

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO
FACULTAD DE HISTORIA

TESIS:
**“RELIGIOSIDAD EN LA PARROQUIA DE
TAXIMAROA 1585-1666”**

Presentada por: José Gustavo González Flores

Asesora: Ma. Isabel Marín Tello

Morelia Michoacán, noviembre de 2006

*A mis padres José Trinidad y María Elia, los mejores maestros de la vida e
Historias vivas de fe y fortaleza*

*A mis hermanos Chayito, Manuel, Lolita, Trini, Jairo, Miki,
Lupita, Juan de Dios, David y Juan Pablo ante todo, grandes amigos*

A Moni que con su compañía alegra mi historia

A mis abuelitos Leocadio, Adelina y Herlinda (+)

A LOS MINERO'S

AGRADECIMIENTOS

He culminado un ciclo en la vida y siempre quedan muchas deudas con todas y cada una de las personas que, desde un apoyo moral y económico o simplemente con una sonrisa o un saludo hicieron más amena y provechosa mi estancia como estudiante de licenciatura. En este apartado me dirijo a todas ellas para agradecerles porque detrás de esta investigación están muchas más personas de las que aparecerán a continuación.

Agradezco en primer lugar a Dios dueño de la historia, que trasciende el tiempo y el espacio y que me permite a cada día despertar y tener el ánimo para lograr grandes empresas. Después de Él, quiero agradecer de todo corazón a mis padres y a mis abuelitos los cuales amorosamente se encargaron de mi manutención económica y moral apoyándome en todo momento. Hago extensivo el agradecimiento a mis hermanos, a mi novia, cuñado, tíos, sobrinos, primos y demás familiares pues en cada momento estuvieron a mi lado dándome ánimo e impulsándome en mi carrera.

Mi más sincero agradecimiento a los profesores que durante mi estancia en la Facultad de Historia, me ayudaron en la construcción del conocimiento de los procesos históricos. Mención especial se merece mi asesora de tesis, la Dra. Isabel Marín Tello que siempre atendió mis dudas y supo hacerme los comentarios atinados para la presente investigación, le agradezco además su fina confianza al hacerme su becario y le ofrezco mi sincera amistad. Gracias también al Dr. Alejo Maldonado Gallardo pues a él le debo el primer impulso de mi investigación y la inquietud por la investigación histórica.

A mis lectores y sinodales: Mtro. Ramón Alonso Pérez, Mtro. Carlos Juárez y Mtra. Oliva Gargallo les ofrezco mis más sinceros agradecimientos por sus atinadas observaciones para la depuración de la presente investigación. Al Padre Benjamín Palomino y todo el personal del Archivo de San José de Ciudad Hidalgo por confiarme este acervo tan importante para la construcción del tema. En general a todas las personas, amigos y compañeros que sin ser mencionados, por falta de espacio, contribuyeron en la edificación que hoy culmina.

GRACIAS DE TODO CORAZÓN.

ÍNDICE

Índice.....	1
Introducción.....	4
Capítulo I: Contexto sociopolítico de Taximaroa en el siglo XVII.....	16
1. Espacio de estudio.....	18
2. El siglo de la conquista.....	20
a) Situación social y política de Taximaroa anterior a la conquista.....	21
b) Llegada de los españoles a Taximaroa.....	23
c) La conquista de Taximaroa.....	25
3. Situación política y social en el siglo XVII.....	28
a) La encomienda de Taximaroa.....	28
b) Gobierno y economía.....	30
c) Población.....	33
d) Organización de la sociedad.....	36
 Capítulo II: Legislación en torno a las prácticas religiosas.....	 41
1. La Institución Eclesiástica en el siglo XVII.....	42
a) El patronato real.....	42
b) La jerarquía.....	44
c) La situación económica.....	47
d) Las órdenes religiosas.....	49
e) Secularización paulatina.....	51
2. El Tercer Concilio Provincial Mexicano y la religiosidad.....	53
a) Antecedentes del Concilio III Mexicano.....	53
b) El Concilio III Mexicano y la religiosidad.....	57
1) Enseñanza y asistencia a la doctrina.....	59
2) Administración de los sacramentos.....	60
3) Las fiestas religiosas.....	65
c) Los ministros y el templo en el Concilio III Mexicano.....	68

3.	La religiosidad en los edictos de Fray Francisco Rivera y las ordenanzas de Fray Marcos Ramírez de Prado.....	69
a)	Los obispos Fray Francisco Rivera y Fray Marcos Ramírez de Prado.....	70
b)	Las prácticas religiosas.....	72
1)	Administración de los sacramentos.....	72
2)	Enseñanza y asistencia a la doctrina.....	75
3)	Las fiestas religiosas.....	75
c)	Los ministros y el templo en los edictos y las ordenanzas de los obispos Fray Francisco y Fray Marcos.....	76

Capítulo III: Los vehículos de la religiosidad: Ministros, templo y cofradías.....80

1.	Los ministros de culto en Taximaroa.....	81
a)	La llegada de los franciscanos a Taximaroa y su mentalidad.....	81
b)	Los franciscanos en Taximaroa durante el siglo XVII.....	87
c)	Supervisión de los ministros de culto.....	91
2.	El templo-convento de San José.....	93
a)	Su fundación y estilo.....	94
b)	Noticias del templo en las visitas de Fray Marcos Ramírez de Prado.....	95
c)	El hospital de la Purísima Concepción.....	98
3.	Las cofradías y la religiosidad.....	100
a)	Generalidades de las cofradías.....	100
b)	La cofradía del Santísimo Sacramento.....	102
c)	La cofradía de Nuestra Señora del Rosario.....	104
d)	La archicofradía del Cordón de San Francisco.....	105
e)	La cofradía de las Ánimas del Purgatorio.....	106

Capítulo IV: Las prácticas religiosas. Siglo XVII.....109

1.	La catequesis.....	110
a)	La primera catequesis: Evangelización y métodos utilizados.....	111
1)	Destrucción de lo antiguo pagano.....	112
2)	Enseñanza de la doctrina.....	113

b) Resistencia a la catequesis. Sincretismo.....	118
1) Dioses mitos y fiestas indígenas prehispánicas.....	118
2) El choque ideológico y el sincretismo.....	120
c) La catequesis dominical del siglo XVII.....	122
2. Administración de los sacramentos.....	125
a) Bautismo.....	125
b) Confirmación.....	127
c) Penitencia.....	127
d) La Comunión y la misa.....	129
e) Unción de los enfermos.....	132
f) Matrimonio.....	133
3. Las fiestas religiosas.....	135
a) Generalidades de la fiesta.....	136
b) Organización de la fiesta.....	138
c) Un ejemplo de fiesta: La Semana santa.....	139
d) Implicaciones de la fiesta.....	141
Conclusiones.....	144
Fuentes.....	149

INTRODUCCIÓN

En 1492 Cristóbal Colón, patrocinado por los Reyes Católicos, llega a las tierras americanas y con ello se da inicio al predominio de España en el Nuevo Mundo. En 1521 después de haber colonizado las islas caribeñas, España, con representación en Hernán Cortés se hace de las tierras mexicanas. El acontecimiento que induce a esto es la caída del Estado Mexica y con ello gran parte de los pueblos que estaban subyugados a los aztecas.

Pero no todo el territorio mesoamericano era mexica, otro gran señorío se encontraba extendido en todo lo que conocemos hoy como Michoacán y porciones de Guerrero, Jalisco y Colima; era la sociedad Purépecha o Tarasca. Después de tomado Tenochtitlan se realizaron varias expediciones de conocimiento de la zona pero la expedición decisiva para la conquista del reino de Michoacán la llevó a cabo Cristóbal de Olid en 1522. Tangaxoan, cazonci purépecha, mostró miedo y debilidad de carácter y finalmente cedió ante el español tiempo después. Con la conquista de Michoacán todos los pueblos subyugados, incluyendo Taximaroa, pasaron a la tutela de los españoles.

Posteriormente se comienza a dar en México una evangelización sistemática a cargo de las órdenes religiosas (de 1524 en adelante), primero la franciscana, luego la agustina, posteriormente la dominica y otras órdenes, incluyendo a los jesuitas. Esta cristianización respondía a la conquista espiritual, la cual justificaba la militar hecha tiempo atrás. Cada orden religiosa se enfocará en un área específica de acción y con sus particularidades irán evangelizando poco a poco a los habitantes de las nuevas tierras. En la región de Taximaroa, lugar de nuestro estudio, los franciscanos llegaron y comenzaron la labor de evangelización a cargo de Fray Ángel de Jesús y Alonso de Palo, llegados en una segunda oleada de frailes franciscanos a Michoacán hacia 1531. Taximaroa para ese entonces era un pueblo considerablemente grande de indios purépecha y otomíes.

Para llevar a cabo la evangelización de un modo más eficaz en Taximaroa, se utilizaron diversos métodos de catequesis y se inició la construcción del templo-convento a partir 1550 bajo la protección de San José. Una vez organizado el templo-convento de Taximaroa como una parroquia dentro del obispado de Michoacán, se continuó de modo sistemático, la catequesis y la administración de los sacramentos como método permanente de cristianización de la zona, no sin grandes dificultades propias de una cultura que se niega a sucumbir ante otra.

A lo largo del periodo colonial, la Iglesia ejercerá su acción en las colonias españolas de América, crecerá en el imaginario colectivo, empezará a tener grande influencia material y espiritual entre la sociedad colonial. Después de la difícil labor de conversión al cristianismo, se le empieza a ver forma a la época colonial que se configuraba con valores cristianos occidentales. La sociedad colonial desde finales del siglo XVI había aprehendido el cristianismo y éste giraba en torno a toda su vida y sus actividades, esto propició el nacimiento de agrupaciones (cofradías) las cuales determinaban las relaciones sociales de la familia colonial y la injerencia de la Iglesia y la religión en cada uno de los aspectos de la vida ordinaria del católico.

En medio de este contexto, en el que la Iglesia buscaba afianzar su papel, se realizó en 1585 el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Anteriormente se había intentado poner orden a la administración de la evangelización y culto de los gentiles mediante un primer y un segundo concilio, pero el tercero será de importancia vital ya que contó la presencia representativa de la mayor parte de la Iglesia de la Nueva España. El Concilio Tercero fue convocado por el arzobispo de México Don Pedro Moya Contreras y a él asistieron los obispos del Tlaxcala, Yucatán, Michoacán, Guadalajara, Guatemala y representantes de cabildos eclesiásticos, consultores, teólogos y canonistas.

La importancia del Concilio radica en que busca la implantación de la reforma tridentina, hace algunos cambios y ratifica los del primero y segundo concilio en lo que se refiere a la práctica religiosa. El mencionado evento será la expresión de la intención de las autoridades eclesiásticas por ordenar la administración y culto de la Iglesia en la Nueva España y pasar de una Iglesia misionera primitiva a una Iglesia firme establecida bajo la protección y cuidado de un obispo y una jerarquía eclesiástica. Estos intentos de sujeción de la Iglesia en manos del obispo darán paso al establecimiento de la Iglesia como institución y buscará desplazar a los primeros evangelizadores, en su mayoría de las órdenes religiosas. Este desplazamiento provocará los primeros intentos de secularización del clero y por ende constantes choques entre los obispos y las órdenes religiosas.

En lo social la Iglesia tiene el predominio ya que somete la conciencia de la gente pues el catolicismo (con sus particularidades en cada región) mueve a la totalidad de las masas cristianizadas en ese momento, es la generadora de los valores coloniales y de la cultura. La religión católica en la mentalidad del pueblo lo llevará a expresarla de las

maneras más diversas, una de ellas por ejemplo fueron la asistencia al catecismo, a los sacramentos y a las fiestas que tenían como centro la devoción a algún patrono y crearán toda una nueva concepción del mundo y de las cosas.

Las festividades dentro de las cuales girará toda la actividad en Taximaroa, se circunscriben a las fiestas de San José, Semana Santa, Corpus Christi, Nuestra Señora del Rosario, Todos los Santos, Navidad, además de las grandes festividades organizadas por las distintas cofradías existentes, tales como la del Santísimo Sacramento, la de la Purísima Concepción, la del Cordon de San Francisco entre otras.

Desde finales del siglo XVI con el Tercer Concilio y hasta mediados del siglo XVII, las actividades religiosas y prácticas de culto se irán asentando y adquiriendo una cotidianeidad dentro de la mentalidad colectiva y serán el signo de la presencia de Dios en el imaginario colectivo dando sentido a una sociedad cimentada en los valores religiosos cristianos sin olvidar la desigual realidad colonial y el desorden moral y social. En los distintos pueblos cristianizados y en nuestro caso en Taximaroa, el creyente católico vive con la fe puesta en su Dios pero en medio de una realidad social precaria, dependiendo del estatus al que se perteneciera, y dando escape a su tedio y cotidianeidad por medio de las actividades de culto y en especial las fiestas (San José, Corpus Christi, Purísima Concepción, Todos los Santos entre otras)

En medio de esta continuidad social y religiosa que se daba en el ambiente se identifica la labor de los obispos Fray Francisco Rivera y Fray Marcos Ramírez de Prado y su acción será nuestra coyuntura final de estudio, ya que a su llegada al obispado de Michoacán estos obispos buscarán llevar a cabo una reforma al interior de la administración y culto de su obispado. Para llevar acabo sus objetivos se realizaron diversas visitas pastorales a cada una de las parroquias de su obispado sin hacer distinción entre parroquias seculares o doctrinas de religiosos. De una primera etapa de visitas y después de analizar la situación de su obispado realizarán unos *autos* y unas *ordenanzas*¹ hacia 1631 y 1642 respectivamente, en las que normará la actividad en los distintos ramos de administración, culto y decoro de los ministros y prácticas religiosas.

¹ Los “autos” y las “ordenanzas”son una serie de normas y reglas en las que los obispos Francisco Rivera y Marcos Ramírez de Prado respectivamente, buscaban regular todo lo referente culto en el obispado de Michoacán.

A grandes rasgos lo que se buscaba era llevar a la práctica el Tercer Concilio Provincial Mexicano y el Concilio de Trento reforzando su contenido, cuidando por el decoro de los ministros y el culto evitando cualquier clase de escándalos. Dentro de las muchas visitas que hizo Fray Marcos Ramírez de Prado, en los años de 1651, 1655, 1659, 1661 y 1666 se encontraba visitando la parroquia de Taximaroa, seguramente para revisar que sus ordenanzas se estuvieran llevando a cabo.

La reforma hecha en el obispado de Michoacán tiene gran significado pues busca reordenar o ajustar el culto para que este se llevara a cabo con el mayor decoro, esto nos habla de un relajamiento² en el que estaba cayendo el culto y las prácticas religiosas, al igual la organización administrativa y recolección de diezmos de la Iglesia. Podemos decir que la religiosidad taximaroense no sufrió mutaciones en cuanto al imaginario colectivo religioso con las reformas del Obispo Ramírez de Prado, ya que éstas solo buscaron darle el orden adecuado a los actos de culto.

El elemento religioso novohispano trascenderá a la colonia, e incluso llegará hasta nuestros días, pues ha sido en la mayoría de la sociedad mexicana y en Taximaroa un componente de continuidad en medio de las constantes discontinuidades que ha sufrido nuestra historia mexicana por ello es importante su estudio pues nos da a conocer gran parte de la realidad cultural de la región que se estudia.

Cabe resaltar que el presente tema es un estudio de caso y por ello hemos tomado el ejemplo de la parroquia de Taximaroa, para observar desde ese espacio específico la religiosidad de fines del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII con el fin de darnos cuenta de la realidad religiosa que imperaba en las primeras generaciones de la sociedad cristiana novohispana y la importancia que ésta tuvo en la vida cotidiana.

En nuestro estudio presentamos tres objetivos que responden a las grandes problemáticas en las que se encuentra inmerso y son: ubicar contextualmente el espacio de Taximaroa, lugar en el que se llevará a cabo nuestra investigación, resaltando algunos rasgos importantes tales como lo geográfico, lo social, lo político para comprender sobre que plataforma geográfica, social y cultural se desarrollo la religiosidad en el siglo XVII en Taximaroa. Otro objetivo importante es estudiar y comprender la legislación llevada a cabo

² El relajamiento de la disciplina de los ministros y del culto mismo se deduce de las numerosas normas que los obispos Rivera y Ramírez de Prado dedican a esta problemática con la finalidad de erradicarla.

en el Tercer Concilio Mexicano, los autos, edictos y ordenanzas de los obispos fray Francisco Rivera y fray Marcos Ramírez para entender la importancia que ésta tuvo en la religiosidad y en el cristianismo del taximaroense del siglo XVII.

Finalmente se buscará examinar el desarrollo de la religiosidad cristiana en las prácticas de culto tales como la catequesis, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas en el pueblo de Taximaroa en el siglo XVII (1585-1666) así como la influencia que han tenido dichas prácticas en la sociedad para con ello vislumbrar la vitalidad religiosa durante buena parte del siglo XVII y comprender la situación actual de un pueblo eminentemente católico en su configuración misma.

Los objetivos señalados responden varias de las siguientes interrogantes que nos hemos planteado y son: ¿Cuál era la realidad sociopolítica y económica de la parroquia de Taximaroa desde fines del siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII? ¿Cuáles y cómo fueron las principales prácticas religiosas y qué repercusión tuvieron en la sociedad cristiana de Taximaroa desde el Tercer Concilio Mexicano y durante la gestión de los obispos Fray Francisco Rivera y Fray Marcos Ramírez de Prado? Finalmente la última interrogante será ¿La religión y la religiosidad fueron factores que regularon el orden social y moral de la sociedad de Taximaroa?

Tanto los objetivos como las interrogantes señaladas nos conducen a tres hipótesis que hemos trazado y pretendemos comprobar a lo largo de la investigación. La primera de ellas es que una vez hecha la evangelización, la Iglesia llevará a cabo una política de cristianización permanente de la sociedad novohispana y taximaroense por medio de la catequesis dominical, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas, que representarán la religiosidad oficial. Estas tres prácticas tendrán la finalidad de uniformar los cultos y con ello homogeneizar la cultura religiosa de la época en detrimento de los cultos locales y regionales que encarnan la pluralidad sincrética que se buscará evadir. La catequesis, los sacramentos y las fiestas regirán la vida religiosa de los taximaroenses durante el siglo XVII y mostrarán desde la cotidianeidad, los intentos secularizantes de la Iglesia y su lucha por afianzar su hegemonía y la mentalidad cristiano-occidental en tierras taximaroenses utilizando como medios, la supervisión constante de templos, ministros y cofradías.

En la segunda hipótesis creemos que con el Tercer Concilio Mexicano y las posteriores ordenanzas de los obispos Fray Francisco Rivera y Fray Marcos Ramírez de Prado, las prácticas religiosas adquirirán organicidad y regulación dentro de la sociedad taximaroense. La multitud de leyes y decretos propiciarán que la religión sea vista por la sociedad como un medio de protección espiritual-material reducida sólo a los ritos exteriores, procesiones, peregrinaciones y al cumplimiento de ciertas obligaciones, pero los valores morales de la doctrina cristiana no encarnan en la vida de las personas ni en sus acciones pues los problemas, de hurto, poligamia, discriminación, homicidios y desórdenes públicos y privados nunca dejaron de suscitarse a pesar de ir contra la doctrina y valores cristianos que la sociedad asumía.

Finalmente en la tercera hipótesis mencionamos que en las prácticas religiosas cristianas la colectividad actuó movida más por temor que por amor a Dios, y en razón a esta mentalidad las acciones encaminadas o dedicadas al Ser Supremo (prácticas religiosas) fueron el resultado de esa búsqueda por ganarse la salvación y evitar a toda costa el castigo eterno tan temido. En razón de ello la Iglesia como la institución portadora de la Buena Nueva de Dios y la religiosidad como expresión de adhesión a la Iglesia y a Dios, fueron un elemento ordenador de la sociedad colonial y las características propias de la sociedad colonial taximaroense lo debemos a la Iglesia y al modo como se entendió la fe católica.

Para la consecución de nuestra investigación hemos utilizado algunas categorías de análisis que serán de importancia a lo largo de nuestra tesis. La categoría que emplearemos de modo más frecuente en el transcurso de la investigación es la de *religiosidad*, este término lo entendemos como todos aquellos ritos y prácticas religiosas realizadas por la colectividad que nos sirven como medidor de la experiencia y sensación que tenían los habitantes de Taximaroa acerca de Dios. Religiosidad se referirá únicamente a lo católico, a la religión importada de España y sus manifestaciones externas con las que la población taximaroense fue demostrando su conversión al cristianismo y su adhesión al Dios católico. Religiosidad también se referirá a una mentalidad: la mentalidad acerca del Dios católico y la concepción del mismo, de los entes sobrenaturales y del más allá y de toda la doctrina católica entendida de acuerdo a la mentalidad de la sociedad de la época. Dentro de esta categoría aparece otra que se encuentra muy ligado y es la práctica o prácticas religiosas.

Cuando hablamos de *prácticas religiosas* dentro de nuestro estudio nos referiremos básicamente a tres sucesos religiosos: la catequesis, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas. Nuestro tema gira en torno a estos tres eventos y la trascendencia que tuvieron dentro de la realidad social cotidiana como elementos homogeneizadores del ámbito social novohispano. Entiéndase también este concepto como todos aquellos ritos de preparación y realización ya fuera de los sacramentos, la catequesis o la fiesta, es decir, cada uno de los pasos que se debían seguir para llevar a cabo cada una de las “prácticas”.

Existe también en nuestra investigación una categoría denominada, *Vehículos de la religiosidad*. Al mencionar ese concepto se debe entender que hablamos de los ministros de culto, el templo y las cofradías. La característica común de estos tres elementos es que son conductores, guías o transmisores de las prácticas religiosas por ello los hemos llamado vehículos, porque conducirán la religiosidad del pueblo. Los ministros, por ejemplo serán los principales encargados de la divulgación de la fe cristiana entre la sociedad y organizadores-guías de las distintas prácticas religiosas. El templo por su parte será el lugar por excelencia desde donde se gestará el culto y la religiosidad. Finalmente las cofradías como asociaciones de laicos serán las encargadas de organizar y dar los matices particulares a las fiestas, procesiones y otros distintos eventos religiosos por medio de apoyo material y humano.

Otro término, que aunque no es muy frecuente se utilizará en nuestra investigación es el de *evangelización*, entiéndase éste, como la superposición de valores y creencias que los frailes españoles trajeron con el cristianismo. La evangelización va a hablarnos también de los métodos que los frailes pudieron haber usado para la instrucción en la fe, métodos totalmente nuevos y empleados sólo en América para que el indígena pagano asimilara de manera satisfactoria la fe católica.

Al hablar del contexto en el que la religiosidad se desarrolló dentro de la historia de la Iglesia novohispana utilizaremos el término *secularización*. La secularización la definiremos como todos aquellos intentos directos e indirectos por parte de los obispos y de la Iglesia jerárquica para sujetar a las órdenes religiosas bajo la égida del prelado del obispado, en nuestro caso del de Michoacán. Al hablar de la sujeción de las órdenes religiosas nos referimos a que cada convento-parroquia del obispado de Michoacán fuera inspeccionado y estuviera bajo las órdenes del obispo, al menos jurisdiccionalmente.

Una vez mencionadas las distintas categorías utilizadas en nuestra investigación hacemos un espacio para hablar de la metodología y herramientas teóricas utilizadas en nuestra investigación. Por la naturaleza de nuestro tema, lo que nos permitirá el estudio de la religiosidad colonial de este terruño serán esas fuentes externas que nos dan pista de cómo era la fe de un pueblo y cómo fue evolucionando. La descripción de los actos de fe públicos del pueblo colonial que pueden mostrársenos en algunos documentos de la época no es, sin embargo, suficientemente completa como para determinar que así fue la religiosidad, por ello el método a seguir es el inductivo-deductivo.

La base de la inducción es la suposición de que si algo es cierto en algunas ocasiones también lo es en situaciones similares aunque no se hayan observado³, es decir, partiendo de lo particular se buscan hacer abstracciones generales fundamentadas solo en cierto número de hechos o documentos encontrados. Guy Bois menciona que se deben contrastar los documentos y además leerlos entre líneas (trabajo hermenéutico) y siempre dar una interpretación y sacar las deducciones pertinentes⁴, en otras palabras, pasar de lo descriptivo que se pueda hallar en las fichas de información a lo explicativo que implica una análisis de las mismas. Parece sencilla esta dinámica de trabajo, pero requiere de gran conocimiento del tema, tanto de la religiosidad humana, como de la época colonial y sus valores, al igual que algunos acontecimientos sobresalientes del pueblo de Taximaroa entre otras cosas.

A lo largo de nuestra investigación hemos tomado en cuenta algunas herramientas de análisis utilizadas por diferentes autores para aplicarlas a nuestro estudio, por ejemplo al momento de hacer la delimitación temporal se tomó en cuenta lo dicho por Fernand Braudel que menciona que todo trabajo histórico descompone al tiempo pasado y escoge entre sus realidades cronológicas según preferencias y exclusivas más o menos conscientes. De esta descomposición Braudel habla de tres modalidades o duraciones en las que se puede descomponer la realidad y de acuerdo a éstas se puede delimitar un tema determinado, la tercera de ellas denominada la larga duración es la que envuelve en sí

³ Carlos Gispert (Dir). *Diccionario Ilustrado de la Lengua Española*, Barcelona, Editorial Océano, 1994, p. 544.

⁴ Guy Bois. “Marxismo y nueva historia”, en: *La historia y el oficio del historiador*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales / Imagen contemporánea, 1996, p. 328-330.

aquellas estructuras (entendidas como las relaciones fijas entre realidades y masas sociales) difíciles de desgastar y que perviven una infinidad de generaciones⁵.

De entre esas estructuras difíciles de cambiar, Braudel destaca la cultural y el utillaje mental en el que se inserta la religión como un elemento que persiste las generaciones. La religiosidad por ende debe encontrar coyunturas de larga duración para poder percibirse. En nuestro caso creemos que en 1585 con el III Concilio Mexicano inicia un periodo en el que la religiosidad mantiene una constante estructura inconvencible que se extenderá de modo evidente más allá de Fray Marcos Ramírez en 1666.

Finalmente, teniendo en cuenta que un hecho histórico está influido por diferentes aspectos de la realidad, la religiosidad como fenómeno humano, implica cuestiones económicas, políticas, administrativas y sociales de la época colonial que la influyen y en gran parte la determinan de acuerdo al contexto tal como lo menciona el teórico Eric Hobsbawm⁶. La religiosidad como un fenómeno histórico del siglo XVII no está aislada de la realidad circundante, sino que se entiende de acuerdo a un contexto específico en donde diversos factores la construyen ya sean materiales o temporales⁷. En razón de esto se justifica que se debe contextualizar la realidad que nos explica el devenir de la religiosidad en Taximaroa.

Al momento de realizar nuestra investigación tuvimos que recurrir a diferentes acervos de información. El material y las fuentes directas de consulta e información que se relacionan con el tema que nos compete las pudimos localizar en archivos y fuentes bibliográficas. En el *Archivo Histórico de la Casa de Morelos (AHCM)* encontramos dos visitas al convento de San José de Taximaroa por parte del obispo Ramírez de Prado y algunos edictos del siglo XVII, sobre todo del periodo de los obispos fray Francisco Rivera y fray Marcos Ramírez de Prado en los que se puede vislumbrar la religiosidad del siglo XVII y las medidas de su regulación y legislación. También en este archivo se encontraron los autos de visita del obispo fray Francisco Rivera y las ordenanzas de visita de fray Marcos Ramírez de Prado.

⁵ Fernand Braudel. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza, 1999, p. 64-70

⁶ Eric Hobsbawm. *Marxismo e historia social*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1983, p. 26

⁷ Pierre Vilar utiliza el término de “estructura” para explicar la historia total mencionando que la estructura total es la historia general o la realidad con sus todos sus elementos, de ésta se tomará un parte que a su vez se ve explicada por la estructura total y explica otras estructuras menores. Para más análisis véase: Pierre Vilar. *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, México, Grijalbo, 1988, p. 64-66

Otro archivo imprescindible fue el *Archivo de la Parroquia de San José de Ciudad Hidalgo (APSJCH)* en el que encontramos los libros de fundación, asientos y administración de las cofradías que existieron en Taximaroa durante nuestro periodo de investigación. En el mismo recinto consultamos los libros de bautismos, matrimonios, defunciones y todo lo referente a la administración de los sacramentos durante el siglo XVII, además de que estaban asentadas todas las visitas hechas por el obispo fray Marcos Ramírez y por los supervisores de la orden franciscana.

Otro acervo consultado fue el *Fondo Antigo de la Biblioteca Pública Universitaria* donde se hallaron el Concilio Tercero Mexicano en una edición de 1870, además de los misales y breviarios utilizados por los presbíteros del siglo XVII que nos muestran el orden y la modalidad de las distintas prácticas religiosas, administración de los sacramentos, rúbricas que debían seguir las fiestas entre otras cosas.

En cuanto a la bibliografía, el tema guarda, estrecha relación con varios puntos: Un primero con la historia monográfica; la historia de Ciudad Hidalgo, antigua Taximaroa. Sobre esto tenemos dos estudios, el de Alonso Pérez Escutia y su *Taximaroa, Historia de un pueblo Michoacano*; en este estudio se nos ofrece una historia monográfica sobre Cd. Hidalgo (Taximaroa) y un acercamiento general a la historia colonial de dicho pueblo, su evangelización y la Iglesia taximaroense colonial. Otro estudio monográfico es el hecho por Roberto López Maya y su obra *Ciudad Hidalgo* en la que sin seguir un orden cronológico coloca varios trozos de crónicas y archivos que hablan sobre la Taximaroa colonial.

Otro punto que se encuentra implícito en la presente investigación que pretendemos hacer es la historia de la Iglesia en México y en Michoacán; sobre este rubro encontramos numerosas investigaciones entre las que hemos consultado son la *Conquista espiritual* de Robert Ricard, en la que hace un recuento y análisis de la historia de la evangelización en México, la obra de Ricardo León Alanís, *Evangelización y consolidación de la Iglesia en Michoacán*, en la que hace un repaso sobre la historia de la Iglesia y el clero y su implantación en Michoacán y el trabajo de Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*, en donde hace un estudio interesante de la labor y organización de los franciscanos en la Nueva España durante la evangelización y posteriormente.

Las crónicas de los religiosos franciscanos han aportado valiosos elementos para el estudio de temas como el que se presenta en este proyecto de investigación. Tenemos entre

los más importantes cronistas de la historia de la evangelización en la zona que nos compete a Pablo Beaumont y su *Crónica de Michoacán*, a Isidro Felix de Espinosa con su *Crónica franciscana de Michoacán*, la *Crónica de la orden de N. S. P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España* de Alonso De La Rea y la obra de Antonio de Ciudad Real, en la que de un modo anecdótico nos relatan la historia de la orden franciscana en su instalación en Michoacán. *La Relación de Michoacán* es la obra máxima para el estudio de la historia de la cultura purépecha que nos enriquece porque aporta muchos elementos en lo que se refiere a la llegada de los primeros conquistadores españoles y frailes franciscanos a Michoacán.

Además de las crónicas que nos hablan de la situación de la orden franciscana en Michoacán nos parecieron necesarias para nuestro tema las publicaciones que versan sobre la historia de la Iglesia y su situación a fines del siglo XVI y en el siglo XVII en donde se habla por ejemplo, del Tercer Concilio Provincial Mexicano o la política de secularización implementada por la Institución Eclesiástica desde fines del siglo XVI. En nuestro trabajo heurístico hemos encontrado diversos estudios de entre los que resaltan la *Historia de la Iglesia en México* del autor Mariano Cuevas, la obra de José Gutiérrez que lleva el mismo nombre que la anterior y los *Apuntes de la historia de la Iglesia en México* de Ramón López Lara entre otras que tocan diversos temas de historia de la Iglesia en México.

Dentro de las obras que tienen directa ingerencia con el tema de los obispos michoacanos y sus gestiones en el periodo que nos compete encontramos el estudio del cronista diocesano Arnaldo Ysassy denominado *Demarcación y descripción de el obispado de Mechuacán y fundación de su Iglesia Catedral* en la que describe de forma biográfica la vida y obra de todos los prelados del obispado de Michoacán hasta Fray Marcos Ramírez de Prado, haciendo énfasis en la persona del obispo Fray Francisco Rivera y su acción. De suma importancia será la obra de Jorge Traslosheros en la que habla sobre las ordenanzas de Fray Marcos Ramírez de Prado y su persona, la obra que contiene dicha información es *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán*, y sobre ella nos avocaremos a estudiar solo la parte que corresponde al tema que delimita la investigación.

En el rubro que se refiere a la religiosidad tenemos el importante estudio de Joaquín Antonio Peñalosa que con su obra *La práctica religiosa en México siglo XVI. Asedios de sociología religiosa*, es un referente sumamente importante para abordar la temática de

nuestra investigación ya que aporta diversos elementos y datos sobre la religiosidad en el México del siglo XVI. Un estudio que nos parece por demás interesante es la obra de William Christian denominada *Religiosidad local en la España de Felipe II* este estudio se refiere al caso de España, sin embargo contiene varios conceptos que pudimos rescatar para la presente investigación. Otro estudio importante de mentalidades lo percibimos en Serge Gruzinski, y su obra: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, en el que aborda todo el problema de la evangelización y la mutación de los valores indígenas a los valores hispanos.

Para el desarrollo del presente tema, lo hemos dividido en cuatro capítulos. En el primer capítulo echaremos un vistazo a la realidad social y política que existía en Taximaroa haciendo referencia desde la llegada de los españoles a la zona y cómo este suceso determinó la realidad sociopolítica en el siglo XVII taximaroense. En este capítulo además se incluyen distintos elementos que nos hablan del posicionamiento geográfico que cubría la comarca de Taximaroa desde fines del siglo XVI y durante el siglo XVII así como la producción económica de los ranchos, labores, estancias y haciendas que se encontraban alrededor de la parroquia-convento de San José Taximaroa durante la primera mitad del siglo XVII. Finalmente entre otros elementos se tocará el tema de los encomenderos como élites locales y su interrelación con los frailes franciscanos y el culto del cual eran responsables ambos. El objetivo de este capítulo será la de analizar sobre que plataforma social, económica y política se desarrollo la religiosidad en el dicho pueblo.

El segundo capítulo trata básicamente lo referente a la legislación de la práctica religiosa. En esta legislación hallamos la situación en la que se encuentra la religiosidad dentro de la Institución eclesiástica. Hemos escogido tres principales acontecimientos para observar en ellos la legislación. En primer lugar el Concilio de Trento el cual aborda la religiosidad a nivel de la Iglesia universal. Posteriormente analizaremos el Concilio III Provincial Mexicano, el cual buscará adaptar las reformas tridentinas para la situación novohispana. Finalmente se analizarán los edictos y las ordenanzas de los obispos Francisco Rivera y Marcos Ramírez de Prado para con ello dar cuenta de las reformas de los dichos obispos en torno a la Iglesia local del obispado de Michoacán. Interesa en este capítulo ver los intentos secularizantes de la Iglesia y los propósitos de sujetar a las órdenes bajo la égida del obispo.

El tercer capítulo abordará lo referente a lo que hemos llamado “vehículos de la religiosidad”, es decir, ministros templos y cofradías. El común denominador de estos tres elementos será, que son los impulsores materiales de las prácticas religiosas y sin ellos no se entienden las particularidades de la religiosidad. En razón de esto hablaremos en este apartado de los frailes franciscanos encargados de divulgar el culto en Taximaroa haciendo un acercamiento a los mismos, desde su llegada a Taximaroa y centrándonos en los frailes que estuvieron en la primera mitad del siglo XVII y sus actividades en torno al culto. Se tocará en este punto lo concerniente al templo-convento de Taximaroa sede por excelencia de las prácticas religiosas. Se hará referencia de su fundación y su contexto y se analizará su importancia dentro de la religiosidad. Finalmente, como parte de este capítulo se hablará de las cofradías como asociaciones de laicos cuya finalidad será impulsar el culto.

Finalmente en el cuarto capítulo se analizarán las tres principales prácticas religiosas: el catecismo dominical, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas. Para la mayor comprensión del tema se hará alusión a varios sucesos y métodos de evangelización acaecidos en el siglo XVI destacando la labor de los franciscanos para llevar a cabo la conversión masiva de la numerosa población indígena y la importancia de ésta en la religiosidad posterior. Las tres prácticas religiosas mencionadas atrás, nos darán cuenta de la religiosidad de Taximaroa y el dinamismo de la vida religiosa de la gente.

Una vez desarrollados los capítulos, se incluye en este estudio unas conclusiones a las que se llegó en después de abordado el tema las cuales resumen los frutos de la presente investigación. Por último se encuentran anotadas las fuentes de archivo y la bibliografía que sustenta y respalda el presente tema.

CAPÍTULO I: CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE TAXIMAROA EN EL SIGLO XVII

Un fenómeno histórico está influido por diferentes aspectos de la realidad. En nuestro caso, no se puede hablar de la religiosidad perdiendo el punto de vista económico, político o administrativo de la época colonial que lo influyen. Nuestro tema, de tipo religioso, está enlazado con lo cultural, con lo político, y lo social tal como lo menciona Eric Hobsbawn¹. La religiosidad no sólo se gestó en el aspecto de la conquista, ya fuera militar o espiritual, pues la mentalidad de los taximaroenses además, se vio rodeada de diferentes elementos en donde cada componente forma una estructura total o realidad general². En suma la religiosidad no recayó en entes abstractos sino en personas de carne y hueso inmersas en un contexto y una realidad particular.

El objetivo del presente capítulo es ubicarnos contextualmente en el espacio en el que se llevará a cabo nuestra investigación resaltando algunos rasgos importantes tales como lo geográfico, lo social, lo político entre otras cosas para comprender sobre qué plataforma geográfica, social y cultural se desarrollo la religiosidad en el siglo XVII en Taximaroa. En el empeño por lograr el objetivo separamos este capítulo en tres partes. En la primera parte se aborda el espacio de estudio visto desde la realidad actual con la finalidad de ubicarnos espacialmente en el lugar de los hechos y su realidad presente.

En la segunda parte del primer capítulo se dan unos antecedentes en los que nos remontamos hasta el siglo XVI y la conquista de las tierras nuevas por parte de los españoles. En este apartado resaltamos la actuación del pueblo de Taximaroa en los sucesos de conquista. Finalmente en el último punto del presente capítulo se hace un estudio de la realidad social de Taximaroa en el siglo XVII a sí como su realidad política y todas sus implicaciones, buscando caracterizar la realidad singular del caso de Taximaroa en cuanto a lo social-político.

¹ Para más información véase: Eric Hobsbawn. *Op. Cit*, p. 26.

² Pierre Vilar. *Op. Cit*, p. 64-66.

1. ESPACIO DE ESTUDIO

La Nueva Historia menciona que el estudio del lugar es determinante para entender gran parte de los procesos y sucesos históricos que se vivieron, además de que el lugar delimita el espacio de estudio que se quiere abordar³. Atendiendo a esta razón presentamos el primer punto de este capítulo, que tiene como finalidad, ubicarnos en el espacio en donde se desarrolla nuestra investigación.

El espacio que se pretende estudiar es la parroquia de San José en Taximaroa y el entorno perteneciente a la misma desde 1585 hasta 1666, que en gran parte corresponde a lo que hoy es el actual municipio de Hidalgo. Tengamos en cuenta que hacia 1570 el convento de San José de Taximaroa era sede de una de las 59 parroquias del obispado de Michoacán y tenía como jurisdicción los pueblos de San Lorenzo Queréndaro, San Bartolomé (*sic*) Cuitareo, San Lucas Huarirapeo, San Pedro, San Matías y San Sebastián Chapatuato⁴, a si como haciendas, ranchos y rancherías.

Actualmente Ciudad Hidalgo es sede de uno de los ciento trece municipios de los que se conforma el estado de Michoacán. Geográficamente Ciudad Hidalgo limita con las siguientes zonas: al norte con zona Queréndaro, Maravatío e Irimbo; al este con Maravatío, Irimbo, Tuxpan, Jungapeo y Tuzantla; al sur con Tuzantla y Tzitzio; al oeste con Tzitzio, Queréndaro y Zinapécuaro⁵. Las coordenadas geográficas son 19° 40' latitud norte, y los 1° 14' longitud W del meridiano de Greenwich; y los 19° 41' 19" latitud norte y los 100° 33' 23" de longitud W del meridiano de México. Tiene la región una altura máxima de 2090 metros sobre el nivel del mar⁶.

Ciudad Hidalgo se encuentra rodeada por enormes barreras montañosas y su orografía es bastante compleja y accidentada. Dentro de las sierras que se encuentran en la región tenemos el Sistema Volcánico transversal del que forman parte la Sierra de Mil Cumbres y la de San Andrés. De estas sierras podemos destacar algunos cerros, los cuales se distinguen por su enorme altitud, entre ellos destacan Cerro Azul, Ventero, Chinapo, Zacatonal, Pelón, San Andrés.

³ Fernand Braudel. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 27.

⁴ Para más información véase: Ramón Alonso Pérez Escutia. *Taximaroa, historia de un pueblo michoacano*. Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1986, p. 137.

⁵ Genaro Correa Pérez, et al. "Características geográficas de los municipios", en: *Atlas geográfico del Estado de Michoacán*, México, EDDISA, 2003, p. 199.

⁶ Roberto López Maya. *Ciudad Hidalgo*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, 1980, p. 145.

En cuanto a la hidrografía, Ciudad Hidalgo se encuentra bendecida por múltiples afluentes de agua, de ellos vale la pena destacar los ríos Chaparro, Zarco y Grande; en lo referente a las presas, en la región se encuentran con la de Sabaneta, Pucato y Mata de Pinos. El clima por lo general en Ciudad Hidalgo es templado con lluvias todo el año en las partes altas, y templado con lluvias en verano en casi toda la región. Los suelos por su parte son andosol, ranker, luvisol, acrisol y litosol principalmente.

La vegetación es variada y rica pero por lo general encontramos bosques mixtos de pinos, aile, encino, madroño y bosque de coníferas de pino y oyamel. Esta clase de vegetación, en su mayoría maderas, determinará lo que posteriormente mencionaremos acerca de las principales actividades forestales de la región. Finalmente, dentro de la fauna destacan el gato montés, el coyote, el venado, zorro, zorrillo, zarigüeya o tlacuache como mejor es conocido, conejo, mapache, armadillo, pato tercaz y trucha⁷.

La riqueza y generosidad de los recursos naturales de la zona, han permitido que los habitantes de Ciudad Hidalgo puedan aprovecharse de los mismos para su sostenimiento y para realizar sus actividades de producción. Las principales actividades de los habitantes giran en torno a la agricultura, a la ganadería y sobre todo al aprovechamiento de los recursos forestales, alfarería y turismo. En la agricultura se cultivan principalmente maíz, frijol, jitomate, haba, ajo, trigo, durazno, manzana, membrillo, capulín, maguey pulquero, perón, aguacate, granada roja, zapote blanco y chabacano en pequeños valles y laderas montañosas.

En el ramo de la ganadería se cría el ganado vacuno, lanar, caballar, porcino en forma extensiva e intensiva. Dentro de los recursos forestales el pino es la madera más explotada, pero también lo son el oyamel y el encino. Esta explotación de los bosques ha llevado a situaciones alarmantes en la región ya que la deforestación comienza a causar estragos debido a la multiplicidad de aserraderos legales o clandestinos los cuales día a día van devanando las sierras y los bosques en la búsqueda de bienestar económico, sin poner atención a la afectación natural que este fenómeno conlleva. Pese a todo esto la tala de árboles y la industria maderera ha sido desde tiempos prehispánicos y durante la colonia una de las principales actividades productivas de la región y la que genera mayor riqueza a la población en los tiempos actuales.

⁷ Genaro Correa Pérez, et al. *Op. cit.* p. 199.

En el turismo, otra actividad de la que se sustentan los habitantes de la región, los centros de atracción los oferta los recursos naturales, tales como las tres presas: la de Pucuto cuenta con 40 o 50 espacios para acampar. En la de Sabaneta cada año se realiza un torneo de pesca deportiva a nivel nacional los últimos días del mes de mayo y también cuenta con espacios para acampar al igual que la presa de Mata de Pinos. Otro centro turístico natural lo es la región de los Azufres conformada por manantiales termominerales, hipotermales y mesotermales, con propiedades curativas y cuya temperatura oscila entre los 21° C y los 82° C, cuenta además con dos hectáreas para el campismo; cerca del campamento se encuentran los lodos terapéuticos de la laguna parda o negra⁸.

Además de los atractivos naturales Ciudad Hidalgo cuenta con otros destino histórico muy importantes tales como el templo y convento franciscano de San José, el cual guarda más de 450 años de antigüedad y fue el principal foco de la Iglesia y de la religiosidad en la antigua Taximaroa. Actualmente y desde la década de los cincuenta del siglo XVIII el templo y convento ha sido sede parroquial administrada por sacerdotes diocesanos. En el atrio del mismo templo se encuentra una cruz atrial de igual vigencia y belleza. En la ciudad, también se puede visitar el monumento a Don Miguel Hidalgo, en la plaza principal o en el museo regional, los objetos de cerámica de las diferentes sociedades prehispánicas que se establecieron en Taximaroa⁹.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido breve de reconocimiento del terreno, éste nos muestra la realidad presente, que es el tiempo desde donde debe partir el historiador o el estudioso de la historia como ente encarnado en una realidad material actual¹⁰. Una vez ubicados en el espacio de estudio, remontémonos hasta el siglo XVI, siglo en el que comienza nuestra investigación.

2. EL SIGLO DE LA CONQUISTA

El punto de partida de nuestra investigación es el año de 1585, año de la realización del Concilio III Provincial Mexicano, para ese entonces Taximaroa, según nos relata la visita del Padre Comisario Alonso Ponce, era un pueblo vistoso de gran vecindad de indios

⁸ Genaro Correa Pérez, et al. *Op .cit.* p. 199.

⁹ Ramón Alonso Pérez Escutia, *op. Cit.* p. 39

¹⁰ Bloch estudia la importancia que tiene el pasado y el presente en los trabajos de investigación histórica y la actividad misma del historiador. Para más información véase: Marc Bloch. *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 44; 47-48.

tarascos, algunos otomíes y otros matzaguas. Había en el pueblo una hermosa fuente en la plaza y un convento bajo la advocación de San José que estaba ya acabado con su claustro, dormitorios e iglesia. En aquel convento moraban dos religiosos (franciscanos) quienes eran encargados de velar por la doctrina y religiosidad de aquel pueblo¹¹. Taximaroa era un pueblo a la usanza española.

Pero no siempre fue así. Apenas unos ochenta años atrás Taximaroa había sido un importante enclave fronterizo del imperio tarasco y sede de la fiesta religiosa pagana del *porecoraqua*¹². Para llegar a la situación descrita a finales del siglo XVI (1585), Taximaroa tuvo que nacer a otra cultura durante la conquista militar y espiritual del español que se llevo a cabo en la primera mitad del mismo siglo XVI.

Analicemos en este apartado el papel que jugó en la conquista, observando la situación de Taximaroa antes y a la llegada y conquista de los españoles a nuestra región de estudio. El objetivo que perseguimos al tocar este punto es, observar y descubrir los antecedentes que darán lugar al viraje total de la cultura prehispánica y crearán el ambiente propicio para el desarrollo de la religiosidad cristiana del siglo XVII, impregnando a la sociedad de conceptos e ideologías cristiano-occidentales. Para llevar a buen cause nuestro objetivo veremos en un primer momento la situación política de la Taximaroa prehispánica, ulteriormente haremos un breve contexto de la llegada de los españoles y la conquista militar del territorio michoacano, incluido en él a Taximaroa.

a) Situación social y política de Taximaroa anterior a la conquista

Dos son las culturas que confluirán en Taximaroa, los otomíes y los tarascos. Sobre la cuestión de la llegada de los otomíes a la zona taximaroense, poco tenemos que mencionar, únicamente que probablemente estos grupos habitaban en el valle de México hasta la llegada de los toltecas (siglo X), y partir de ese momento fueron dispersados para establecerse en otros lugares y entre ellos Taximaroa¹³.

¹¹ Antonio de Ciudad Real. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* Tomo II, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 67-68.

¹² La fiesta del *Porecoraqua* tenía lugar en febrero en Taximaroa y a ella acudían peregrinaciones de todos los pueblos. Consistía en la realización de autosacrificios sacándose la sangre de diversas partes del cuerpo para ofrecerla con copal y tabaco al dios Curicaveri.

¹³ Ramón Alonso Pérez cita a Orozco y Berra para hacer tales afirmaciones, para mayor información ver: Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 46.

Alrededor del siglo XIII Tariácuri unificó el reino o estado tarasco. Al morir dejó sus dominios a sus tres sobrinos, los cuales fueron encargados por el propio Tariácuri, de expandir el reino purépecha. Esta expansión se dará en los años posteriores en todo lo que hoy es Michoacán y parte de otros estados como Guerrero, Colima y Jalisco. Las huestes procedentes de la zona de Pátzcuaro se apoderaron de todo el oriente michoacano incluyendo Taximaroa, tal como lo menciona la *Relación de Michoacán*:

“E iban conquistando de esta manera los chichimecas e isleños, y conquistaron más los siguiente pueblos: Uisindan...chapato hoato, Haziro-auanio, Taximaroa, que era de otomíes; Pucurieuatacuayo, Marauatio...”¹⁴

Con esto ratificamos que Taximaroa pasó a ser parte del imperio tarasco hacia principios del siglo XV entre los años de 1401 y 1450 como nos lo refiere López Maya¹⁵. Desde la fecha mencionada, Taximaroa se mantuvo como parte del reino tarasco hasta la llegada de los españoles a principios del siglo XVI. Pablo Beaumont, al describir el territorio del imperio purépecha cita a Taximaroa como parte del mismo¹⁶, pese a los intentos de conquista de los mexicas.

La importancia política y territorial de Taximaroa estriba en que fue parte del fuerte o la fortaleza fronteriza entre los dos mayores imperios; el mexica y el tarasco. Taximaroa fue además escenario de enfrentamientos memorables entre las dos potencias mencionadas. Un dato por demás interesante es el que nos aporta la *Relación* al mencionarnos que en tiempos del cazonci Zizipandaquare vinieron los mexicanos a Taximaroa y la destruyeron y posteriormente el cazonci mencionado la tornó a poblar de nuevo¹⁷. Hubo otros posteriores encuentros en los cuales Taximaroa jugó un papel protagónico para el imperio tarasco o purépecha como lo menciona Francisco Cervantes de Salazar¹⁸.

Estos sucesos nos hablan de la importancia como fuerte fronterizo que tenía Taximaroa en el imperio purépecha. Por otro lado, el nuevo poblamiento mandado hacer

¹⁴Jerónimo Alcalá. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de mechuacan*. Michoacán, Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p. 524.

¹⁵Roberto López Maya. *Op cit.* p. 91. Las fechas que López Maya refiere en realidad son deducciones que no podemos tomarlas a pie juntillas pero se acercan al momento en el que Taximaroa pasó a formar parte del reino purépecha.

¹⁶Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*, Morelia, Basal editores, 1985, p. 40.

¹⁷Jerónimo Alcalá. *Op. cit.* p. 542.

¹⁸Francisco Cervantes De Salazar. *Crónica de la Nueva España*. México, Porrúa, 1985, p.785-787.

por el cazonci Zizipandaquare en el dicho lugar, nos habla que de Taximaroa adquirirá, desde ese momento, unos rasgos y características de mayor raigambre y población de origen purépecha. De esto deducimos que Taximaroa a la llegada de los hispanos era un pueblo grande y de considerable importancia para el reino purépecha, pues desde él se vigilaba el oriente del señorío.

b) Llegada de los españoles a Taximaroa

Desde 1492 con la llegada de Cristóbal Colón a las islas caribeñas se da la apertura de América hacia el mundo, este primer encuentro propiciará muchos más durante los años siguientes y en diversos puntos de América. Este acontecimiento significará el encuentro violento entre dos culturas, dos mentalidades y dos cosmovisiones totalmente distintas. El punto neurálgico para el territorio mesoamericano en este encuentro con los españoles lo será el arribo de uno de los personajes protagonistas de la conquista: Hernán Cortés. Este hombre junto con sus allegados, realizarán la tercera expedición de conocimiento de la zona después de Juan de Grijalva y Francisco Hernández de Córdoba.

La desobediencia de Cortés al gobernador de Cuba, Diego Velásquez, fue un elemento determinante, y estribó en que Cortés en lugar de solo bordear la costa del Golfo, se internó en tierras mesoamericanas¹⁹. En su avance hacia el centro de México, Cortés se da cuenta de la existencia del poderoso imperio mexica, lo que acrecienta su ambición justificándola con su espíritu y profunda mentalidad religiosa y su afán de evangelizar.

Hacia 1521 después de una sangrienta y desigual batalla cae el imperio mexica y con él, gran parte del territorio dominado por estos²⁰. Una vez dominado uno de los imperios más poderosos de Mesoamerica, Cortés en su afán de búsqueda de riquezas y de

¹⁹ En el capítulo XIX Bernal Díaz del Castillo en su obra nos menciona como Cortés es designado capitán de la tercera expedición y de las instrucciones precisas que Diego Velásquez le hace de no poblar ni adentrarse en tierra firme. Para más información ver: Bernal Díaz del Castillo. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2002, pp. 31-33. Posteriormente en el capítulo LIX de la misma obra se habla de cómo Cortés desobedeciendo las órdenes de Velásquez alienta a sus soldados para internarse para ir a México Tenochtitlan.

²⁰ Las batallas que tuvieron los españoles contra los mexicas y todo lo referente a ello lo narra Bernal Díaz desde el capítulo CXXVI hasta el capítulo CLVIII. Para mayor información ver: Bernal Díaz del Castillo. *Op. Cit.* p. 247-385. El propio Hernán Cortés maneja su propia versión de la conquista como hazaña personal. Para consultar esta versión véanse la segunda y tercera carta-relación de 1520 y 1522 en: Hernán Cortés. *Cartas de Relación*. México, Porrúa, 1993. pp. 31 y ss. Véase también los capítulos CVI a CXVII de la versión de la conquista de López de Gómara en: Francisco López de Gómara. *Historia de la conquista de México*. México, Porrúa, 1988, pp. 147-208.

acceder a la Mar del Sur descubre por medio de sus emisarios la existencia de otro poderoso reino en lo que actualmente es el estado de Michoacán: el imperio tarasco o purépecha. Sobre esto detengámonos brevemente y analicemos su conquista.

En medio de augurios y presagios aparecieron los españoles en tierras michoacanas. La *Relación de Michoacán* y las crónicas de *Beaumont* y *Isidro Felix de Espinosa* nos relatan de los encuentros que se tuvieron. Fueron varias las expediciones de reconocimiento de la zona; en dichos encuentros Taximaroa jugó papel protagónico pues la ruta obligada de los españoles los llevaba al pueblo de nuestro estudio, por ser éste frontera entre los reinos purépecha y mexica.

Una primera noticia de los españoles en Taximaroa y en Michoacán, fue la traída por los emisarios de Moctezuma en busca de ayuda. Los emisarios llegaron a Taximaroa y después de interrogárseles por el cacique fueron despachados a la capital Tzintzuntzan, en donde se entrevistaron con el cazonci *Zuanga*, que de manera incrédula despidió a los susodichos mensajeros mexicas. Dicho sea de paso, los tarascos no brindarán ayuda a los mexicanos por la rivalidad y desconfianza que había²¹ y el cazonci, de este encuentro, será contagiado y morirá tiempo después de viruela; una enfermedad de importación europea.

A la llegada de los españoles, Taximaroa era un pueblo de considerable magnitud y de calidad muy notable entre todos los pueblos del imperio tarasco. Su importancia radicaba en que era el fuerte fronterizo y el cerco desde el cual se vigilaba el territorio de las amenazas mexicas junto con Ucareo y Acámbaro; razón por la cual estaba cercada de trozos muy gruesos de encina cortados a mano. El muro o trinchera tenía dos estados de alto y uno de ancho, y parecía muy antigua aunque constantemente se renovaba²². Estas características hacían de Taximaroa un amplio pueblo, pues tenía una función muy delicada de seguridad del imperio purépecha.

El primer encuentro entre españoles y tarascos ocurrió el 23 de febrero de 1521²³ y el testigo directo lo fue el pueblo de Taximaroa. La *Relación de Michoacán* nos habla acerca de la llegada de un español a Taximaroa en un caballo blanco cuando se celebraba la fiesta del *Porecoraqua* y después de dos días regresó. En su estancia en Taximaroa, el dicho español, fue tratado de muy buena manera. El cazonci por su parte buscando

²¹ Jerónimo Alcalá. *Op. Cit.* p. 651-652.

²² Isidro Felix Espinosa. *Crónica franciscana de Michoacán*, Morelia, Morevallado, 2003, p. 55.

²³ Benedict Warren. *La conquista de Michoacán*, Morelia, FIMAX, 1989, p. 30.

intimidar al español le envió gran parte de sus ejércitos con las caras entiznadas y con sus arcos y flechas²⁴, cosa que después hará Cortés con los propios indígenas.

Beaumont, por su parte, nos habla de varias expediciones. La primera de ellas se da en la que Cortés, después de haber ganado Tenochtitlan solicitó tener nuevas de otras provincias. Para ello envió a un tal Villadiego con algunos indios; pero ni los indios ni Villadiego regresaron. Posteriormente envió a Parrillas el cual a su regreso llevó a Cortés algunos presentes enviados por los taximaroenses y a dos indígenas a los que Cortés trató muy bien y con fines de intimidación los llevó con el ejército y le hizo escaramucear delante de ellos, lo que causó gran impacto y miedo en los naturales²⁵.

Finalmente se habla de otra expedición en la que Cortés envió a un soldado de apellido Montaña y a otros tres castellanos “discretos y valerosos” junto con veinte indios y un intérprete de la lengua mexicana, tarasca y otomí. Las instrucciones eran de conocimiento de la región y de entablar relación amistosa con el rey de esas tierras michoacas. Al cabo de cuatro días llegaron a Taximaroa, donde fueron recibidos por el gobernador y muchos principales de modo muy cordial y posteriormente continuaron su camino rumbo al encuentro con el cazonci²⁶. En suma, podemos hablar de que ésta y las otras dos expediciones prepararon el terreno para la última y decisiva expedición: la de Cristóbal de Olid.

c) La conquista de Taximaroa

En el verano de 1522, a menos de un año de la caída de Tenochtitlan y después de algunas expediciones realizadas, Hernán Cortés decidió enviar un grupo bastante grande de soldados a Michoacán para establecer una colonia española en el reino tarasco. Bernal Díaz menciona que los motivos de esta decisión, era para deshacerse de los soldados descontentos y otorgarles nuevas tierras²⁷. Además de esta razón Cortés se había dado

²⁴Jerónimo Alcalá. *Op.cit.* p. 659.

²⁵El cronista franciscano Pablo Beaumont no menciona los nombres completos de los primeros expedicionarios españoles, ni mucho menos los datos acerca de Parillas y Villadiego, únicamente señala que Cortés para tener noticias de otras provincias “remitió a un soldado que llamaban Villadiego” y posteriormente envió “a otro soldado, dicho Parrillas...” para mayor información véase: Pablo Beaumont. *op.cit.* p. 8.

²⁶Isidro Felix Espinosa. *Op. cit.* pp. 54-55.

²⁷ Díaz del Castillo señala que para “quitar de si todo aquel dominio y enviar a poblar a todas las provincias que le pareció que convenían que se poblasen... a Cristóbal de Olid que fuese a Michoacán”. Para más información, ver: Bernal Díaz. *Op. Cit.* p. 377.

cuenta de que la región michoacana estaba muy cercana a México y había dado señales de tener grandes riquezas.

Para llevar a cabo tal empresa –menciona Benedict Warren- Cortés eligió a uno de sus destacados capitanes, Cristóbal de Olid. Olid, había acompañado a Cortés durante toda la empresa de conquista y había sido nombrado general de una de sus tres divisiones. La expedición se llevó a cabo con doscientos hombres españoles y una infinidad de indígenas que los acompañaban²⁸.

Nuevamente entra en escena Taximaroa en los sucesos de la conquista de Michoacán, pues la *Relación* hace mención de que habían llegado a este lugar doscientos españoles en el verano por la fiesta de *Cahera Conscuaro* el 17 de julio comandados por Cristóbal de Olid. Al darse cuenta de la magnitud de hombres españoles e indígenas, el cazonci temió por su vida. Para tomar las resoluciones que se tenían que tomar, reunió a su consejo, el cual le dijo que se haría como el cazonci dijera. El Cazonci decidió reunir a toda su gente de guerra para repeler a las fuerzas españolas. Finalmente ordenó a su hermano Cuinierángari (Don Pedro) juntar hombres de guerra de Taximaroa y la región y así lo hizo Don Pedro²⁹. A pesar de que en apariencia se vislumbraba una guerra semejante a la de México-Tenochtitlan, una serie de sucesos acaecidos en Taximaroa van a darle un vuelco a los acontecimientos y al desenlace de la conquista militar de Michoacán. Abordemos esto brevemente siguiendo el relato de la *Relación*.

Cuando Cuinierángari se encontraba en los montes con ejércitos armados de Ucareo, Acámbaro, Araró y Tuzantla topó en el camino con un principal llamado Quezehuarape que venía de Taximaroa, éste le dijo que ya estaban todos muertos en Taximaroa. Posteriormente cuando llegó Cuinierángari al dicho pueblo se dio cuenta de que todos los habitantes habían huido. Luego de entrar al pueblo fue apresado por los españoles y los mexicas. Al día siguiente por medio de intérpretes sostuvieron una entrevista Cuinierángari y Cristóbal de Olid³⁰. La dicha entrevista cambiará todo el curso de los hechos que se veían venir. Esta entrevista llevada a cabo en Taximaroa determinará el destino de la conquista y de la caída del imperio tarasco en manos de los españoles.

²⁸Benedict Warren. *Op. Cit* p. 49.

²⁹Jerónimo Alcalá. *Op. cit.* p. 662.

³⁰ Para consultar el contenido de la entrevista llevada a cabo entre Olid y Cuinierángari, véase: *Ídem*.

En la entrevista, encontramos en la actitud de *Cuinierángari* el temor, el recelo, la duda mismas actitudes que encontraremos en el *cazonci* posteriormente. El indígena además presenta sus argumentos buscando agradar y no agredir al español. Por su parte Olid presenta una personalidad avasalladora, perspicaz, amenazante lo cual atemoriza no poco al indígena; tanto así que después de esta entrevista *Cuinierángari* será el encargado de hacer romper las filas de resistencia y dar paso sin obstáculo alguno al español hasta la gran capital purépecha Tzintzuntzan.

Otro elemento que causará confusión y reconcomio a *Cuinierángari* y a los demás indígenas que venían con él fue la celebración de la misa. Se menciona en la *Relación de Michoacán*, el conquistador Olid pidió que se celebrara en Taximaroa, una misa después de su encuentro con el emisario del Cazonci. Cuando el clérigo que presidía la eucaristía levantó el cáliz en el momento de la consagración, *Cuinierángari* pensó que ese acto se trataba de un rito de adivinación y empezó a temer pues los españoles sabrían que se les quería dar guerra³¹. Debido a este suceso, *Cuinierángari* no se atrevió a apereibir a los demás ejércitos que se encontraban en escondidos en los montes aledaños por temor a ser descubierto.

Llegados a Tzintzuntzan los españoles se establecieron en la ciudad y después de varios meses que permanecieron, tiraron la piedra de los sacrificios y saquearon todo el oro que pudieron y regresaron a México ante la mirada expectante de la gente que se interrogaba ¿por qué nuestros dioses no se enojan? ¿Por qué no los castigan?³² Esta impotencia popular de las gentes nos habla de la caída no solo de un imperio sino el inicio de la caída de toda una cultura para dar paso a otra. Con la conquista de Michoacán todos los pueblos subyugados (incluyendo Taximaroa) pasaron a la tutela de los españoles. Esto hacía 1522. Aunque la conquista particular de Taximaroa ya se había llevado a cabo desde la llegada de las tropas de Olid a la zona, tiempo atrás.

³¹ *Ibíd.* p. 663.

³² Cita de la *Relación de Michoacán* hecha por: Benedict Warren. *Op. Cit* p 59.

3. SITUACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE TAXIMAROA EN EL SIGLO XVII

Con la irrupción española en el Nuevo Mundo vinieron también nuevas formas de organizar la realidad tanto política como socialmente. Para el siglo XVII los pueblos subyugados y en nuestro caso de estudio la parroquia de Taximaroa, ya se encontraba sumamente adherida a la nueva organización. La sociedad como ente colectivo debía obedecer a ciertas normas y comportamientos y llevar a cabo su vida cotidiana inmersa en una realidad política y social que le había sido impuesta por el español. La religiosidad como parte de la vida ordinaria, debemos verla asimilada a la realidad circundante para poderla caracterizar. En razón de esto es importante ver los principales elementos de la organización política y social que imperaba en Taximaroa: la encomienda, el gobierno, la economía, la población y la organización de la sociedad en el siglo XVII.

a) La encomienda de Taximaroa

Una vez llevada a cabo la conquista de Michoacán se procedió a la distribución de los territorios entre los españoles conquistadores y algunos funcionarios del Rey por medio de las encomiendas. La Encomienda era una institución española puesta a prueba por primera vez en las Antillas en los primeros años de la colonización española de América, cuya finalidad era otorgar una merced de tierra por parte del Rey a alguna persona con tal de que ésta adoctrinara a los naturales del dicho territorio, a cambio de ello el encomendero recibiría tributo de los indios cuyo destino serían las arcas reales. Sin embargo dicha dinámica fue degradándose al poco tiempo, a tal grado que las ambiciones de los encomenderos la convirtieron en una forma de explotación de los indígenas³³.

Para la correcta distribución de las encomiendas, Hernán Cortés mandó a Antonio de Carvajal realizar una inspección del territorio michoacano conquistado, y en base a esa información, repartir las encomiendas entre sus allegados y los oficiales reales³⁴. En 1524

³³ Silvio Zavala. *La encomienda indiana*. México, Porrúa, 1973, pp. 13-15. Citado por Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 59. Para profundizar en el tema de los litigios de las encomiendas y repartimiento de indios véase: Pilar Gonzalbo Aizpuru. “paideia cristiana o educación elitista: Un dilema en la Nueva España del siglo XVI” en: *Historia Mexicana* N. 131, Vol. XXXIII, Num. 3, México, El Colegio de México, Enero-Marzo 1984, p. 197-200. Alejandra Moreno Toscano. “El siglo de la conquista” en: *Historia general de México*, Tomo I, México, Colegio de México, 1998, p. 339-340; 353-355.

³⁴ *Ídem*

Taximaroa convertida de Encomienda fue cedida al Factor Real Gonzalo de Salazar³⁵ que entre vaivenes administrativos con la salida de Cortés a las Hibueras, le fue ratificada por Nuño de Guzmán y lo demás miembros de la Primera Audiencia en 1529, después de haber pertenecido a Diego López Pacheco y al mismo Hernán Cortés³⁶.

La vasta extensión que comprendía la encomienda de Taximaroa inicialmente colindaba por la parte poniente con Urapeo (Irapeo), al oeste con Ozuma (Otzumatlan) por el sur colindaba con los montes Hurisi y Tarecuato, Aremahuato e Ipucuato (Pucuato); por el oriente llegaba hasta Yanicuahuato, el monte de Copandaro y Apundaparavieu; finalmente por el norte abaracaba hasta los llanos de Tepetongo. Dentro del territorio de la encomienda quedaban Taximaroa como cabecera Chapatuato, Guanimoro, Turundeo, Tuxpan, Yungapeo (Jungapeo), Coporo, Timbineo, Puimuro, Cirahuato y San Miguel de Moro³⁷.

La encomienda continuó en poder de la familia Salazar durante mucho tiempo ya que Gonzalo Salazar la traspasó a su hijo Juan Velásquez de Salazar en 1553³⁸ y éste al fallecer en 1612 a su esposa María de Urdiñola³⁹. Hacia 1622 se tiene noticia de que la encomienda le pertenecía a don Joseph Magallon y hacia el final de nuestro periodo de estudio fungía como encomendero Manuel Orozco y Cervantes (1667)⁴⁰.

En general la encomienda de Taximaroa tuvo larga vida como medio de organización y subsistencia de los españoles conquistadores manteniendo algunas prerrogativas sobre los naturales y las tierras de la región como por ejemplo coaccionarlos para que pagaran a los ministros de doctrina (franciscanos) una determinada cantidad para el sostenimiento del culto y los ministros⁴¹. Se ignora que tan buena relación se haya tenido entre los frailes y los encomenderos pero infiriendo de las obligaciones iniciales de los

³⁵ Para mayor información consúltese: *Ídem*. Benedict. Warren. *Op. cit.* p. 133-134.

³⁶ Benedict Warren. *Op. Cit.* p. 238. Alonso Pérez Escutia. *Op. cit.* p. 60.

³⁷ Pablo Beaumont. *Op. Cit.* p. 302-303 citado por: Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 60. y Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 36.

³⁸ Roberto López Maya menciona que la muerte de Gonzalo Salazar le sucede su hijo Juan Velásquez de Salazar en 1540. Alonso Pérez menciona Velásquez Salazar le sucede a su padre en la encomienda en 1553 como ya se refirió arriba. Nosotros nos quedamos con la opinión del segundo autor debido a que su investigación es posterior y cita los estudios más recientes sobre el tema.

López Maya, además cita que cuando tomó posesión de la encomienda de Taximaroa ésta incluía indios y tierras de Cuitareo, Queréndaro, Cataracuaro, Huarirapeo y la propia Taximaroa dando un total de 2559 indios. Para más información véase: Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 109.

³⁹ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 61. Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 110.

⁴⁰ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 61.

⁴¹ *Ídem*.

encomenderos se puede decir que éstos en cierta forma impulsaron la cristianización – apoyando económicamente a los frailes franciscanos- y por tanto a la religiosidad de los habitantes de la comarca de Taximaroa.

Sobre esto existe un acontecimiento que nos habla del posible impulso que los encomenderos daban a la religiosidad cristiana del entorno. Moisés Guzmán citando la crónica de Alonso de la Rea menciona que en 1543 el encomendero de Taximaroa Juan Velásquez de Salazar trajo desde España para su devoción particular una imagen de la Virgen María y que cuando la mula que la cargaba pasó por el pueblo de Tzitácuaro se salió de entre las otras y se fue derecho a la puerta de la Iglesia donde “hizo pie” y no se movió de ahí ni a base golpes, por lo cual Juan Velásquez decidió que ahí se le erigiera un altar para su veneración, esta imagen tomará el nombre de Nuestra Señora de los Remedios⁴² quedándose en Tzitácuaro y no en Taximaroa, cuyo destino se había planeado inicialmente.

b) Gobierno y economía

Por lo que se refiere al gobierno Taximaroa debido a su importancia en cuanto a población indígena fue constituido desde los primeros años después de la conquista como República de indios y tuvo un gobierno autónomo⁴³. Las repúblicas de indios era un sistema de gobierno que emulaba a los municipios españoles, con derechos comunales de la tierra, gobierno propio y la responsabilidad colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra. Cada República de indios comprendía varios poblados así como de tierra de cultivo y monte⁴⁴.

En un documento del obispado de Michoacán que se presume data de la época de la gestión del obispo Francisco Rivera (1630-1637), se habla de Taximaroa como cabecera con cuatro pueblos sujetos: San Pedro, San Lucas, Cuitareo y San Lorenzo⁴⁵. Dentro de lo que nos comenta Pedro Carrasco encontramos que la sede principal o cabecera se

⁴² Alonso de la Rea. *Crónica de la orden de N. S. P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 167. citado por: Moisés Guzmán *Nuestra Señora de los Remedios*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999, p. 24.

⁴³ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 83.

⁴⁴ Para profundizar sobre el tema de repúblicas de indios se puede consultar: Pedro Carrasco. “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en: *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1991, p. 4-5.

⁴⁵ *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII*, Nota preliminar de Ramón López Lara, Morelia, FIMAX, 1973, p. 150.

subdividía frecuentemente en barrios y era la residencia del cacique⁴⁶. Taximaroa ya desde mediados del siglo XVI tenía traza urbana y estaba dividido en cinco cabeceras, una principal y otras cuatro llamadas: Caerio, Xaratangao, Cuzceo y Banio⁴⁷. Esta organización fue producto de las políticas de congregación que veremos en el siguiente punto.

La república de indios tenía además estancias o labores. Taximaroa hacia la década de los treinta del siglo XVII tenía sujetas numerosas de estas unidades, entre ellas encontramos la Labor de San Pedro, la estancia de Elena Arias, la de San Gerónimo, la labor de Don Gerónimo Padilla, la de Juan de León, la labor de Pedro Pérez de Garfias, el rancho de Juan Pérez y la labor de Pedro López Dávila. En el valle de Jaripeo encontramos dos labores de Don Gerónimo Padilla –una a renta-, la labor de Antonio del Castillo, la de Andrés del Castillo, otras dos de Esteban de la Fuente, la de Juan de León, la de Pedraza y la de Diego de Ribera. Se menciona que los dichos pueblos, estancias y labores las separaba una legua de distancia aproximadamente⁴⁸.

Algunos de los caciques que tuvo Taximaroa quedaron registrados en la obra de Pablo Beaumont y fueron Gonzalo Cuini, Martín Bicha, Don Mateo de Chapatuato, Andrés Chifuni entre otros⁴⁹. Hacia 1594 figuraba como gobernador de Taximaroa don Francisco de los Ángeles⁵⁰ y en 1596 Diego Yre tenía el nombramiento de gobernador al momento de la fundación de la cofradía del Santísimo Sacramento⁵¹. En lo que se refiere a la administración civil y judicial españolas, al inicio del siglo XVII Taximaroa pasó a formar parte del corregimiento de Maravatío y posteriormente llegó a ser sede del magistrado⁵².

Sobre la economía en Taximaroa durante el siglo XVII Alonso Pérez Escutia menciona que el principal motor de la economía de la Taximaroa del siglo XVII lo será la agricultura y la ganadería principalmente aunque el comercio también fue importante⁵³. En el informe mandado hacer por el obispo Francisco Rivera podemos darnos cuenta de la producción económica tanto de ganado como de la agricultura de nuestro espacio de

⁴⁶ Pedro Carrasco. *Op. Cit.* p. 4.

⁴⁷ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 72. Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 105.

⁴⁸ *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII. Op. Cit.* p. 150-152.

⁴⁹ Pablo Beaumont. *Op. Cit.* p. 300.

⁵⁰ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 85.

⁵¹ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596

⁵² Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 85.

⁵³ *Ibíd.* p. 121; 125.

estudio. En el hospital de Taximaroa, por ejemplo, tiene “tres sitios propios de estancia en renta del que le pagan cincuenta pesos cada año y tiene veinte yeguas mansas y un molino”⁵⁴.

De las labores y estancias adscritas a Taximaroa que se mencionaron atrás encontramos que, por ejemplo, en la Labor de San Pedro se recogían 200 fanegas de maíz, 30 yeguas rejegas y hierra diez crías. Por su parte la estancia de Elena Arias y su hijo Juan Pérez tenía 100 vacas, docena y media de yeguas rejegas, 30 becerros, 5 potros y 200 fanegas de maíz. En el valle de Jaripeo sobresalió la producción del trigo ya que en todas las estancias del mencionado valle solo se cosechaba este producto y se criaban el mismo tipo de ganado que en las demás estancias de Taximaroa. A sí como estos ejemplos cada una de las estancias y labores recogían una cantidad considerable de productos agrícolas – trigo y maíz en su mayoría- y ganaderos – ganado equino y vacuno-⁵⁵. El informe referido no menciona a los que tenían porciones de tierra o propiedades comunales ni sus productos. Las fincas eran trabajadas generalmente, menciona Pérez Escutia, bajo el cuidado de los propietarios y algunas veces eran explotadas en calidad de arrendamiento a un grupo de campesinos⁵⁶.

Las cuentas de los diezmos también muestran el tipo y cantidad de producción que se hacía en Taximaroa, así por ejemplo en 1665 los propietarios de la hacienda de San Nicolás del Monte pagaron 80 fanegas de maíz, Don Alonso Sayas y Lira, dueño de tierras en el valle de Jacuaro, contribuyó con 15 cargas de trigo, 60 fanegas de maíz 2 potros y 2 becerros, el Lic. Joseph Barahona y Padilla de una fracción de la hacienda de Jaripeo pagó 8 cargas de trigo, 200 fanegas de maíz, y tres becerros⁵⁷. Con estos es suficiente para demostrar que la principal actividad económica desarrollada durante nuestro periodo de estudio fue la ganadería –caballar y vacuna- y la agricultura –trigo y maíz-.

En cuanto a la actividad comercial, Pérez Escutia menciona que los productos salidos de la ganadería y la agricultura se vendían en la zona minera de Tlalpujahua y México principalmente⁵⁸.

⁵⁴ *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII Op. Cit.* p. 150.

⁵⁵ Para ver todo el registro de producción de las distintas labores y estancias anexas a Taximaroa consúltese: *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Op. Cit.* p. 150-152.

⁵⁶ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 122.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 123.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 125.

c) Población

Para mayor comprensión del aspecto demográfico es necesario observar dos fenómenos del siglo XVI que afectarán de manera directa el balance poblacional del pueblo de Taximaroa en el siglo XVII: el primero es la congregación de pueblos y el segundo la gran mortandad y disminución poblacional causada por las epidemias importadas de Europa.

La congregación de pueblos, de acuerdo a la definición de Peter Gerhard, es la política de concentración de la población indígena rural en pueblos planeados⁵⁹. Anterior a la conquista la población indígena se encontraba dispersa cada una en sus campos, en habitaciones individuales o en el mejor de los casos en lugares que consistían apenas de unas cuantas casas⁶⁰. Los centros ceremoniales que cohesionaban a la población dispersa eran visitados solo en días de fiesta o con motivo de mercado⁶¹.

Ante tal realidad se hacía necesaria la concentración o congregación de pueblos con el objetivo doble de facilitar la evangelización de los naturales y que la población indígena produjera en modo cuantioso bienes y servicios para el español⁶². De acuerdo al estudio hecho por Gerhard hubo dos periodos de congregación de indios. El primero corresponde a los años cincuentas y sesentas del siglo XVI con el periodo de los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco y el segundo a finales del siglo XVI y principios del XVII⁶³.

En Taximaroa, de acuerdo a lo dicho por Pérez Escutia, la congregación se inicio aproximadamente en 1550 por parte de los misioneros evangelizadores, sin embargo al tratar de trasladar a la población nativa al pueblo de Taximaroa, surgieron problemas entre los naturales. Al final los frailes tuvieron que conformarse con la creación de un círculo de

⁵⁹ Peter Gerhard dedica todo un estudio para profundizar en el fenómeno de la congregación de pueblos indígenas. Para más información véase la siguiente bibliografía: Peter Gerhard. "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en: *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1991, p. 30. José Gutiérrez Casillas. *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, p. 89-90. Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Paideia cristiana..." *op. Cit.* p. 195-196. Lino Gómez Canedo. *Evangelización y conquista*, México, Porrúa, 1988, p. 107-112.

⁶⁰ Peter Gerhard. *Op. Cit.* p. 30. Robert Ricard. *La conquista espiritual de México* (Séptima edición), México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 231-232.

⁶¹ Ricardo León Alanís. *Evangelización y Consolidación de la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, 1993, (Tesis para obtener el grado de licenciatura) p. 263.

⁶² Julio Jiménez Rueda. *Historia de la cultura en México. El virreinato*, México, Edit. Cultura T.G., 1960, p. 52-53. Peter Gerhard. *Op. Cit.* p. 32. Ricardo León Alanís. *op. Cit.* p. 163.

⁶³ Peter Gerhard. *Op. Cit.* p. 30-34.

pueblos sujetos a un centro parroquial que tendría como sede el templo y convento de Taximaroa⁶⁴.

Ya para la segunda oleada de congregaciones(hacia 1598), se nombró como juez demarcador y responsable de la congregación de los pueblos sujetos a Taximaroa a Martín Cerón de Saavedra, el cual realizó actividades meramente formales y se dedicó básicamente a demarcar las principales calles de la población y declarar al pueblo de Taximaroa como cabecera de congregación⁶⁵ pues desde 1586 el pueblo de Taximaroa, gracias a la labor de los frailes franciscanos se había convertido en un pueblo con traza urbana, vistoso y de gran vecindad de indios tarascos, algunos otomíes y otros matzaguas. Había en el pueblo una hermosa fuente en la plaza y un convento bajo la advocación de San José que estaba ya acabado con su claustro, dormitorios e iglesia. En aquel convento moraban dos religiosos (franciscanos) quienes eran encargados de velar por la doctrina y religiosidad de aquel pueblo⁶⁶.

Como parte de los planes de congregación de los pueblos estaba el crear entidades al estilo español con casas muy próximas, calles alineadas centradas en una plaza rodeada por una Iglesia y edificios públicos⁶⁷. En Taximaroa como parte de la congregación de los pueblos de indios se dividió la población en cabeceras y barrios. Ya para mediados del siglo XVI, y seguramente como producto de la primera oleada de congregaciones de pueblos Taximaroa estaba compuesta por cinco cabeceras: la cabecera principal estaba integrada por tres barrios en los cuales habitaban 39 familias compuestas por 1080 individuos. Otra de las cabeceras se llamaba Caerio contaba con once familias conformadas por 336 gentes. La cabecera de Xaratangao tenía solo un barrio poblado por 351 individuos repartidos en 16 familias. Cuzceo contaba con seis familias formadas por 252 personas. Para finalizar la cabecera de Banio estaba compuesta por cuatro barrios, en los que había 36 familias de un total de 532 personas⁶⁸. En total de 108 familias compuestas por 2551 individuos –sin tomar en cuenta los demás pueblos subordinados a Taximaroa-.

⁶⁴ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 72-73.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 78-79. Pérez Escutia cita a López Maya p. 206-207, para mencionar que esta demarcación de las calles fue en el mes de noviembre del año citado arriba y probablemente esta sea la causa que justifique la fiesta pagano-religiosa que se hace cada año.

⁶⁶ Antonio de Ciudad Real. *op. Cit.* p. 67-68.

⁶⁷ Robert Ricard. *Op. cit.* p. p. 237.

⁶⁸ Francisco Del Paso y Troncoso. *Papeles de la Nueva España*. Madrid, Tipografía sucesores de Rivadeneyra, 1905, citado por: Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 72.

La gran mortandad causada por las múltiples enfermedades traídas de Europa es el segundo elemento que analizaremos y que tiene vital importancia en el proceso de decrecimiento demográfico con el que Taximaroa iniciará el siglo XVII aunque no es el único elemento de despoblación⁶⁹.

Desde principios del siglo XVI, con la conquista española, llegó una multiplicidad de enfermedades; de entre las más importantes están la viruela y el tabardillo. Diversos autores coinciden en señalar que hubo dos periodos trágicos en los que las epidemias causaron más estragos entre la población nativa obviando el de 1521. El primer periodo lo fue entre 1545 a 1550 y el segundo alrededor del año de 1576⁷⁰. Para el caso de Taximaroa encontramos una estadística interesante acerca del decrecimiento que provocó la segunda oleada epidemiológica de tifus o tabardillo, ya que la población reportará un descenso de 4,145 personas entre los años de 1568 en que se reportaron 8,455 habitantes y 1595 que solo quedaron 4,310 de ellos⁷¹.

Al entrar el siglo XVII la población de Taximaroa, numerosa en los primeros años de la conquista, seguirá decayendo en forma tan estrepitosa que un informe de 1619 reporta a solamente 300 vecinos en la población de Taximaroa, 10 o 12 en San Pedro y unas 60 personas viviendo en las labores que había a la redonda incluyendo negros, indios y mulatos solteros y casados⁷². El informe del obispo Francisco Rivera (1630-1637) habla que en Taximaroa no existían más de 50 vecinos y sus principales poblados registraban un promedio de 20⁷³, dando un total de 120 vecinos en toda la comarca. Finalmente en la

⁶⁹ Carlos Assadourian citando a Fray Toribio de Benavente “Motolinia” menciona que además de las terribles epidemias, otros aspectos de la despoblación fueron, el desorden de la guerra, las hambrunas, el régimen de explotación de los indígenas por parte de los europeos etc. Para más información Véase: Carlos Sempat Assadourian. “La despoblación indígena en el Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, en: *Historia Mexicana* N. 151, Vol. XXXVIII, Num. 3, México, El Colegio de México, Enero-Marzo 1989, p. 420-421.

⁷⁰ Los siguientes autores abordan el tema de las epidemias e incluyen datos estadísticos de despoblación inclusive. Para más información consúltense: Rodolfo Pastor. “Integración del sistema colonial”, en: *Historia general de Michoacán* (Vol. II), Morelia, GEM-IMC, 1989, p. 142. Pilar Gonzalbo Aizpuru. “paideia cristiana” *Op. Cit.* p. 196-197. Andrés Lira y Luis Muro. “El siglo de la integración”, en: *Historia general de México*, México, Colegio de México, 1998, p. 386-387. José Bravo Ugarte. *Historia Sucinta de Michoacán*, Morelia, Morevallado, 1993, p. 265. Alejandra Moreno Toscano. *Op. Cit.* p. 350. Georges Baudot. *La vida cotidiana en la América española. Tiempo de Felipe II siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 89.

⁷¹ Sherburne Cook y Woodrow Borah. *Ensayos sobre historia de la historia de la población. México y California*. México, Siglo XXI, 1980, p. 83-84.

⁷² Alberto Carrillo Cazares. *Padrones y partidos del obispado de Michoacán*. Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán-Colegio de Michoacán, 1996, p. 250.

⁷³ *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Op. Cit.* p. 150.

descripción del deán García de Ávalos en 1640 se decía que “el convento de Taximaroa, pueblo de pocos indios y algunos españoles, es bueno y mejor su iglesia”⁷⁴.

El cronista franciscano Alonso De la Rea pinta la realidad de la despoblación con palabras muy representativas diciendo que:

*“No puedo dejar de lamentar el sentimiento que veo en esta miserable provincia (la de Michoacán), llorando a sus difuntos tan en común como si Herodes, Nerón, Otón o Vitelio la hubieran encontrado y acabado en un día que si (Dios no lo permita) suceden otras dos o tres pestes como cualquiera de las pasadas, hemos de preguntar como eran los indios, su color, traje y tratamiento como lo hacen hoy en las islas de Santo Domingo”.*⁷⁵

Para finales del siglo XVII, se empieza a registrar una recuperación poblacional en Taximaroa y en general en toda la Nueva España⁷⁶. En una descripción hecha en 1680 se da cuenta de 942 indígenas, 108 españoles, 92 mestizos, 8 negros y 93 mulatos dando un total de 1,243 habitantes⁷⁷. A pesar de esta recuperación demográfica nunca se alcanzó en el siglo XVII la densidad que se tenía en la parroquia a la llegada de los españoles.

d) Organización de la sociedad

Una vez analizada la población es de importancia suma, hablar de cómo ésta estaba organizada, para entender el correcto funcionamiento de los hombres dentro de la sociedad en la que viven.

Dentro de las costumbres de España, dirá Cayetano Reyes, se reconocía un orden social dentro del Estado monárquico constituido de dos partes: el rey y sus vasallos. El rey y su familia eran considerados la cúspide y el resto siendo vasallos conformaban la base de la pirámide social. Sin embargo dentro del grupo de los vasallos existía una serie de subgrupos organizados y jerarquizados⁷⁸. Una vez que se lleva a cabo la conquista de los territorios americanos, la sociedad se fue conformando a la usanza española pero con algunas características particulares.

⁷⁴ Alberto Carrillo Cazares. “padrones y partidos...” *Op. Cit.* p. 250.

⁷⁵ Alonso de la Rea. *Op. Cit.* p. 160.

⁷⁶ Carlos Sempat Assadourian. *Op. Cit.* p. 441.

⁷⁷ Alberto Carrillo Cazares. “padrones y partidos...” *Op. Cit.* p. 18-19.

⁷⁸ Cayetano Reyes Morales. . “Un día de clases en la época colonial”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 20, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Otoño 1982, p. 9.

La organización social de los vasallos se daba de acuerdo a tres elementos, según lo menciona Jorge Eduardo Traslosheros, y son: la sangre, la legitimidad del nacimiento y la asignación a una determinada corporación⁷⁹. De acuerdo al primer elemento se conformaron las Repúblicas de indios y la de españoles, éstas influidas por las políticas de segregación dadas por la Corona y por algunas órdenes religiosas⁸⁰. La calidad de la sangre era un elemento que ubicaba a los individuos dentro de un grupo. Los había de sangre limpia, españoles e indígenas y los de naturaleza pecaminosa que eran los mestizos y las castas. Los negros aun siendo de sangre limpia no tenían valoración social por su condición de esclavos. El segundo elemento de distinción social era el pertenecer a los hijos ilegítimos lo cual creaba a este grupo un enorme lastre, duro de llevar equivalente a una muerte civil. En este grupo cabían los de sangre mezclada. Finalmente el tercer elemento era el hecho de pertenecer a una corporación, la cual daba o quitaba privilegios ante el rey dependiendo de los fueros⁸¹, entre estas agrupaciones encontramos a las cofradías, las cuales abordaremos más adelante.

Antes de abordar brevemente cada uno de los grupos sociales en particular y su situación señalemos, como lo menciona Traslosheros, que la sociedad de acuerdo a los elementos distintivos anteriores, se organizaba generalmente por estamentos con un complejo e inédito sistema de estratificación⁸².

Haciendo un breve repaso por la condición de cada uno de los grupos o estamentos sociales encontramos que a la cabeza se encontraba el español venido de la península, el cual gozaba de un sinnúmero de privilegios tales como el ocupar altos cargos en la administración y el gobierno y acceder hasta donde quisiera. Sin embargo, pese a lo que

⁷⁹ Jorge E. Traslosheros H. "Estratificación social en el reino de la Nueva España siglo XVII", en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 59, Vol. XV, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Verano 1994, pp. 47-78.

⁸⁰ Para profundizar en el tema véase a: Eva Alexandra Uchmany. "El mestizaje en el siglo XVI novohispano", en: *Historia Mexicana* N. 145, Vol. XXXVII, Num. 1, México, El Colegio de México, Julio-Septiembre 1987, pp. 32-33. y José María Kobayashi. "Dos empresas educativas en el México del siglo XVI", en, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 9, Vol III, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Invierno 1982, p. 31.

⁸¹ Para profundizar en el estudio de la organización de la sociedad novohispana y su estratificación ver: Jorge E. Traslosheros H. "Estratificación social en el reino de la Nueva España siglo XVII" *op. Cit.* p. 48-62.

⁸² Los estamentos son entendidos, de acuerdo a Andrés Lira como, las entidades en donde las personas determinan su situación de acuerdo al nacimiento y la pertenencia a grupos preestablecidos rechazando cambios y gente advenediza. La definición de este autor es citada por: Jorge E. Traslosheros H. "Estratificación social en el reino de la Nueva España siglo XVII" *op. Cit.* p. 62. Traslosheros de su estudio de la sociedad se apega a lo que concluye Jonathan Israel de que la sociedad novohispana es "una de las más diversificadas y complicadas que hasta entonces hubiera existido en el mundo.

aparenta el español no fue un estamento homogéneo, sino que al entrar en el siglo XVII se podían ver españoles de distintos lugares de España y con intereses totalmente opuestos, había por ejemplo la clase colonial aristócrata y también pequeños propietarios españoles que vivían en pueblos y aldeas dedicados a la agricultura y a la ganadería como fue el caso de los españoles ubicados en la comarca de Taximaroa⁸³. Al decir que el español gozaba de privilegios y estaba a la cabeza no debe obviarse que este era un fenómeno generalizado ya que hubo españoles –sobre todo los llegados en el siglo XVII- que al no encontrar sitio donde colocarse, vivieron en la mendicidad y holgazanería⁸⁴.

En Taximaroa encontramos entre los años de 1630-1637, que el grupo español era dueño de las estancias y labores de la región como ya se mencionó en el apartado de gobierno y economía. En el libro de bautismos de indios y españoles entre 1640-1650 se bautizaron 77 personas en calidad de españoles⁸⁵. Ya a fines del siglo XVII se registran en el censo mandado hacer por el obispo Aguiar y Seixas 108 españoles⁸⁶.

Los indígenas, por su parte eran el grupo vasallo libre y como conquistados tenían que pagar cierto tributo a las autoridades españolas. Eran considerados por encima de los negros y los mulatos, inclusive de los mestizos, debido a la pureza de su sangre⁸⁷. El indígena, al ser visto como neófito (desde una visión religiosa), se le procuró cuidado y protección y por ende se buscó su congregación alejada de la influencia española⁸⁸. Gracias a esta política, Taximaroa debido a la multitud de indios que resguardaba (8,455 en 1568 y 942 en 1680⁸⁹), quedó suscrita como una república de indios⁹⁰.

El grupo indígena segregado en repúblicas tenían en su interior todo un orden jerárquico de nobles y macehuales o plebeyos y este orden pudo conservarse aunque

⁸³ C. Haring. *El imperio español en América*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 282.

⁸⁴ Para ahondar en el tema de los españoles como grupo social puede consultarse: José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 143-144. C. Haring. *Op. Cit.* p. 280-283. Jorge Traslosheros. “estratificación social...” *op. Cit.* p. 51-53. Irving Leonard. *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 67-69. Georges Baudot. *Op. Cit.* p. 109-115. Andrés Lira y Luis Muro. *Op. Cit.* p. 389-390.

⁸⁵ Archivo Parroquial de San José de Ciudad Hidalgo (en adelante: APSJCH) Libro de bautismos de indios de 1611-1636 folios 52v-66. Este libro contiene bautismos de españoles a partir de 1639 y hasta 1656.

⁸⁶ Alberto Carrillo Cazares. “padrones y partidos...” *Op. Cit.* p. 19.

⁸⁷ C. Haring. *Op. Cit.* p. 284.

⁸⁸ Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y la vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 65-66. Jorge E. Tralosheros. “Estratificación social en el reino de la Nueva España siglo XVII” *op. Cit.* p. 48.

⁸⁹ Datos obtenidos de: Sherburne Cook y Woodrow Borah. *op. cit.* p. 84 y Alberto Carrillo Cazares. “padrones y partidos...” *Op. Cit.* p. 19.

⁹⁰ Para ver la densidad de la población indígena en Taximaroa, consúltase el apartado de población de esta investigación.

decadente en el siglo XVII. Tenían sus propios gobernantes elegidos por los mismos indígenas y estos puestos eran rotativos⁹¹. En cuanto a lo económico, el grupo indígena al ser el grupo mayoritario generalmente, fue la mano de obra de las empresas españolas y de las construcciones pías. En pocas palabras, estaba muy propenso a toda clase de vejaciones y explotación por parte de los caciques, corregidores y sacerdotes⁹².

A pesar de las políticas de segregación de indios y españoles, el fenómeno del mestizaje, es decir, el nacimiento de nuevas gentes mezcla entre español e indígena u otra raza, se dio desde el siglo XVI⁹³. Los mestizos en un principio no conformaron un tercer estrato o estamento como tal, sino que se asimilaron a españoles o a indígenas y adoptaron su modo de vida. Para el siglo XVII cuando la presencia mestiza ya fue mayor, llegó a constituirse como un elemento cuantioso después de la población india⁹⁴. Administrativamente los mestizos fueron quedando en una ambivalencia y fueron vistos como un problema social ya que éstos se encontraban desarraigados y eran la mayoría de las veces, hijos ilegítimos entre las indias y los españoles que se negaban a reconocerlos, sin olvidar que por su condición de sangre mezclada quedaban degradados dentro del aparato jurídico⁹⁵. Situación semejante la referimos para los mulatos cuando éstos eran libres. Aunque seguramente la presencia mestiza se dio desde el siglo XVI en Taximaroa, encontramos registro de mestizos y otras mezclas hasta fines del XVII con una presencia importante. Así en 1680 había 92 mestizos y 93 mulatos y en 1683 en el libro de bautismos de castas de la parroquia de San José encontramos 160 mestizos y 38 mulatos en 1683⁹⁶.

Hasta el fondo de la escala social estaban los negros en calidad de esclavos que llegaron a la América española en mayor número en el periodo de 1580-1640⁹⁷. Taximaroa no estuvo exento de la presencia de tales esclavos, en 1680, -año en el que encontramos

⁹¹ Varios autores consultados abordan la temática de la organización social entre los indígenas. Para mayor información véase: Pedro Carrasco. *Op. Cit.* p.6-8. Jorge Traslosheros. "Estratificación social..." *op. Cit.* p. 50. C Haring. *Op. Cit.* p. 284-285. Jonathan I. Israel. *Op. cit.* p. 51-52.

⁹² C. Haring. *Op. Cit.* p. 285. Jonathan Israel. *Op. Cit.* p. 35-37; 52-53.

⁹³ Eva Alexandra Uchmany. *Op. Cit.* p. 33. Georges Baudot. *Op. Cit.* p. 98-101.

⁹⁴ Jonathan Israel. *Op. Cit.* p. 69-71.

⁹⁵ Además de desarraigados los mestizos fueron considerados de sangre vil, vagos, inestables, licenciosos, sin república etc. Para ahondar en el tema puede verse a: Eva Alexandra Uchmany. *Op. Cit.* p. 29-31; 41, Jonathan Israel. *Op. Cit.* p. 68-73, Jorge E. Traslosheros. "Estratificación social..." *op. Cit.* p. 50-54, C. Haring. *Op. Cit.* p. 286-287; 300-301.

⁹⁶ Fuentes: Alberto Carrillo Cazares. "padrones y partidos..." *Op. Cit.* p. 19. Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 133.

⁹⁷ Jonathan Israel. *Op. Cit.* p. 75. Irving Leonard. *Op. cit.* p. 79-81. Andrés Lira y Luis Muro. *Op. cit.* p. 391

registro de la población en general- se registran 8 negros en la zona. En cuanto a su *modus vivendi*, Israel comenta que socialmente no tenían más relación que con su amo y el contacto con el indígena era nulo. El español o el dueño del esclavo negro por lo general lo apreciaba y le daba un trato mejor que el que pudo haberle dado un holandés, francés o inglés, además de que podía comprar su libertad o la de los suyos a precio de mercado. Sus tareas eran especializadas tales como dirigir la explotación de los indígenas. El solo hecho de tener como propiedad un esclavo negro le representaba prestigio y solvencia económica al español⁹⁸.

Una vez hecho el recorrido sobre cada uno de los grupos sociales, hemos de concluir con las palabras de Irving Leonard, el cual, caracteriza a la sociedad novohispana como “caleidoscópica” en la que confluyeron las gentes de tres continentes y formaron un sin fin de subgrupos regidos por una “pigmentocracia”⁹⁹ en la que de acuerdo a la cercanía al color blanco o a la pureza de sangre, a si serían las posibilidades de ascender en una escala social rígidamente estamental y cerrada. Al interior de la Iglesia y en la misma religiosidad existieron estas diferenciaciones sociales marcadas. Ejemplo claro lo encontramos en los libros tanto de matrimonios como de bautismos en los que hace la distinción entre españoles, indios y castas.

Una caracterización social general de Taximaroa en el siglo XVII, de acuerdo a lo dicho en este punto sería, que era un pueblo venido a menos en cuanto a su población indígena pero ésta todavía mayoritaria. Con poca pero significativa presencia estaba el grupo español en calidad de grupo dominante. Los grupos mestizos y mulatos aún estaban desarraigados y en proceso de estabilización. Dicha sociedad taximaroense será la agente de las distintas prácticas religiosas que se desenvolverán en el contexto de una Iglesia en proceso de secularización, con una sociedad hermética en los distintos grupos o estamentos y venerando a un Dios no conocido en su totalidad pero aceptado casi de forma general.

⁹⁸ Jonathan Israel. *Op. Cit.* p. 74; 80-81.

⁹⁹ Caleidoscópica y pigmentocracia son términos usado por Irving Leonard para referirse a lo complejo del conglomerado étnico de la sociedad novohispana y la sangre como elemento de determinación social, en: Irving Leonard. *Op. Cit.* p. 65.

CAPÍTULO II: LEGISLACIÓN EN TORNO A LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

En torno a las distintas prácticas religiosas distinguimos dos aspectos: el teórico o legal y el práctico. Lo práctico lo podemos ver en la cotidianeidad y en el modo como el pueblo reflejaba su fe. En lo teórico o legal en cambio, la Iglesia, debía tener una organicidad y unos rubros específicos que debían guardar el discurso que ella misma ostentaba y sus objetivos específicos (la religión católica y su expansión¹) La religiosidad (vista desde las prácticas religiosas) por otro lado mostrará la vitalidad social de la Iglesia, vitalidad que necesitaba ser orientada en un ambiente donde la mayoría de los católicos eran neófitos².

En razón de lo anterior nos vemos compelidos a echar un vistazo a tres documentos de la época que regularon las prácticas y la vida religiosa de la Nueva España, del obispado de Michoacán y por ende de Taximaroa. El presente capítulo tendrá el objetivo de estudiar y comprender la legislación llevada a cabo en el Concilio Tercero Mexicano, en los edictos de Fray Francisco Rivera y en las de Fray Marcos Ramírez de Prado, para entender la importancia que ésta tuvo en la religiosidad y el cristianismo taximaroense del siglo XVII. Todos estos escritos regidos a la luz del Concilio Tridentino.

Para llevar a buen fin nuestro objetivo hemos subdividido el capítulo en tres grandes partes: en la primera de ellas se hará un repaso general del contexto en el que se encontraba la Institución Eclesiástica novohispana y michoacana alrededor de los años de la realización del Tercer Concilio Mexicano en 1585 y hasta la gestión del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado en Michoacán 1640-1666. La segunda parte abordará un estudio en torno al Tercer Concilio Mexicano y sus rubros a cerca de la religiosidad y finalmente la tercera parte tocará lo relacionado a la religiosidad vista desde las ordenanzas y edictos de los obispos Rivera y Ramírez de Prado.

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC) N. 2-3, Edición conforme al texto latino oficial, México, Coeditores Católicos de México, 1999, p. 7-8.

² José A. Llaguno en su estudio acerca de la situación del indio en el III Concilio Provincial Mexicano, concluye que la visión de los prelados acerca de la condición del indígena era “gente ruda y de poca capacidad”. Consúltase: José A. Llaguno. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1983, p. 117-118.

1. LA INSTITUCIÓN ECLESIAÍSTICA EN EL SIGLO XVII

Lo que acontecía alrededor de la Institución eclesiástica es de suma importancia para entender la legislación en torno a las prácticas religiosas, por tanto nos parece necesario dar un breve repaso sobre el contexto de la Iglesia en el siglo de la “integración” y afianzamiento de la misma. Nuestro radio cronológico de acción pretende abordar desde el Tercer Concilio Mexicano (1585), siendo este el de mayor envergadura y el que tendrá vigencia durante casi toda la colonia, además de que buscará dar vigencia y adaptación a las reformas del Concilio de Trento en la realidad novohispana. Nuestro punto de llegada será el periodo de gestión del obispo Ramírez de Prado, cuyo periodo estuvo marcado por un gran reformismo al interior de la Iglesia particular de Michoacán³.

En cuanto al espacio solo haremos especial énfasis en el obispado de Michoacán, ya que seguramente lo que acontecía en él, tuvo directa ingerencia en el devenir de la religiosidad del pueblo de Taximaroa que desde 1570 era una de las 59 parroquias (administrada por religiosos franciscanos) con que contaba el obispado de Michoacán⁴. Entre los puntos que tocaremos para analizar a la Institución eclesiásticas serán: el patronato real, la organización jerárquica, la situación económica, la Iglesia y la sociedad, las órdenes religiosas y finalmente la secularización paulatina.

a) El patronato real

Con el advenimiento de una nueva religión, la cristiana, llegaba una institución que se encargaría de cristianizar a los naturales y portadora de la religión católica como discurso: La Iglesia Católica Apostólica Romana. Esta institución de gran raigambre en España había ido perdiendo poco a poco autonomía y libertad frente al Estado. La política de los Reyes Católicos había ido delimitando el poder temporal de la Iglesia. Horst

³ Traslosheros hace un estudio amplio acerca de la gestión del obispo Ramírez de Prado y el reformismo que implementó. Para más información véase: Jorge E. Traslosheros. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995. Del mismo autor consúltese: Jorge E. Traslosheros. “Por Dios y por su Rey. Las ordenanzas de Fray Marcos Ramírez del Prado para el obispado de Michoacán 1642”, en: *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM, 1996.

⁴ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 137. Para 1631, Mazín señala que las parroquias del obispado había crecido hasta conformar 116 y Taximaroa seguía figurando como una de ellas como parte también de las treinta y una doctrinas franciscanas con las que contaba el obispado. Para más información véase: Oscar Mazín. “Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 26, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Primavera 1986, p. 27-28

Pietschman menciona como los reyes de España, en especial los Reyes Católicos Fernando e Isabel, habían ido implementando medidas de sujeción de la Iglesia al Estado, mediante una serie de donaciones y concesiones que le habían ido arrebatando al Papa y con ello iban convirtiendo a la Iglesia de España en una institución de Estado.

“Mediante la indicación de querer convocar a un concilio general y la amenaza de detener el envío de dinero debido por la Iglesia española a Roma, los reyes lograron una y otra vez inducir a los papas a transigir, cuanto más que estos dependían también del apoyo diplomático y militar de España, en su resistencia al avance francés a Italia. De tal manera los reyes pudieron imponer paso a paso, gran parte de sus demandas. No solo alcanzaron el protectorado sobre la Inquisición y las órdenes militares... sino también los plenos derechos de patronato sobre la organización eclesiástica en Granada, las Canarias e Hispanoamérica”⁵

La Iglesia no será una institución independiente a su llegada a América sino que dependerá en gran medida del Estado, el cual la utilizará como un departamento más dentro de su poder. De esto se entiende que la evangelización más que ser una postura del Papa por cristianizar a la gente, era un instrumento de la Corona para sujetar ideológicamente a sus conquistados. Con esto no se entienda o desmerite la empresa de evangelización de los frailes, viéndolos solamente como burócratas o emisarios de la Corona. Aquí solo quede claro que la Iglesia tenía su respaldo en el Estado y éste era sobremanera el responsable directo de la Iglesia en América. Había, pues, una unión indisoluble entre el trono y el altar y una relación de mutua justificación, pues mientras la Iglesia defendía la divina santidad de los reyes, la Corona sostenía la autoridad ecuménica de la Iglesia católica romana⁶.

Esa ingerencia y unión indisoluble entre el trono y el altar se materializará en el famoso Patronato Real. El Patronato Real era una facultad real en donde por medio de una serie de bulas papales emitidas en 1493, 1501 y 1508, se daba a los reyes de España control sobre la Iglesia en América con tal de que estos se encargaran de la evangelización de las nuevas tierras⁷. El Patronato Real es de suma importancia para entender cada una de las actividades de la Iglesia y como esta se encontraba bajo la égida de la Corona. El patronazgo a grandes rasgos daba las siguientes facultades al rey:

⁵Horst Pietschman. *El Estado y su Evolución al Principio de la Colonización Española en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 52-53.

⁶C.H, Haring. *op. Cit* p. 236.

⁷ El tema del Patronato Real lo abordan varios autores consultados. Para mayor información ver: *Ibíd.* p. 237. Jorge Alberto Manrique. *La Iglesia: estructura, clero y religiosidad*. En, *Historia de México* Tomo 6), Salvat, 1979, p. 1232-1233. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit* p. 98-100. Lino Gómez Canedo. *Op. Cit* pp. 57-58. Ramón López Lara. *Apuntes de la historia de la Iglesia en México siglo XVI*, México, FIMAX, 1990, p. 19.

Primero, tenía bajo su vigilancia los diezmos.

Segundo, el poder de nombramiento de los altos ministros de la Iglesia, y de los curas doctrineros.

Tercero, control sobre la fundación de obras pías y construcción de templos y monasterios.

Cuarto, control sobre la entrada y salida de clérigos y monjes de los territorios poseídos.

Quinto, limitar territorialmente las diócesis.

Sexto, las bulas papales solo tenían vigencia en América si el rey las aprobaba⁸.

Las facultades que contenía el Patronato Real eran omnímodas y tanto la Iglesia como la religiosidad estarán siempre resguardadas por la Corona y cualquier movimiento al interior de la Iglesia (excepto en los dogmas y la doctrina) implicará la presencia del rey. De aquí entendemos como la religiosidad cumplirá la función de ser no solamente la manifestación visible del culto a Dios sino un elemento regulador del orden colonial e imperial de los reyes de España.

b) La jerarquía

La Iglesia, cuyo fin es la salvación de los hombres, desde el inicio de su existencia buscó contar con una organización óptima para llevar a buen término sus objetivos, a sí por ejemplo, menciona Sonia Corcuera de Mancera, los papas serán los sucesores de Pedro, los seguidores de los discípulos se convertirán en los futuros obispos y los curas párrocos lo serán de los 72 discípulos que fueron enviados a predicar⁹. La Iglesia en pocas palabras para funcionar como toda institución humana necesitaba un orden.

La Iglesia michoacana del siglo XVII se organizaba de la siguiente manera¹⁰: a la cabeza de la misma se encontraba el Real Patronato ostentado por el Rey y en tierras novohispanas por el virrey como vicepatrono¹¹. Posterior al vicepatronato, se encontraba el obispo como cabeza y responsable de su diócesis. El obispo podía hacer todo lo necesario que creyera conveniente para la salvación de las almas a él encomendadas como jefe del gobierno de su diócesis (intervenir en procesos judiciales, en materias de gobierno y justicia

⁸ Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* pp. 99-100.

⁹ Sonia Corcuera De Mancera. *Del amor al temor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 133.

¹⁰ En un cuadro ilustrativo sin página Ricardo León Alanís nos muestra el orden jerárquico de la Iglesia. Véase: Ricardo León Alanís. *Op. Cit.* s/p.

¹¹ En el capítulo anterior se mencionó de modo más amplio el significado e implicaciones del Real Patronato. para mayor información sobre el Patronato en el siglo XVII véase entre otros a Oscar Mazín. *Op. Cit.* p. 26 y a: José Gutiérrez Casillas. *Op. cit.* p. 130-132.

eclesiástica)¹², ordenar nuevos presbíteros y administrar el sacramento de la Confirmación entre otras cosas. A su lado se encontraba el Cabildo catedral quienes gobernaban la diócesis cuando no había obispo, a este periodo se le llamaba “Sede vacante”, además, se encargaba de todo lo relacionado al orden y culto de la iglesia catedral¹³.

Posterior al cabildo seguía una serie de juzgados eclesiásticos. El último escalafón lo integraban el enorme cuerpo de párrocos y doctrineros, los cuales atendían a las diversas parroquias en todo el obispado¹⁴. De entre todo este andamiaje jerárquico nosotros estudiaremos este último y nos enfocaremos a un caso específico: la parroquia de Taximaroa la cual había sido erigida antes de 1570 y figuraba también como convento desde 1550 cuando los frailes franciscanos decidieron instalarse y construir un templo y convento permanente¹⁵.

A los ministros de las parroquias (párrocos o doctrineros) les competía tanto la ardua tarea de sostener el culto y la fe del pueblo, a sí como de guiar la religiosidad y las prácticas religiosas. El sostenimiento de los ministros y los actos de culto parroquiales corrían a cargo de los feligreses mismos los cuales con sus limosnas y asistencia les daban vida¹⁶. El espacio parroquial será sin duda el lugar privilegiado para el desarrollo de las distintas prácticas religiosas por parte de los creyentes y guiados por el párroco.

En cuanto a la disciplina de los ministros de la jerarquía eclesiástica nos encontramos que el obispado de Michoacán quedó marcado, desde la gestión del obispo fray Juan Medina Rincón (1585) hasta la llegada del obispo fray Francisco Rivera (1629), por profundas desavenencias entre el obispo y el cabildo. Dichas pugnas eran suscitadas por la búsqueda del control del poder dentro de la Iglesia michoacana sobre todo en el control por la renta decimal¹⁷. Sin embargo los pleitos nos solo se dieron entre el obispo y el cabildo; al interior del cabildo mismo hubo desavenencias entre los clérigos. El canónigo Arnaldo Yssasi en su obra *Demarcación y descripción de el obispado de Mechuacán y fundación de su Iglesia Catedral*, al hablar de las gestiones de los obispos y los cabildos

¹² Jorge E. Traslosheros. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán op. Cit* p. 28. José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 80-81.

¹³ Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad”, *Op. Cit.* p. 1234.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 137. Oscar Mazín. *Op. Cit.* p. 27-28.

¹⁶ José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 82-83.

¹⁷ Jorge E. Traslosheros. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán op. Cit* p. 9.

nos hace notar la tensa situación que se vivía en estas esferas y en algunos momentos incluso nos describe a detalle los pleitos entre los clérigos¹⁸.

Pero los problemas disciplinarios entre los ministros no se limitaron a los pleitos por la jurisdicción y toma de mando de los diezmos. En algunos momentos se presentaron casos de corrupción y otras anomalías que tienen que ver más con la moralidad y los votos del clero, así por ejemplo, menciona Jorge E. Traslosheros que en el periodo de Ramírez de Prado los provisores y el reformismo del obispo buscaba someter clérigos pendencieros amorosos o alborotadores¹⁹. Clarence Haring por otro lado habla de otra forma como el clero podía caer en la corrupción y era aprovechando en la parroquias lejanas la poca supervisión, los clérigos podían practicar toda clase de placeres y aprovechar la mano de obra de los indios para su propio bien²⁰.

Todos estos vicios tenían su origen en la mentalidad misma de la sociedad en la cual se habían acabado las ideas utópicas originales de los primeros frailes evangelizadores y humanistas y el acceder a un puesto dentro de la Iglesia, más que responder a un anhelo de servir y entregar su vida sinceramente a Dios, era una profesión nada despreciable ya que abría las puertas para escalar puestos en el status social. La profesión de clérigo se había convertido en beneficio para los hijos segundones que debido a las políticas del mayorazgo se quedaban sin ninguna herencia²¹.

No podemos quedarnos con la percepción totalmente negra de la disciplina y conducta de los clérigos, pues aunque hubo casos de indisciplina también seguramente los hubo de ejemplo de piedad, de obediencia. En cuanto a esto Corcuera menciona lo complejo y difícil que debía ser el trabajo del cuidado de los fieles ya que implicaba carencias, renunciaciones personales, soledad y grandes esfuerzos por atender todos los asuntos. En pocas palabras “ser curas de almas era carga tan pesada que a los hombres más robustos agobiaba y hacia gemir con indecible pesadumbre”²². Mariano Cuevas por su parte cuestiona que no se puede deducir con buena lógica algunos casos de corrupción e indisciplina, y generalizarlos a los miles de clérigos y frailes que vivieron en el siglo XVII

¹⁸ Francisco Arnaldo Yssasi. “Demarcación y descripción de el obispado de Mechuacán y fundación de su Iglesia Catedral”, en: *Bibliotheca Americana*, Vol I, Num.1. Sept. 1982, p. 95-102.

¹⁹ Jorge E. Traslosheros. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán*, p. Cit p. 217.

²⁰ C. H Haring, *op. cit.* p. 273.

²¹ Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad”, *op. cit.* p. 1237-1238.

²² Sonia Corcuera De Mancera. *Op. Cit.* p. 142-143.

en Nueva España²³. Otros casos de buen ejemplo lo tenemos en diversos obispos, tales como el breve periodo episcopal de Don Juan Rosillo (1605-1606), la gestión del obispo fray Francisco Rivera (1629-1637) y por supuesto la mitra de fray Marcos Ramírez de Prado, los cuales vivieron casi siempre en armonía y tolerancia con sus cabildos²⁴.

c) La situación económica

En general, la Iglesia novohispana del siglo XVII gozó de suficiente solvencia económica y prueba de ello lo tenemos en las distintas obras, que se llevaron a cabo durante el siglo XVII, sobre todo en lo arquitectónico y en la cuestión de carreteras y caminos. El padre Cuevas habla de “una Nueva España feliz dentro de lo que cabe en este valle de lágrimas”²⁵.

La Iglesia como institución tenía ingresos y egresos. En la cuestión de los ingresos dos son los impuestos eclesiásticos que permitieron ensanchar las arcas de la Iglesia: el diezmo y los aranceles parroquiales. El diezmo como de todos es sabido, es el impuesto eclesiástico por excelencia y consistía en una obligación de todos los fieles de retribuir a Dios por vía de la Iglesia el diez por ciento de las ganancias anuales, ya fuera liquido o en especie.

Aunque el espacio y la finalidad de la investigación no nos permiten profundizar demasiado en el diezmo si podemos decir en rasgos generales que fue muy irregular pero en la medida en que la Iglesia fue haciéndose del poder y organizándose mejor la recaudación del diezmo fue en aumento²⁶. Un método importante sin duda para la recaudación del impuesto decimal lo fueron los diezmatorios, los cuales consistían en arrendar los diezmos a particulares y cobrarles un determinado precio por el mismo, dejando al particular la labor de cobrar en la jurisdicción arrendada, si el diezmo recolectado por el particular era mayor que lo que se le había pagado a la Iglesia era ganancia del arrendatario y si sucedía lo contrario, las pérdidas recaerían en los bolsillos del

²³ Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo III, México, Porrúa, 1992, p. 232-233.

²⁴ Arnaldo Yssasi. *Op. Cit.* p. 100; 102-105.

²⁵ *Ibid.* p. 34-35.

²⁶ León Alanís nos muestra en un cuadro explicativo el historial del la recaudación decimal durante el siglo XVI y parte del XVII. Para más información véase: Ricardo León Alanís. *Op. Cit.* p. 285-286.

arrendatario de los diezmos. Este método permitió a la Iglesia asegurar una determinada cantidad en el arrendamiento de los diezmos²⁷.

La espinosa cuestión de los diezmos trajo un sinnúmero de pleitos²⁸ y hubo quienes hasta maldijeron el dicho impuesto. En razón de ello la Iglesia decreto algunas normas en las cuales declaraba pena de excomunión a todos los morosos del dicho impuesto²⁹. El impuesto decimal una vez colectado tenía un repartimiento bastante desigual: en donde el 50% se quedaba entre el cabildo catedral y la persona del obispo, el resto se dividía en varias partes de las cuales dos eran para el Rey (11%), solo cuatro para el salario de los párrocos (22%), otro dos para el hospital real (8.5%) y finalmente los dos últimos se utilizaba para la fábrica de las iglesias (8.5%)³⁰

Otro impuesto eclesiástico eran los aranceles. Los aranceles eran el pago que recibía un determinado cura o doctrinero por la administración de algún sacramento o acto de culto. Noticia sobre este impuesto lo tenemos en los expedidos por el obispo fray Baltasar de Covarrubias en 1624 en el cual nos menciona el precio por cada uno de los servicios litúrgicos, desde un entierro hasta unas amonestaciones. Por poner un ejemplo el entierro de un español costaba 8 pesos el de un mulato 3 pesos, el matrimonio de indios naturales un peso etc.³¹

A parte de los dos impuestos mencionados nos encontramos que la Iglesia también recibió bienes materiales vía limosnas de los mismos feligreses³² algunas de ellas cuantiosas donaciones. En general la Iglesia del siglo XVI, de los pobres templos y de los ideales del cristianismo primitivo había quedado atrás³³. En el siglo XVII la Iglesia se había convertido en una institución poderosa ideológica y económicamente dentro del orden novohispano.

²⁷ *Ibid.* p. 287.

²⁸ Un dilema en torno al diezmo lo representaron los franciscanos, los cuales no querían que le indígena pagara diezmo ya que esto sería visto como cobro por evangelizarles. Ver: Lino Gómez Canedo. *Op. Cit.* p. 136.

²⁹ Ricardo León Alanís. *Op. Cit.* p. 290.

³⁰ *Ibid.* s/p.

³¹ León Alanís hace una descripción de los costos en cada uno de los actos litúrgicos y prácticas religiosas. Para más información véase: *Ibid.* p. 289.

³² José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 82-83. Jorge Alberto Manrique. "La Iglesia: estructura, clero y religiosidad", *op. Cit.* p. 1234.

³³ Enrique Semo. "Conquista y colonia", en: *México un pueblo en la historia*, Tomo I, México, Alianza, 1998, p. 235.

Si bien es cierto que era una institución poderosa económicamente, también ejercía gran papel en el orden y en el plano ideológico y mantenía casi la totalidad de los servicios sociales en sus manos: ya fueran colegios, escuelas, hospitales, asilos. La Iglesia administraba numerosos fondos piadosos y de beneficencia. La enorme riqueza que ostentaba también le delegaba responsabilidades en la sociedad³⁴. Además de este influjo, la Iglesia tenía una influencia moral en los distintos sectores de la sociedad, desde hacendados hasta comerciantes y ladrones los cuales acudían a ella buscando un consejo o protección. La misma autoridad civil recurría a la Iglesia para que esta persuadiera a la población para que apoyaran tal o cual obra pública³⁵.

d) Las órdenes religiosas

Parte importante de la Iglesia michoacana lo representaban las órdenes religiosas. Estas agrupaciones habían iniciado la evangelización en las nuevas tierras conquistadas y con ello habían inaugurado la Iglesia en América. De las tres órdenes que descollaron en la Nueva España (franciscanos, dominicos y agustinos) dos tuvieron enorme presencia en el obispado de Michoacán: la franciscana y la agustina y de ellas la franciscana fue la que tuvo presencia en Taximaroa.

Para el siglo XVII estas órdenes religiosas se habían multiplicado en cuanto a extensión y jurisdicción misional y abarcaban el cuádruple espacio a diferencia del siglo XVI³⁶ en la Nueva España. Este ensanchamiento se traducía en una multiplicación de conventos y monasterios de manera considerable y por momentos tendió a salirse de proporción³⁷. Por ejemplo, en el obispado de Michoacán de las 116 parroquias que lo integraban en 1631, 58 eran administradas por religiosos (el 50% de las parroquias) y de estas 58 los franciscanos administraban 31, entre ellas se encontraba Taximaroa³⁸.

En cuanto a lo económico las órdenes se destacaron por poseer gran cantidad de bienes en propiedades territoriales. La orden de los agustinos fue la que más sobresalió en posesión de haciendas agrícolas y ganaderas, obtuvieron además numerosas donaciones y

³⁴ C. H Haring. *Op. Cit* p. 253-254.

³⁵ Ricardo León Alanís. *Op. Cit* .p. 293. Peggy K Liss. *Orígenes de la nacionalidad mexicana 1521-1556. Formación de una nueva sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 159.

³⁶ Mariano Cuevas. *Op. Cit*. p. 207.

³⁷ C. H Haring. *Op. Cit* p. 149.

³⁸ Oscar Mazín. *Op. Cit*. p. 27-28.

extensas tierras. Las enormes posesiones permitieron a esta orden religiosa fungir incluso como prestamista³⁹. Tenemos noticia en cambio de la orden franciscana, como una orden pobre ya que no contaba con rentas fijas. Cuevas menciona que si acaso tenían sus templos suntuosos, correspondía a que eran la casa de Dios, sin embargo los monasterios donde ellos vivían, si bien eran amplios y sólidos estaban ajustados a las normas de pobreza prescrita en la orden⁴⁰. En general cada una de las órdenes fue mutando en su aspecto con el transcurrir de los años. Lo que a principios del siglo XVI eran humildes misiones y conventos, se habían convertido para finales del mismo siglo y la primera mitad del siglo XVII, en magnas organizaciones con grandes posesiones en sus manos en la mayoría de los casos⁴¹.

Los integrantes de las dichas órdenes (frailes) fungían en cada uno de su convento-parroquia como párrocos o doctrineros⁴² y ejercían las funciones como los párrocos ordinarios: administrando sacramentos y atendiendo los actos de culto y las necesidades espirituales y a veces materiales de sus feligreses. En Taximaroa por ejemplo en el siglo XVII los franciscanos orientaron sus actividades a favor de los indios mediante la construcción de hospitales que atendieran a los enfermos de las fuertes epidemias que se desataron a lo largo de la época colonial. Dentro de la jurisdicción de Taximaroa los franciscanos fundaron hospitales en San Lorenzo Queréndaro, en San Lucas Huarirapeo y en San Sebastián Chapatuato⁴³.

Al momento de hablar de que lugar ocupaban los frailes en la jerarquía y organización de la Iglesia surgen los problemas, ya que las órdenes religiosas tenían sus propias constituciones y dependían, no del obispo sino de sus provinciales y éstos a su vez de los generales residentes en Europa, por lo que mantenían cierta independencia frente al obispo ordinario⁴⁴ aunque se encontraran dentro de la jurisdicción de una diócesis gobernada por un obispo. Este dilema generará enconados pleitos entre el obispo y las

³⁹ Ricardo León Alanís. *Op.Cit.* p. 279 y 282.

⁴⁰ Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 213. Carlos Juárez hace un estudio del clero del siglo XVII en Valladolid y confirma para el caso particular de Valladolid que los franciscanos vivían básicamente de las limosnas sin ostentar riquezas como la orden Agustina. Para más información consultar la obra: Carlos Juárez Nieto. *El clero de Morelia durante el siglo XVII*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura-Centro Regional Michoacán-INAH, 1998.

⁴¹ Rodolfo Pastor et al. *Op. cit.* p. 182-183.

⁴² Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 207-208.

⁴³ Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 137.

⁴⁴ Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 107.

órdenes religiosas en búsqueda de la supremacía y dará paso a la secularización paulatina, es decir, a la dominación del clero secular o diocesano gobernado por el obispo sobre las órdenes religiosas.

e) Secularización paulatina

Como enmarcábamos atrás, las órdenes religiosas tenían sus propias normas y sus dirigentes o priores. Esta cierta independencia del obispo traerá a colación una cuestión muy enojosa para el prelado, que como responsable de la diócesis debía regularla. El problema no solo era de jurisdicción y autoridad, también tenía que ver lo económico, es decir, la renta decimal y su recaudación. Al final de cuentas lo que buscaba el obispo era que el clero secular regenteara las parroquias en detrimento de las doctrinas de los religiosos⁴⁵ o al menos que el obispo tuviera autoridad administrativa plena ya fuera en parroquias o en doctrinas⁴⁶, que fue lo que al final se logró. El problema no era sencillo, pues las primeras doctrinas fueron erigidas y sostenidas por la autoridad de las órdenes religiosas y el obispo al querer secularizar su diócesis se iba a topar con la oposición de las órdenes religiosas.

A partir de los primeros años de evangelización y durante todo el siglo XVI y XVII se dará una lucha entre el obispo y las órdenes religiosas cada cual con sus argumentos propios: el obispo por un lado ponderaba que la cura de almas correspondía al clero secular⁴⁷, además de que los religiosos de suyo era vivir en comunidad y no administrar parroquias⁴⁸. La razón principal se encontraba en torno a lo administrativo en donde las ordenes religiosas y sus doctrinas desordenaban el accionar de la Iglesia como institución jerárquica⁴⁹. Por otro lado las órdenes religiosas por antigüedad o por haber iniciado y llevado a buen término dentro de lo que cabe los años tiernos de la Iglesia se encontraban

⁴⁵ Leyes 1 y 2 títulos 3 y 13 del libro de la Recopilación de 1680. citado por: Oscar Mazín. *Op. Cit.* p. 25.

⁴⁶ Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad” *Op. Cit.* p. 1244.

⁴⁷ Oscar Mazín. *Op. Cit.* p. 25. Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 212-213.

⁴⁸ José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 83.

⁴⁹ Diversos estudios nos muestran las particularidades de los litigios. Manrique menciona que el obispo veía menguada su propia autoridad y que si los religiosos se aliaban a los encomenderos el peligro se trasladaba hasta para la autoridad real. Ver: Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad” *Op. Cit.* p. 1244. Las constantes quejas de los obispos revelan insubordinación por parte de las órdenes. Para más información ver: Antonio Rubial García. “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 73, Vol. XIX, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Invierno 1998, p. 240. En este artículo además, el autor presenta un estudio sobre la secularización llevada a cabo por el obispo Palafox y sus repercusiones en toda la Nueva España.

establecidas en las mejores parroquias y ante ello ponderaban que el indio necesitaba de su adoctrinamiento y de guía espiritual ya que estaba tierno aun en la fe⁵⁰, además de que los clérigos no sabían las lenguas nativas y se dedicaban a otras actividades mundanas⁵¹.

Estos dilemas no se acentuaron demasiado en Michoacán donde las parroquias como vimos atrás estaban repartidas equitativamente⁵²

La balanza en torno a estos litigios cederá hacia el clero secular y en esto influyó en gran medida los Concilios Provinciales los cuales tuvieron como finalidad dar organicidad a la Iglesia novohispana y poder al obispo como cabeza de cada una de las diócesis limitando las facultades de las órdenes religiosas⁵³.

En general, la institución eclesiástica que había llegado a tierras mesoamericanas representada por los rústicos frailes, con el paso del tiempo fue mutando en aras de un afianzamiento institucional, como dirían algunos pasó de ser Iglesia-misión a Iglesia Institución⁵⁴. Para el último tercio del siglo XVI en el contexto de los Concilios provinciales (1555, 1565, 1585) la Iglesia se estaba reformando en vía de una mayor organicidad pues representaba una de las instituciones más importantes y vitales para los fines de la Corona española.

⁵⁰ Sonia Corcuera De Mancera. *Op. Cit.* p. 124.

⁵¹ Antonio Rubial García. “La mitra y la cogulla...” *Op. Cit.* p. 263.

⁵² *Ibid.* p. 266-268.

⁵³ George Baudot. *Op. Cit.* p. 296-297. Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 212-213. El primer concilio por ejemplo, para ir configurando una Iglesia de acuerdo a los estatutos de la Contrarreforma fue limitando la autoridad de las órdenes religiosas, lo cual provocó no pocas desavenencias. Para más información ver: Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 94. José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 84. Ramón López Lara. *Op. Cit.* p. 97. Pilar Gonzalbo menciona que las luchas entre seculares y regulares en el contexto de los concilios y sobre todo del Tercero Mexicano permitió que los naturales evadiesen algunas cargas y se sintieran libres del rígido régimen de los religiosos y acudieran al convento o al templo secular de acuerdo a lo que les placiera. Ver: Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Paideia cristiana o educación elitista...” *Op. Cit.* p. 202.

Los Concilios y propiamente el III mexicano dará facilidades a las órdenes en la administración de sus doctrinas, sin embargo las sujetará a la visita y supervisión del obispo. En: Sonia Corcuera De Mancera. *Op. Cit.* p. 65-67.

⁵⁴ Jorge E. Traslosheros. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán Op. cit* p. 64 y 266. Georges Baudot. *Op. Cit.* p. 297. Enrique Semo después de analizar el fruto de los primeros frailes humanistas y de los intentos por el logro de resucitar el cristianismo primitivo, llega a la conclusión de que la Corona vio más viable que “la misión se transformara en Iglesia”. Para más información ver: Enrique Semo. *Op. cit.* p. 235.

2. EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO Y LA RELIGIOSIDAD

En el presente punto tenemos como objetivo estudiar los diferentes decretos y normas hechas por el III Concilio Mexicano en lo referente a la religiosidad. La religiosidad (entendida como el conjunto de prácticas de culto) la podemos percibir en varios momentos de la vida del cristiano. Hemos elegido tres de ellos: en la enseñanza y asistencia a la doctrina, en la administración y celebración de los sacramentos y en las fiestas religiosas. Dentro de estas actividades del cristiano importancia vital la tendrá el presbítero o ministro de culto y el templo como lugar por excelencia en sede de la exteriorización de la religiosidad de las personas.

Cada una de estas acciones, lugares y personas estarán reguladas dentro de los decretos del Concilio III. En razón de esto, nos hemos trazado la tarea de encontrar las normas que nos den noticia de la religiosidad en los tres momentos mencionados, con la finalidad de ver de qué manera se llevaron a la práctica en la sociedad taximaroense.

a) Antecedentes del Concilio III Mexicano

La importancia del Tercer Concilio Provincial Mexicano radica en que, debido a sus decretos y al momento coyuntural de afianzamiento que la Iglesia estaba viviendo, marca un parte aguas en la historia de la Iglesia en México. Sin embargo anterior a este hubo otros dos concilios y varias juntas eclesiásticas que tuvieron gran impacto y anteceden al gran Tercer Concilio en lo que se refiere a lo decretado en cuanto a las prácticas religiosas.

Desde 1524, a la llegada de los doce frailes franciscanos se realizó una junta (a la que asistió Hernán Cortés) en la que los evangelizadores se plantearon algunos objetivos y trazaron planes para llevar en buena senda la evangelización. Dicha junta habló sobre temas generales, tales como, la administración de los sacramentos y la enseñanza de la doctrina, sin embargo los planes y juicios emitidos carecieron, como es comprensible, de profundidad, ya que poco o casi nada se conocía al indígena y su realidad contextual⁵⁵.

Hacia 1539, a la llegada del nuevo presidente de la Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal se realizará otra junta eclesiástica. La dicha junta se reunirá en dos

⁵⁵ José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 8-12.

periodos. Se trataron asuntos de índole organizativa pero también eclesiástica. Resultado de esa junta fue un documento ordenado en 25 artículos en los que se abordan temas sobre la administración de cada uno de los sacramentos. Por ejemplo en el bautismo se pide que para bautizar se sigan todas las ceremonias y se haga en bautisterios decentes. A los adultos se les pide solo bautizarse en Pentecostés y Pascua. Sobre el matrimonio propone soluciones al tema de la poligamia. Por lo que se refiere al sacramento de la comunión se debate sobre si el indígena estaba apto para recibirlo y se decreta que si es apto.

En cuanto a las fiestas se pide que no se realicen mitotes o bailes que les recuerden a su antigua religión. Referente al tema de los templos, se prohíbe el culto en iglesias pequeñas y adoratorios por no estar bien acondicionados y querer suplir el culto en los templos mayores⁵⁶. Finalmente en lo concerniente a la enseñanza de la doctrina, esta junta ya con experiencia de años, compele a los curas de almas que no enseñen la doctrina valiéndose del temor ni les fomenten a los indígenas teniéndolos demasiado tiempo en el templo⁵⁷.

Las juntas de 1544 y 1546, de acuerdo a José A. Llaguno, se refiere al cuidado y protección de los indios y en razón de ello se promueve la encomienda y la política de congregación de pueblos⁵⁸.

El rumbo de la Iglesia tomaría nuevos destinos a partir de 1555 y durante los treinta años posteriores, ya que en este periodo se llevarán a cabo tres concilios provinciales en los que la Iglesia irá cambiando su carácter de misionera y dejando atrás su periodo de evangelización para darle paso a una Iglesia más acorde con los estatutos de la contrarreforma que culminarían con el Concilio de Trento⁵⁹.

El primer Concilio Provincial fue convocado por el obispo Alonso Montufar y en 1555 se llevó a cabo con gran asistencia de los preladados de los distintos obispados de la Nueva España⁶⁰.

⁵⁶ Joaquín Antonio Peñalosa. *La práctica religiosa en México siglo XVI. Asedios de sociología religiosa*, México, Ed. JUS 1969, p. 47-52. José A. Llaguno. *Op. cit.* p. 19-22.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 18-19.

⁵⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 22-26; 26-29.

⁵⁹ Sonia Corcuera De Mancera. *Op. Cit.* p. 61.

⁶⁰ Entre los asistentes al Primer Concilio Provincial encontramos al obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, y a los obispos de Tlaxcala, Chiapas, Oaxaca, además de varios oidores, varios procuradores de mitras de Guatemala, Jalisco y Yucatán, cabildos, religiosos y personas ilustres. El fruto de dicho Concilio fueron 93 constituciones. para más información ver: Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 93-94. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 110. Jorge Alberto Manrique. "La Iglesia: estructura, clero y religiosidad..." *Op. Cit.* p. 1242. Ramón

Entre los principales estatutos que tuvo en torno a la religiosidad encontramos que con el fin de facilitar la enseñanza de la doctrina cristiana a los naturales el Concilio primero manda que ésta sea enseñada no solamente en latín sino que se enseñe en la propia lengua indígena acomodándola de acuerdo a la capacidad de los indios. El contenido de la enseñanza sería principalmente “los artículos de la fe y mandamientos y pecados mortales, con la declaración del Paternóster”. Los días de la doctrina serán en las fiestas de guardar en los que se prohíbe a los naturales salir de sus pueblos⁶¹. Para mejor adoctrinar el Concilio compele a los indígenas y a la justicia real a congregar a los indígenas en pueblos⁶². Dicha congregación ya había sido tema de las Juntas eclesiásticas.

En lo referente a la recepción de los sacramentos, el bautismo solo se daría a los adultos debidamente preparados o en peligro de muerte en los sábados de las dos pascuas y Pentecostés. En torno a la confesión se pide que esta sea por lo menos una vez al año en su parroquia y no en otra y solo se haga a los llegados a edad de razón, enfermos, y que al momentos de hacerla se hagan las cuatro oraciones. A los curas se les pide que sepan lo fundamental de Teología y sepan las lenguas en las que han de confesar y tengan licencia del prelado. El sacramento de la comunión se dará a indios y negros convertidos siempre y cuando estén preparados. En cuanto a la extremaunción se pide que se administre a los enfermos en peligro de muerte y que en los templos haya *oleo infirmorum*. Finalmente alrededor del matrimonio se solicita a los contrayentes que sepan las cuatro oraciones, la profesión de fe, estén confesados y se casen en su propia parroquia no en día de fiesta ni en domingos. Dicho matrimonio debe quedar asentado en el libro parroquial de matrimonios. El Concilio también da libertad a los macehuales a casarse libremente. Sobre el sacramento del orden el Concilio Primero hace énfasis en la ineptitud del indígena para recibirlo⁶³.

Por lo que se refiere a las fiestas y ayunos que deberían guardarse, el Primer Concilio Provincial Mexicano da a conocer una lista sobre los días festivos de precepto que José A. Llaguno rescata del texto original del Concilio I. En esta lista figuran como fiestas

López Lara. *Op. Cit.* p. 96-97. José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 83-84. Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit.* p. 53. José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 29-31.

⁶¹ José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 31 y 176.

⁶² *Ibíd.* p. 177-178. Extracto del Primer Concilio Mexicano.

⁶³ Primer Concilio Mexicano. Citado por: José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 170-177. En una especie de apéndice, José A. Llaguno transcribe de manera literal varios estatutos de los tres concilios provinciales. Las citas que nosotros haremos serán en torno a esos estatutos. También véase: Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit.* p. 53-56. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 110.

de precepto todos los domingos del año, la Navidad, la Circuncisión del Señor, la Epifanía, la Resurrección, la Ascensión, el Espíritu Santo entre otras⁶⁴. En las dichas fiestas tanto para españoles como para indios, les obliga la asistencia a misa⁶⁵, la suspensión de trabajos serviles etc. Durante las fiestas, el Concilio hace énfasis de que no se permitan los bailes y cantos a los naturales utilizando máscaras u otros instrumentos que les recuerden sus antiguos cultos paganos⁶⁶. El precepto pascual tenía gran relevancia ya que era el tiempo en el que se debía de realizar la confesión y la comunión. El párroco debía llevar la supervisión de este precepto mediante la creación de un padrón de los confesados y comulgados en estas fiestas⁶⁷.

A los curas y párrocos, como directores de la religiosidad del pueblo, el Concilio también les hace varias puntualizaciones poniendo especial atención en la vida moral y buenas costumbres, tales como la prohibición de que jugaran a los naipes, tablas o dados, no fueran usureros, no cobrarán más de lo debido ni tuvieran pertenencias mayores que las que necesitaban, no tuvieran mujeres a su servicio ni anduvieran por las casas de los indios sin ningún propósito y buscarán siempre el bienestar de los indígenas⁶⁸.

En la cuestión de los templos el Concilio pondera la importancia de que éstos se construyan solo con licencia del obispo y que sean decentes sirviendo al aprovechamiento espiritual de los indios más que al acomodo de los curas⁶⁹. Los ornamentos y cosas sagradas han de tenerse en celoso cuidado por parte de los ministros⁷⁰.

Diez años después del Primer Concilio Mexicano, con la finalidad de recibir y jurar el Concilio de Trento, el obispo fray Alonso Montúfar convocará un Segundo Concilio. Al dicho Concilio asistieron varios personajes entre obispos de Chiapas, de Puebla-Tlaxcala, Yucatán, Jalisco, Oaxaca, el procurador del obispo de Michoacán, religiosos, el Visitador General de la Nueva España y los miembros de la Audiencia⁷¹.

⁶⁴ José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 173-174.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 174-175. El Concilio Primero además de mencionar la obligación de asistir a misa, declara que se amoneste y reprenda a quien no asista a misa con todo rigor de derecho y que durante la misma se debería estar sin sombrero.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 176. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 110.

⁶⁷ Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit.* p. 56-57.

⁶⁸ Jorge Alberto Manrique. "La Iglesia: estructura, clero y religiosidad" *Op. Cit.* p. 1242. José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 33-34; 172-173.

⁶⁹ *Cfr. Ibíd.* p. 173.

⁷⁰ *Cfr. Ibíd.* p. 170.

⁷¹ El resultado del Segundo Concilio Provincial fue veintiocho capítulos. Varios autores abordan el tema entre ellos: José Gutiérrez Casillas. *Op. cit.* p. 84. Mariano Cuevas. *Op. Cit.* p. 94-95. Joaquín A. Peñalosa. *Op.*

En el rubro acerca de la recepción y celebración de los sacramentos, brevemente mencionamos que el Concilio segundo solo hace énfasis en tres de ellos. Sobre la confesión se pide que los ministros asistan a confesar a los que lo necesitare a cualquier hora y si no supiere la lengua lo haga por medio de un intérprete⁷². Sobre el matrimonio se menciona que el examen de doctrina sea en la Iglesia y atrios. Finalmente la misa de entre semana sea temprano para que los indígenas puedan asistir a sus trabajos y labores⁷³. En general acerca de los sacramentos se menciona que los indios podrán asistir a los templos que le queden más cercanos para la recepción de los mismos y que los ministros no cobren por la administración de los mismos⁷⁴.

En lo que se refiere a las fiestas religiosas el Concilio II repite la consigna del primero en lo que se refiere a la restricción de los bailes y areytos que recuerden la gentilidad de los naturales. En la misma materia, el Concilio en el c. IX pide que los indígenas no hagan fiestas ni procesiones si no se encuentra algún ministro o el cura⁷⁵. Durante la fiesta del precepto pascual y jueves santo el concilio manda que todos los fieles visiten el Santísimo y lo tengan bien acompañado⁷⁶. El Concilio hace mención de todo lo necesario para obtener las indulgencias de la Iglesia.

Finalmente en torno a los curas el Concilio pide que éstos sepan las lenguas de las doctrinas que administran⁷⁷.

b) El Concilio III Mexicano y la religiosidad

El 1 de febrero de 1584 se decreta la convocatoria del III Concilio Provincial Mexicano y se determina su inicio el 20 de enero de 1585 después de aceptar la prorroga que solicitó el obispo de Guatemala. En el año de 1585 la ciudad de México presenció la llegada de varios obispos que habían sido convocados para la celebración del Tercer Concilio Mexicano. Al dicho Concilio asistió el obispo de Michoacán que en ese entonces era fray Juan Medina Rincón, además de los obispos de Tlaxcala, Guadalajara, Yucatán, Oaxaca y Guatemala y

Cit. p. 57. Ramón López Lara. Op. Cit. p. 97-98. Julio Jiménez Rueda. Op. Cit. p. 110-111. José A. Llaguno. Op. Cit. p. 36-37. Jorge Alberto Manrique. Op. Cit. p. 1242

⁷²Segundo Concilio Mexicano. Citado por: José A. Llaguno. *Op. Cit. p. 181*. También puede verse a: Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit. p. 57*.

⁷³José A. Llaguno. *Op. Cit. p. 181*. Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit. p. 57-59*.

⁷⁴José A. Llaguno. *Op. Cit. p. 38 y 179*.

⁷⁵*Ibíd. p. 38 y 180*.

⁷⁶Joaquín A. Peñalosa. *Op. Cit. p. 59*.

⁷⁷Concilio Segundo Mexicano C. XIX. citado por: José A. Llaguno. *Op. Cit. p. 180-182*.

los representantes de los cabildos eclesiásticos de México, Puebla, Guadalajara y Oaxaca, el comisario franciscano de Nueva España, el provincial de la orden de Santo Domingo y el Vicario de la Orden de San Agustín. Tuvo también este Concilio varios consultores teólogos y canonistas. El Arzobispo Pedro Moya Contreras detentará en su persona tanto el papel arzobispo de México como el papel de virrey de la Nueva España. El dicho concilio tendrá vigencia desde la aprobación del Papa Sixto V en 1589 y durante toda la época colonial⁷⁸.

La importancia del Concilio radica en que incorpora y mejora toda la legislación anterior de España y Nueva España, considera la vida religiosa colectiva de los novohispanos, toma resoluciones pastorales prácticas de acuerdo a la realidad concreta e ilumina toda la vida religiosa y civil novohispana⁷⁹. En razón de estos argumentos nosotros hemos querido estudiar el Concilio; para conocer la realidad religiosa de Taximaroa a la luz de los decretos del Concilio III Mexicano.

La finalidad general del Concilio Tercero Mexicano se encuentra marcada al inicio del dicho documento y podemos dividirla en cuatro partes: (1) “para guardar y cumplir los estatutos de los sagrados cánones y principalmente los decretos del concilio general tridentino (2) para la propagación de la fe católica y el aumento del culto divino (3) para la reforma del clero y del pueblo y finalmente (4) para la común utilidad en espiritual y temporal de la provincia mexicana... acabada de nacer a Cristo Nuestro Señor”⁸⁰.

Para nuestra investigación haremos énfasis sobre los decretos que responden a la segunda parte de la finalidad y los dividiremos en cinco partes de acuerdo a los distintos momentos de la vida cristiana citada atrás. Además, en cada una de las partes se hará

⁷⁸ Sobre el tema del Tercer Concilio Provincial Mexicano véase: Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 60-63. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 11-112. Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad” *Op. Cit.* p. 1241-1243. Sonia Corcuera de Mancera. *Op. Cit.* p. 63-64. Mariano Cuevas *Op. Cit.* p. 96-99. José Gutiérrez Casillas. *Op. Cit.* p. 84-85. Ramón López Lara. *Op. cit.* p. 98-99. Jorge Tralosheros. “Por Dios y por su Rey...” *op. Cit.* p. 198. El Jesuita José A. Llaguno hace un estudio sumamente interesante sobre las Juntas y Concilios en el siglo XVI mexicano y en su obra se editan varios documentos originales sobre las juntas y los concilios mexicanos. Para más información véase el apéndice documental en: José A. Llaguno. *Op. Cit.* p. 167 y siguientes.

⁷⁹ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 60.

⁸⁰ Proemio del Concilio III Provincial Mexicano. Edición de Mariano Galván Rivera. Barcelona, 1870. con anotaciones del S. J. R. P. Basilio Arrillaga. Esta será la edición que utilizaremos para analizar los diferentes rubros acerca de la religiosidad en el Concilio III Mexicano. Por otro lado, la primera parte de la finalidad que se refiere a guardar los decretos del Concilio de Trento puede sonar repetitiva ya que el Segundo Concilio Provincial tuvo esa misma finalidad, sin embargo nosotros creemos, al igual que Llaguno, que para el Tercer Concilio Provincial a más de veinte años de distancia se pudo meditar mejor estatutos y ajustar el concilio tridentino a la realidad novohispana. Para más información ver: José A. Llaguno. *Op, cit.* p. 42.

alusión al concilio tridentino para ver en que rasgos tuvo influencia sobre el Concilio III Mexicano. Se aludirá a la enseñanza y asistencia a la doctrina, lo relacionado a la recepción de los sacramentos y sus ceremonias, las fiestas religiosas, el papel del cura y finalmente lo referente al templo⁸¹.

1) Enseñanza y asistencia a la doctrina

En la enseñanza y asistencia a la doctrina, el III Concilio menciona los *métodos* que han de seguirse. Primero compele a los predicadores a que interpreten las sagradas escrituras y la acomoden a la capacidad de los oyentes. Sin embargo se pide a los ministros que no solo con la palabra sino que enseñen el catecismo con su vida y sus obras. Posteriormente el Concilio pide a los obispos que editen un catecismo que se traduzca a la lengua de los indígenas, el cual uniforme cada una de las enseñanzas. Para mayor provecho de la enseñanza del catecismo, se vuelve a tocar el tema de la congregación de los indios en pueblos asequibles a los curas y doctrineros tal y como se había manejado desde las juntas eclesiásticas y en los anteriores concilios. El método pedagógico que se sugiere es la memorización de las oraciones mediante la repetición constante.

En cuanto al *contenido* de la doctrina el Concilio, menciona que se deben colocar en tablas de texto la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la Salve Regina, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos y los siete pecados capitales básicamente. La enseñanza de las verdades de fe debía hacerse los domingos en horas que no fueran las de misa. El concilio menciona explícitamente que debía ser durante todos los domingos de adviento y desde el domingo de septuagésima hasta la dominica de pasión. Los *encargados* de enseñar la doctrina serán los curas de almas o en su defecto varones idóneos⁸².

En general denotamos una preocupación de los asistentes al Concilio por la debilidad y la inconstancia del indio en las cosas de la fe, al hablar de temas ya tratados en los concilios anteriores. El Concilio Tercero no se queda en la especulación sino que

⁸¹Los 576 decretos que contiene el Concilio III Mexicano están ordenados de acuerdo a Libros y Títulos. Nosotros citaremos la página de la obra impresa de donde fue sacado el dicho concilio además del número del libro y el título. En cuanto a la estructura de los decretos formulados por el Concilio III Mexicano constan de tres partes básicas: primero aborda la realidad que se vive del asunto a tratar y las causas del dicho decreto. Enseguida se plasma el decreto en si. En la tercera parte se declaran las penas a las que se hace acreedor el que infligiera el mencionado decreto.

⁸²Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 26-29; 43-44. Libro Primero, Título I.

impone medidas prácticas para resolver los problemas que el mismo plantea denotando gran dinamismo y experiencia en torno a la educación en la fe. Llaguno menciona también que el Concilio, cuando habla de adaptar la enseñanza a los oyentes, no se queda en lo abstracto sino que busca que la enseñanza sea real e inteligible para los indígenas⁸³.

Nosotros además de la conclusión de Llaguno, creemos que el Concilio al implementar las medidas de adaptarse a la capacidad de los oyentes y traducir el catecismo a las lenguas vernáculas, quería formar en las personas cristianizadas, entes de fe propulsores de las prácticas religiosas y con una vida religiosa afianzada en los valores cristianos.

Otro rasgo interesante de resaltar lo será la uniformidad que pretendía lograr el Concilio cuando habla de la creación de un catecismo con el mismo contenido y verdades de fe para todos. Esta unidad en los principios de fe profesados, hará de la religiosidad (nacida de las creencias en principios comunes) un fenómeno colectivo y un elemento uniformador de la sociedad del siglo XVII.

2) Administración de los sacramentos

La cuestión de los sacramentos es nodal para la vida religiosa del cristiano. Los siete sacramentos⁸⁴ son para la Iglesia, los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia de Cristo a su Iglesia⁸⁵. Como signos visibles tendrán cabida dentro de las prácticas religiosas y por tanto una regulación específica cuya finalidad será “que se guarde el decoro que proviene del uso conforme a las ceremonias del culto divino...”⁸⁶. En el Concilio III Mexicano se presenta la legislación de dichas prácticas en distintos lugares buscando conjuntar la realidad novohispana y lo mandado en Trento.

En general se pide que para la administración “digna” y “saludable” de los sacramentos se haga “no por lucro temporal sino para la salud de las almas”, con esto pedía en general el Concilio que la administración de los sacramentos fuera de modo gratuito,

⁸³ José A. Llaguno. *Op. cit.* p. 125.

⁸⁴ Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido por Don Ignacio López Ayala, tercera edición, Madrid, Imprenta Real, MDCCLXXXVII (1787). (dicha edición será la que utilizaremos.) Sesión VII, Cánones de los sacramentos en Común, Canon I. En este canon el Concilio de Trento declara que son siete los sacramentos de la Iglesia: Bautismo, Confirmación, Penitencia o confesión, Comunión, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio.

⁸⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC) n. 774. *op. Cit.* p. 222.

⁸⁶ Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 66. Libro Primero, Título I

aunque más adelante aclara que esta gratuidad no prohibía que los ministros percibieran las mercedes establecidas por el obispo⁸⁷. De acuerdo a cada uno de los siete sacramentos el Concilio hace señalamientos particulares.

El bautismo, sacramento mediante el cual el creyente se inicia a la vida cristiana, se ha de administrar a los adultos solamente si están instruidos en las cosas de la religión o al menos aprendiere en su idioma la oración dominical, el símbolo de los apóstoles y los diez mandamientos de la Ley de Dios, además de mostrar señal de dolor de sus pecados⁸⁸. Sobre el bautismo de los niños, el Concilio manda que sean bautizados antes de los nueve días a no ser por causa de enfermedad. El nombre que se les imponga sea el de los santos del Nuevo Testamento únicamente. Finalmente el Concilio compele a todos los párrocos y fieles a que realicen el bautismo en el templo siguiendo todas las normas y ritos establecidos⁸⁹.

Sobre el sacramento de la Confirmación no se menciona casi nada, únicamente que no debe cobrárseles por la administración del mismo, ante bien los preladados, como administradores del dicho sacramento de acuerdo a los cánones del Concilio de Trento⁹⁰, deben dar de limosna a los pobres las velas y adornos de listón que suelen ofrecer los que reciben el sacramento de la confirmación⁹¹.

El sacramento de la confesión va muy de la mano con el de la comunión ya que la penitencia prepara para la recepción de la Eucaristía. El Concilio Tercero acerca de este sacramento menciona que debía hacerse por lo menos una vez al año (tal y como lo manda Trento en la sesión XIV Cap. V acerca de la doctrina del sacramento de la penitencia) y se reprenda severamente a los que no cumplan con el dicho precepto. Si los no confesados en el domingo de Quasimodo no se han confesado y persisten en su falta hasta el domingo de Pentecostés serán declarados excomulgados y anatemas. Si el excomulgado persiste hasta después de Pentecostés, su falta no podrá ser absuelta sino sólo con el ordinario. Para mayor control en la administración del dicho sacramento se le pide al cura que tenga

⁸⁷ Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 65-66. Libro Primero, Título V.

⁸⁸ *Ibid.* p.37. Libro Primero, Título I.

⁸⁹ *Ibid.* p. 321-323. Libro Tercero, Título XVI.

⁹⁰ Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión VII. Cánones del sacramento de la Confirmación, Canon III.

⁹¹ Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 67. Libro Primero, Título VI.

riguroso registro de los fieles a su cargo haciendo mención del número de personas a quienes debe confesar⁹².

Sobre este sacramento el Concilio hace varios señalamientos en los que pide a los curas que instruyan cuidadosamente a los indios y a los siervos sobre la importancia del sacramento eucarístico. Entre otros asuntos se encuentra, que los curas debían amonestar a los fieles para recibir la Eucaristía en la semana mayor en el tiempo que ha determinado la Iglesia, ya que de no hacerlo recibirían una fuerte amonestación por haber cometido una grave ofensa contra Dios. Si los fieles no recibían la comunión después del domingo de “Quasimodo” (domingo de Pascua) serían excomulgados. En el caso extremo de que no comulgasen en los dos domingos posteriores los inobedientes serían sometidos a anatema (excomunión mayor). El Concilio prosigue diciendo que si los excomulgados prosiguen en esa actitud hasta la Pascua de Pentecostés, su lacra no sería absuelta para que “en medio de su vergüenza se confundan y no vuelvan a cometer semejante falta”⁹³.

En otra parte el Concilio manda en torno a este sacramento que debe reservarse un lugar para la Eucaristía. El dicho lugar debe estar bien adornado y cerrado con llave y las hostias deben colocarse en un copón de oro envuelto con corporales para que en su momento pueda ser llevado a los enfermos. Donde se encuentre el santísimo ha de estar encendida siempre una lámpara. Se pide además de que las hostias consagradas se deben de renovar cada ocho días y lavarse los purificadores cada quince. Varias de estas medidas las encontramos en el Concilio tridentino de donde fueron inspiradas⁹⁴.

Continuando lo referente al sacramento de la comunión, el Concilio manda que cuando el santísimo se condujera por la calle, le acompañen ministros y laicos que se encontraren a su paso, de no hacerlo se impondrían severas penas. También es obligación del ministro dar la comunión a los sentenciados a muerte.

Sobre la veneración y adoración del sacramento de la Eucaristía, se obliga a todos los fieles a hacerlo el día jueves santo día en que se instituyó el dicho sacramento, pero en especial se le dedica un día de fiesta el jueves siguiente a la fiesta de la Santísima Trinidad en la que “den demostraciones de júbilo espiritual y exterior aparato”. Los curas deben

⁹² *Ibíd.* p.199-202. Libro Tercero, Título II.

⁹³ *Ibíd.* p. 199-202. Libro Tercero, Título II.

⁹⁴ Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XIII. Decretos sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía. Cap. VI y canon VII. Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 323-324. Libro Primero, Título XVII.

avisar el día de la fiesta de la Trinidad que se deben preparar con todo empeño para la fiesta de la Eucaristía. El día de la fiesta o en la infraoctava se deberá asistir a la procesión con toda la reverencia que se requiere⁹⁵. En la procesión, el Concilio pide que no vayan mujeres disfrazadas bajo pena de excomunión de hacerlo, además los ministros deben cuidar de que hombres y mujeres vayan separados para evitar muchos inconvenientes que esto suscita⁹⁶.

Mención aparte merece el hablar de la *misa* como celebración del sacramento de la Eucaristía. La misa será el centro de la religiosidad del pueblo, ya que se convertirá en la celebración que por excelencia reunirá a los cristianos en torno al altar eucarístico de ordinario los domingos y los días festivos. El Concilio habla sobre ella en varias ocasiones y le dedica además todo un apartado. En cuanto a la forma de celebrarla el Concilio manda que se haga apegada al misal y breviario Romano publicados por el decreto del concilio tridentino. En las fiestas solemnes y los domingos se cantará dentro de ellas el Gloria in excelsis, Credo Prefacio y Pater Noster, de no hacerlo así el sacerdote será castigado con la multa de un peso. Dentro de los rituales de la misa el Concilio hace explícita mención de que no se deben celebrar las misas de San Amador o San Vicente, en cuyas celebraciones se solicitan un determinado número y color de velas y ornamentos, dando lugar a la superstición⁹⁷.

En lo referente al lugar de la misa, el Concilio III Mexicano imitando al de Trento pide que solo sea el templo u oratorio destinado al culto y con licencia del obispo, quedan prohibidas, las celebraciones en casas particulares o cualquier lugar fuera de las iglesias⁹⁸. El tiempo de las misa deberá ser en horas hábiles, no antes de la aurora ni después de mediodía a no ser que se tenga algún privilegio. Dentro de este rubro el Concilio ordena

⁹⁵ *Ibíd.* p. 324-325. Libro Tercero, Título III. La Fiesta del “Corpus Christi” como es mejor conocida, es retomada de Trento con las siguientes palabras: “Declara además el santo Concilio, que la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable Sacramento, y la de conducirlo en procesiones honorífica y reverentemente por las calles y lugares públicos, se introdujo en la Iglesia de Dios con mucha piedad y religión. Es sin duda muy justo que haya señalados algunos días de fiesta en que todos los cristianos testifiquen con singulares y exquisitas demostraciones la gratitud y memoria de sus ánimos respecto del dueño y Redentor de todos, por tan inefable, y claramente divino beneficio, en que se representan sus triunfos, y la victoria que alcanzó de la muerte”. Ver: Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XIII. Decretos sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía. Cap. V.

⁹⁶ Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 320. Libro Tercero, Título XV.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 324-325. Libro Tercero, Título XV.

⁹⁸ Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XXII. Doctrina sobre el sacrificio de la misa. Cap. VIII. Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 313-314. Libro Tercero, Título XV.

que los sacerdotes no celebren más de una misa al día, con excepción de la fiesta de Navidad, en la que podrá celebrar hasta tres⁹⁹.

El Concilio III Mexicano al hablar de este sacramento pide que se administre a indios y esclavos enfermos que se hallen en peligro de muerte. Sobre la asistencia al mismo el Concilio compele a los ministros a que asistan a las casas de los enfermos y se prohíbe que los enfermos sean llevados a los templos y monasterios, ya que el traslado iría en menoscabo de su poca salud y causarles incluso la muerte. A los fieles se les pide que a la casa donde el ministro asistiera a llevar este sacramento se guarde en orden y con algo de ornato. Se pide además que el enfermo sea ungido cuando aún está en sus sentidos,

El santo crisma, necesario para llevar a cabo este sacramento, se consagrará el día jueves santo en la sede episcopal y durante los quince días posteriores todos los curas de las distintas parroquias irán a traer el santo crisma a sus templos¹⁰⁰.

En el libro cuarto del Concilio III Mexicano encontramos todo lo referente al matrimonio. Para que este se lleve a cabo, se enumeran varias restricciones tales como:

- No debe cohabitar la pareja antes de la bendición nupcial
- Quedan Prohibidos los matrimonios clandestinos. Para que esto se lleve a cabo, el Concilio pide que se hagan tres proclamas públicas en la parroquia de los contrayentes en la misa mayor durante tres fiestas sucesivas en donde el párroco pedirá a los fieles que si hay algún impedimento en alguno de los “novios” se de a conocer. En los pueblos de indios se harán las proclamas aunque no sean en las fiestas.
- El contrato matrimonial deberá hacerse con toda libertad, imponiendo severas penas a los que violenten esta libertad y quieran sacar provecho del mismo. el Concilio exige que ningún indio o esclavo contraiga matrimonio por la fuerza sino que debe hacerse de acuerdo a su gusto y con quienes quieran. En base a esto tampoco se permite que los indios compren a las mujeres y otros abusos.
- Ninguno será admitido en segundas nupcias sino comprueba suficientemente la muerte de su consorte. En este rubro también el Concilio toma en cuenta a los

⁹⁹ *Ibíd.* p. 311-312; 319. Libro Tercero, Título XV.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p.68-72. Libro Primero, Título VI.

llegados de Europa con mujeres. Se les pide que demuestren su matrimonio legítimo, de no ser así se les pide que se separen de la pareja con la que llegaron.

- Finalmente se prohíben los matrimonios en los grados prohibidos. Tales grados son, primero: de consanguinidad hasta el cuarto grado. Segundo: afinidad contraída por el matrimonio hasta el cuarto grado. Tercero: afinidad contraída por cópula carnal hasta el segundo grado etc¹⁰¹.

En general nos encontramos que alrededor de la celebración de los sacramentos había todo un aparato que buscaba regular su ejecución. Las numerosas restricciones, normas y penas alrededor de los sacramentos, nos hablan de una Iglesia que buscaba encuadrar a los fieles dentro de ciertos cánones específicos.

El método que persiste en la cristianización es del temor. Esto lo vemos palpable en las penas que imponía cada uno de los decretos. El feligrés se encontraba que para ejercer su religiosidad debía expresar su fe de acuerdo a un sinnúmero de restricciones y normatividades sumamente complejas. En pocas palabras, como ya se mencionó atrás se busca hacer de la religiosidad de las personas un instrumento de sujeción y homogeneización de la sociedad. La religiosidad además se perfilaba como un catalizador del orden social que debía imperar en la sociedad de la época colonial, es decir, la cotidianeidad de las personas giraría en torno a las prácticas de culto.

3) Las fiestas religiosas

Las fiestas religiosas reflejan por excelencia, un cúmulo de manifestaciones religiosas y en ellas podemos ver de forma nítida la religiosidad de las gentes. El Concilio III Mexicano dedica un apartado completo para hablar de las mismas y menciona varias condiciones que deberán cumplirse “con la intención de que demos culto y honor que se debe a Dios Nuestro creador y Señor”.

Durante las fiestas el Concilio manda *para los españoles*, que se deben suspender en general cualquier ocupación servil, asistir a misa entera en sus respectivas parroquias, bajo severas penas a quien no asistiera o se sorprendiera en algún juego durante la celebración

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 68-72. Libro Primero, Título VI. En Trento se decretó gran parte de lo dicho en el Concilio III Mexicano. Para más información ver: Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XXIV. Decreto de Reforma sobre el Matrimonio Cap. I-X

de la misa conventual o sermón. Se pide además a los padres y madres de familia que los días de fiesta asistan en familia con sus hijos aún con los más pequeños. A los amos, se les pide que lleven a sus esclavos y criados a misa cuando son de precepto. Durante las fiestas se pide que no se abran las tiendas o se haga mercado, al menos cuando está la misa principal.

En torno a las fiestas religiosas el Concilio buscaba que la población cambiara de sus actividades rutinarias para dedicarse al culto a Dios. Así por ejemplo se decretan toda una serie de trabajos que debían suspenderse tales como a los que transportaban cosas de un lado a otro les queda prohibido, a las mujeres se les impide que anden de un lado para otro cargando víveres que no sean los absolutamente necesarios. Los barberos por su parte no pueden rasurar en los días de fiesta, “los hornos no han de encenderse y los ingenios y las minas deberán suspender sus actividades”. Los casos exentos de estas normas serán los cirujanos y boticarios los cuales debían cumplir sus obligaciones en pro de los enfermos. También se excluye la norma en tiempos de sembrar, segar, pescar o criar gusanos de seda para evitar la pérdida de los frutos del año. En el siguiente cuadro presentamos el listado que hace el Concilio III Mexicano acerca de las fiestas de precepto tanto de españoles como de indios durante todo el año.

A los *indígenas*, como vemos en el cuadro 1, se les imponen menor número de fiestas que a los españoles, sin embargo, cuando los españoles tuvieran una fiesta y los criados de estos no, ambos debían de abstenerse de trabajos serviles tal y como lo manda el Concilio. A los indígenas además, se les pide que no hagan mercados los domingos o días de fiesta que les pueda impedir la asistencia a misa. A los médicos de indios se les pide que no apliquen medicinas que les impida a los indios la asistencia a misa a menos de que sea absolutamente necesario¹⁰².

En general, la vida del cristiano colonial giraba en torno a los días festivos, el Concilio deja ver la trascendencia que tenía la Iglesia en ese tiempo ya que incluso las actividades productivas se regulaban por el calendario de los días festivos. Encontramos nosotros que la religiosidad lejos de ser una manifestación libre del hombre de encontrarse con Dios, se convierte, en medio de un enorme montón de reglas, en una actividad hecha

¹⁰²Tanto el cuadro de las fiestas como la demás información acerca de las fiestas se obtuvo del Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 146-157 en el Libro Segundo, Título III.

Cuadro 1. Fiestas de precepto para españoles e indígenas de acuerdo al Concilio III Mexicano

Mes	Fiestas de españoles	Fiestas de indios
Enero	La Circuncisión de N. Sr. Jesucristo La Epifanía del Señor.	La Circuncisión de N. Sr. Jesucristo La Epifanía del Señor.
Febrero	La Purificación de María Santísima San Matías Apóstol.	La Purificación de María Santísima
Marzo	Santo Tomás de Aquino Patriarca Señor San José esposo de la Virgen María La Encarnación del divino Verbo	La Encarnación del divino Verbo y Anunciación de María Santísima.
Abril	San Marcos Evangelista	
Mayo	Santos Santiago y Felipe Apóstoles La Invención de la Santa Cruz.	
Junio	San Bernabé Apóstol La Natividad de San Juan Bautista Santos Apóstoles Pedro y Pablo	Santos Apóstoles Pedro y Pablo
Julio	La Visitación de María Santísima Santa María Magdalena Santiago Apóstol	
Agosto	Santo Domingo La transfiguración del Señor San Lorenzo Martir San Hipólito (solo la Ciudad de México) La Asunción de María Santísima San Bartolomé Apóstol San Agustín	
Septiembre	La Natividad de Nuestra Señora San Mateo Apóstol y Evangelista La Dedicación de San Miguel Arcángel	La Natividad de Nuestra Señora
Octubre	San Francisco de Asís San Lucas Evangelista Apóstoles San Simón y San Judas Tadeo	
Noviembre	Festividad de Todos los Santos Santa Catalina Virgen y Mártir San Andrés Apóstol	
Diciembre	La Inmaculada Concepción Expectación del parto de N. Sra. Santo Tomás Apóstol La Natividad de Ntro. Sr. Jesucristo San Esteban protomártir San Juan Apóstol y evangelista	La Natividad de Ntro. Sr. Jesucristo
Fiestas móviles	Todos los domingos del año Domingo de Resurrección La Ascensión del Señor Domingo de Pentecostés La Solemnidad del Santísimo cuerpo de Ntro. Sr. Jesucristo Las fiestas patronales de cada pueblo	Todos los domingos del año Domingo de Resurrección La Ascensión del Señor Domingo de Pentecostés La Solemnidad del Santísimo cuerpo de Ntro. Sr. Jesucristo Las fiestas patronales de cada pueblo

para cumplir un requisito como cristiano. Sin embargo, creemos en lo personal que las fiestas servían al individuo para salirse un poco de la vida rutinaria. La festividad le representaba un escape, aunque fugaz, al fin y al cabo escape.

c) Los ministros y el templo en el Concilio III Mexicano

Si nos pusiéramos a enumerar lo que se refiere a los curas y ministros en el Concilio Tercero Mexicano, no cabría en este espacio tanta exhortación ya que el Concilio se dirige de modo especial a los ministros y los compele a llevar a buen fin todo lo mencionado atrás. La misión en general del ministro dentro de la religiosidad que menciona en Concilio es “mantener la devoción del pueblo cristiano” por medio del “establecimiento de un orden admirable del culto divino”¹⁰³.

Para llevar a cabo de buena manera su misión los ministros y curas debían cumplir unos requisitos que marca el Concilio, tales como en el apegarse al ritual romano en los actos litúrgicos, vistiéndose en manera honesta, viviendo de manera decente. Por poner algún ejemplo se pide que los curas traigan corona y el traje clerical, no deben andar desaseados en público, no debían cantar canciones profanas, ni bailar, no debían recorrer las calles de noche con músicos, ni portar armas o admitir en su servicio a mujer alguna¹⁰⁴. Entre sus obligaciones estaban las de enseñar la doctrina interpretando las sagradas escrituras¹⁰⁵, administrar cada uno de los sacramentos¹⁰⁶ y anunciar las fiestas que se celebrarían. En pocas palabras el cura debía guardar compostura y comportarse a la altura de su ministerio ya que era el dirigente de la fe del vulgo y de las diferentes prácticas religiosas.

En cuanto al templo, el Concilio menciona que todos los templos deben estar sujetos al obispo y para evitar diversos males estas han de estar abiertas solo en horas hábiles, cerrándose al toque de la campana para las oraciones, que es cuando se pone el sol. El templo debe permanecer cerrado hasta que amanezca y el que no lo hiciere así será castigado severamente. Esta regla tiene excepción únicamente el día de la fiesta de la natividad del Señor. Finalmente el Concilio, como mencionamos atrás, manda que el lugar

¹⁰³ *Ibíd.* p.229. Libro Tercero, Título III.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p.235-258. Libro Tercero, Título V. Este apartado el Concilio lo dedica exclusivamente a hablar de la vida y honestidad de los clérigos.

¹⁰⁵ *Ibíd.* p.27-28. Libro Primero, Título I.

¹⁰⁶ *Ibíd.* p.65-66. Libro Primero, Título V.

por excelencia de los actos de culto sea el templo y solamente en él se han de administrar los sacramentos, aunque también se podrán celebrar misas en el hospital siempre y cuando no coincida con la misa de la Iglesia del mismo pueblo¹⁰⁷. Con estas normas, el Concilio convierte al templo en el espacio vital desde donde se desarrollará toda la religiosidad.

Haciendo un análisis general de los decretos vistos en el Concilio III Provincial Mexicano comprobamos la hipótesis que manejamos acerca de que la multitud de leyes y decretos propiciarán que la religión sea vista por la sociedad como un medio de protección espiritual-material reducida sólo a los ritos exteriores, y al cumplimiento de ciertas obligaciones. Los castigos y las penas que el Concilio imponía fueron creando en un principio más temor que amor a Dios, en razón de ello las prácticas religiosas fueron el resultado de esa búsqueda por ganarse la salvación, evitar a toda costa el castigo y uniformarse con una sociedad poco flexible como lo fue la del siglo XVII. Tal vez en los tiempos posteriores esta rígida supervisión de la religiosidad que a primera vista nos parece tan severa irá creando toda una cultura y mentalidad religiosa acorde a lo que quería el Concilio III Mexicano.

3. LA RELIGIOSIDAD EN LOS EDICTOS DE FRAY FRANCISCO RIVERA Y LAS ORDENANZAS DE FRAY MARCOS RAMÍREZ DE PRADO

En el obispado de Michoacán las medidas tomadas en Trento y en el Concilio III Provincial Mexicano tuvieron su repercusión en el siglo XVII. En nuestra investigación hemos elegido las gestiones de dos obispos, pues en ellos más que en sus antecesores, denotamos el dinamismo e impacto que tuvo cada una de las disposiciones del Concilio Mexicano emanado del Concilio Ecuménico de Trento en cuanto a la religiosidad. Estamos hablando de los obispos, Fray Francisco Rivera (1630-1637) y Fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666).

¹⁰⁷ *Ibíd.* p.302-303. Libro Tercero, Título XIV.

a) Los obispos fray Francisco Rivera y fray Marcos Ramírez de Prado

Sobre fray Francisco Rivera encontramos noticias en la obra de Arnaldo Ysassi¹⁰⁸ en la que nos menciona que fue un obispo que rompió con la constante que se venía dando entre los obispos antecesores desde Juan Medina Rincón hasta fray Alonso Enríquez¹⁰⁹. En la gestión de estos obispos desde 1585 hasta 1628, se habla de una constante lucha e indisciplina entre el obispo y el cabildo catedral. Rivera, por su parte, buscó primero que nada, integrar a su cabildo y evitar a toda costa el enfrentamiento pues tenía entendido que venía a tratar con unos leones, como era mejor conocido el cabildo eclesiástico de Michoacán. El resultado de la política de conciliación de Rivera fue la integración del cabildo y el obispo y el crecimiento de las rentas decimales. Una vez que compuso las relaciones con su cabildo Rivera, obedeciendo los decretos de Trento y del Concilio III Mexicano¹¹⁰, salió a visitar su obispado¹¹¹.

Del fruto de la gestión de Rivera encontramos dos documentos que nos darán referencia de la religiosidad durante su el periodo del mencionado obispo. El primero titulado: “Autto en el que Francisco Rivera promulgó la visita y otros hechos en ella”¹¹² de 1635. El segundo, un edicto sin título destinado a todos los curas, párrocos y vicarios tocando temas sobre la administración de los sacramentos, comportamiento de los ministros etc. que data del 5 de diciembre de 1631¹¹³. En ambos documentos percibimos la preocupación del obispo por la reforma de las costumbres y el decoro de los ministros y los actos de culto.

¹⁰⁸ Francisco Arnaldo Ysassi. *Op. Cit.* p. 102-105. No hemos encontrado en nuestro trabajo heurístico ningún estudio que aborde la vida y obras del obispo Francisco Rivera, en razón de esto nos basaremos únicamente en la fuente mencionada para desarrollar ver su vida y obras.

¹⁰⁹ Los obispos que sucedieron a fray Juan Medina Rincón y antecedieron a fray Francisco Rivera fueron: fray Alonso de Guerra (1589-1594), fray Domingo Ulloa (1596-1602), Don Juan Rosillo (1605-1606), fray Baltasar de Covarrubias (1607-1622), fray Alonso Enríquez (1624-1628). Sobre la gestión de estos obispos ver: *Ibíd.* p. 95-102.

¹¹⁰ La obligación de las visita del obispo en su jurisdicción fue abordada en El Concilio de Trento, Sesión XXIV, Obispos y Cardenales, Decreto de Reforma, Cap. III. En el Concilio III Provincial Mexicano encontramos lo referente a las visitas de los obispos en el Libro Quinto, Título I.

¹¹¹ Francisco Arnaldo Ysassi. *Op. Cit.* p. 103-104.

¹¹² El mencionado documento se encuentra en Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante: AHCM). Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 8. En adelante lo citaremos como los autos de visita del obispo Francisco Rivera.

¹¹³ Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera, en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11.

El obispo fray Marcos Ramírez de Prado, llegó a la mitra michoacana en 1640 después de tres años de sede vacante¹¹⁴, en cuyo periodo se había perdido casi por completo los logros hechos por el obispo Rivera¹¹⁵. Jorge E. Traslosheros menciona que a su llegada se encontró con una Iglesia “estragada” que enfrentaba una crisis general originada en los años de sede vacante (1637-1640) en los rubros de la renta decimal, el dominio del poder central de la Iglesia michoacana dentro y fuera de la diócesis y la disciplina eclesiástica¹¹⁶. A estos tres aspectos el obispo Ramírez dirigirá toda su obra renovadora lo que le ganó el mote de “obispo reformador”.

En cuanto a la recaudación de los diezmos se emprendieron diversas medidas lo que le valió al obispo el aumento en la percepción decimal en los primeros años de su gestión¹¹⁷. Sobre lo relacionado al afianzamiento del poder central de la Iglesia, se menciona que se consolidó el cabildo catedral y la relación con el obispo Ramírez de Prado¹¹⁸. Lo referente a la reforma disciplinaria se llevará a cabo en una estrategia de dos pasos: primero, hacer una vista general por todo el obispado y segundo, reduciendo los juzgados de justicia a un provisorato con sede en Valladolid. El resultado de las visitas lo veremos plasmado en las Ordenanzas de Visita hechas en 1642 después de realizada una primer visita por gran parte del obispado. De ahí en adelante realizará él o sus delegados constantes visitas para asegurarse que se cumpla lo mandado en las Ordenanzas¹¹⁹.

Traslosheros resume en pocas palabras la gestión del obispo reformador: estabilidad e incremento en la renta decimal, orden y decoro en la disciplina eclesiástica, crédito y reputación, poder y autoridad en la persona del obispo¹²⁰. De entre los distintos edictos

¹¹⁴ Sobre la vida y obra de Fray Marcos Ramírez de Prado encontramos los estudios hechos por Jorge E. Traslosheros, de los cuales resaltamos el libro, producto de su tesis de maestría publicado como: Jorge E. Traslosheros H. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán*, Op. Cit. Arnaldo Ysassi también aborda algunos aspectos del mencionado obispo en: Francisco Arnaldo Ysassi. Op. Cit. p. 107-109.

¹¹⁵ *Ibíd.* p.44-45.

¹¹⁶ *Ibíd.* p.266-267.

¹¹⁷ Para ver los detalles del tema de los diezmos ver: *Ibíd.* p. 54; 60; 268-269.

¹¹⁸ Para consultar los pormenores de la consolidación del poder central del obispo, véase: *Ibíd.* p. 272-273.

¹¹⁹ Tenemos noticia al menos de dos series de visitas hechas por los delegados del obispo Ramírez de Prado la primera por Diego Aguilar en 1661y posteriormente Álvaro de Soria hará otra en 1666 visitando la parroquia de Taximaroa, seguramente para revisar que las ordenanzas de Fray Marcos se estuvieran llevado a cabo. Las visitas, que actualmente se encuentran en mal estado, se localizan en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 5 y 8.

¹²⁰ *Ibíd.* p. 276.

hechos por Ramírez de Prado pondremos especial atención a las Ordenanzas de Visita¹²¹, las cuales nos permitirán ver lo relacionado a la religiosidad y prácticas religiosas, ya que en ellas se buscaban el “orden y decoro” de los actos de culto y en razón de ello las estudiaremos.

En general, encontramos en los obispos Rivera y Ramírez de Prado, y en los documentos expedidos por ellos, una mentalidad reformista que buscaba ordenar y “entablar unas cosas reformar el abuso de otras” (Ramírez) “para el bien y quietud de las almas”(Rivera), en los distintos actos de culto y por ende a la religiosidad misma, en razón de ello analicemos su postura ante los distintos rubros en los que podemos considerar la religiosidad.

b) Las prácticas religiosas

1) Administración de los sacramentos

Con respecto a la materia de la administración de los sacramentos, los obispos Rivera y Ramírez continuaron con los decretos expedidos en el III Concilio Mexicano e hicieron algunas adaptaciones particulares en algunos casos. Rivera pide que la administración sea con la mayor “veneración y decencia”¹²² siguiendo los decretos de Trento. Ramírez de Prado compele a lo mismo diciendo que los sacramentos deben aplicarse “graciosa y caritativamente”¹²³. También de las maneras como se debían administrar los sacramentos, ambos obispos se muestran rígidos con el propósito de sujetar a los ministros administradores de los sacramentos, denotando con esto, la intención de centralizar el poder en sus manos sobre una de las cuestiones vitales de la religión como lo son los sacramentos y su administración. Fray Francisco Rivera por ejemplo, manda que todos los clérigos exhiban sus licencias para la administración de los sacramentos de lo

¹²¹ *Testimonio autorizado de las ordenanzas de la visita general de su ssa. Ilma. el obispo de Michoacán mi señor promulgadas en todo su obispado* (en adelante las citaremos como Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado) en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/Serie Visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp.4. Esta versión será la que utilizaremos para nuestro análisis. Existe, sin embargo, en el mismo archivo otras ordenanzas con el mismo contenido pero ya con la aprobación del rey y su sello. Estas las encontramos en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 18.

¹²² Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11.

¹²³ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 1 vuelta.

contrario, se anularían las mismas¹²⁴. Fray Marcos por su parte en una de sus primeras acciones a su llegada al obispado de Michoacán, será emitir un edicto a todos los clérigos de cualquier calidad y condición en el que pide que se presenten ante él con sus licencias para administrar los sacramentos¹²⁵.

Sobre los sacramentos, los obispos ponen especial énfasis en el matrimonio, la confesión, la comunión y la extremaunción haciendo caso omiso de los demás sacramentos. El sacramento de la confesión fray Francisco lo aborda al hablar de los enfermos, los cuales, no deberían ser llevados a confesar a la Iglesia sino que el cura debería asistir a la casa del enfermo. La confesión debía llevarse a cabo por lo menos cada año y para la supervisión de este precepto, mencionado desde Trento y el III Concilio Mexicano, los curas deberán hacer un padrón en el que se registrarían los feligreses especificando los que son de confesión y comunión¹²⁶.

Ramírez de Prado, da seguimiento a las medidas de su antecesor en sus ordenanzas. Sin embargo en sus ordenanzas y en un edicto del año de 1664 fray Marcos, hace una reforma en el modo de confesar, prohibiendo que se haga por intérprete a menos de que se el penitente lo permita o se halle en peligro de muerte¹²⁷. Para llevar a cabo esto pide el obispo que en un plazo de un año después de publicadas las ordenanzas, los curas aprendan la lengua materna de su partido y “de no ser a sí paguen como pena cien pesos...”¹²⁸

Sobre el sacramento de la comunión el obispo Rivera solo menciona que éste debe de administrarse a los enfermos, (al igual que la confesión) en sus propias casas para evitar que la ida de los enfermos al templo provoque mayores males en sus padecimientos. La comunión al igual que la confesión, manda el obispo Rivera, deberá hacerse cada año,

¹²⁴ Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

¹²⁵ AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 14.

¹²⁶ Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11 *op. Cit.*

¹²⁷ AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 5/ Exp. 17.

¹²⁸ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 2 vuelta.

según lo dicho en el Concilio de Trento y en el III Mexicano, quedando ésta asentada en el padrón hecho por el cura¹²⁹.

A estas disposiciones fray Marcos agrega que se debe dar a todos los naturales, hombres y mujeres de catorce años en adelante siendo capaces de recibirlo y estando bastante instruidos en la fe y por ende excluyendo a aquellos que solo creen por las “entrañas de su misericordia (que no están bien instruidos)”¹³⁰. Sobre la misa se prohíbe decir dos en un mismo día sin necesidad ni licencia so pena de suspender y privar el uso y ejercicio de sus órdenes¹³¹. En lo referente al precepto de la comunión anual en semana santa, el obispo Ramírez de Prado, hace una reforma para los indígenas que viven lejos de las iglesias y no pueden acudir a la comunión en semana santa, que consiste en que el ministro que asiste a confesar a los dichos indígenas, les de enseguida a comunión y con eso se cumple el precepto si no se es posible asistir a la comunión en semana santa por la lejanía de los lugares¹³².

Lo promulgado por Rivera acerca del matrimonio es sin duda retomado de Trento y del Concilio III Provincial Mexicano. Los temas como: el no cohabitar la pareja antes de la bendición nupcial, el que se hagan tres proclamas públicas en la parroquia de los contrayentes en la misa mayor durante tres fiestas sucesivas, el que no se halle casado dos veces, la prohibición de los matrimonios en los grados prohibidos (hasta el cuarto grado), la no admisión en nupcias sino comprueba suficientemente el estar soltero entre otros temas son una continuación de lo ya mencionado en los señalados concilios y que el obispo Rivera retoma para la realidad michoacana. A esos decretos, Rivera agrega que se debe tener cierta edad para casarse, además de que el se hace flexible la ley de que los matrimonios deberían ser solo en las iglesias, y se permite que pueda haber bodas en las

¹²⁹ Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11 *op. Cit.*

¹³⁰ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 1 vuelta.

¹³¹ AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 5/ Exp. 17.

¹³² AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 2 vuelta.

capillas de las haciendas o estancias con la condición de que se encuentren lejanas de cualquier iglesia¹³³.

Fray Marcos aborda de modo semejante casi todos los temas que mencionan el obispo Rivera y el III Concilio Mexicano, y además añade que para recibir el sacramento del matrimonio se deben de hacer el desposorio y la velación juntos habiéndoles examinado en la doctrina cristiana antes además de que se debe estar confesado y haber recibido ya el sacramento de la confirmación¹³⁴.

2) Enseñanza y asistencia a la doctrina

Sobre el rubro de la enseñanza y asistencia a la doctrina, solamente encontramos en Rivera que menciona que ésta debía de administrarse los domingos y días de fiesta, tal y como lo menciona el III Concilio Provincial Mexicano¹³⁵.

Fray Marcos dedica un apartado de sus ordenanzas para hablar sobre el tema. Entre lo más sobresaliente que se dice está que la doctrina se debía llevar a cabo los domingos y fiestas; los varones a la hora de misa y las niñas a la hora de vísperas. Ramírez de Prado hace especial énfasis en la enseñanza a los niños, para lo cual se debía nombrar, para los varones un indio diestro y capaz y para las niñas una india de edad y piedad o sea personas idóneas como lo menciona el Concilio III Mexicano, los cuales serán reservados de todo trabajo para dedicarse a la enseñanza. Sobre el contenido de la doctrina serán las cuatro oraciones, los mandamientos, los artículos y lo demás del catecismo, el dicho contenido de la doctrina tendrá que ser en la lengua castellana y no en latín por orden de su majestad. Finalmente los padres deberán llevar a sus hijos a la doctrina sin negarlos nunca¹³⁶.

3) Las fiestas religiosas

Breve es lo que menciona el Obispo Rivera en torno a este apartado de las fiestas, únicamente las menciona para recordar que en éstas debía administrarse la doctrina y

¹³³ Lo relacionado al matrimonio se muestra en diferentes partes de los dos edictos de Fray Francisco Rivera. Ver: AHCM. Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11 *op. Cit.* y Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

¹³⁴ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 2 vuelta.

¹³⁵ AHCM. Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

¹³⁶ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la Doctrina. *op. Cit.* foja 3 y foja 3 vuelta.

recordar el precepto cuaresmal de confesión y comunión. Finalmente Rivera, habla del guardarse de hacer trabajos serviles y el precepto de asistir a misa durante las fiestas so pena de castigos severos¹³⁷. En torno a las fiestas, Ramírez se muestra muy parco y hace las mismas anotaciones con respecto a las mismas. En general para las fiestas se pide abstenerse de trabajos serviles, asistir a misa y a la doctrina¹³⁸.

c) Los ministros y el templo en los edictos y las ordenanzas de los obispos Fray Francisco y Fray Marcos

Sobre *los ministros*, como dirigentes de la religiosidad, tanto Rivera como Ramírez de Prado hacen largas listas de medidas y restricciones. La extensión de las medidas implementadas la debemos a que los obispos en general se dirigen a los curas y ministros de culto en aras de reformar su labor.

El obispo Francisco Rivera pone gran atención en la vida moral y administrativa de sus ministros y curas. En una parte de sus autos de visita denota la preocupación moral al hablar de su inquietud por los ministros que platican cosas profanas, los que no dan buen ejemplo de vida cristiana procurando la paz y la concordia, los que han jugado naipes u otros juegos prohibidos, los que viven deshonestamente y tienen amistad y visita de mujeres, los que se visten con colores escandalosos e indecentes los que traen armas o los que andan por las noches en rondas o paseos y son infamia de mujeres casadas o doncellas etc.

En cuanto a lo administrativo, encontramos a sacerdotes irregulares, excomulgados, practicantes de la simonía, perezosos a la hora de administrar los sacramentos, etc. De acuerdo a lo que nos da noticia Rivera, vemos un conjunto de inmoralidades y a un obispo deseoso de extirparlas de su clero con medidas estrictas de disciplina y por ello recurre a los testigos y los invita a denunciar cualquiera de estas faltas si las viere en sus ministros¹³⁹.

Además de esto implementa una serie de medidas para el orden del clero. Primero prohíbe el ausentarse a los curas de sus parroquias o doctrina. Pide que ningún sacerdote secular o regular diga misa en parroquia ajena. Para la administración de los sacramentos

¹³⁷ AHCM. Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

¹³⁸ AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 5/ Exp. 17.

¹³⁹ AHCM. Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

se pide a los curas que solo lo hagan con licencia del obispo. Todas estas medidas estarían bien vigiladas por las visitas que comprobarían que se ejecute lo dicho¹⁴⁰.

Fray Marcos al respecto muestra la misma preocupación de su antecesor y nos muestra en sus ordenanzas diversas medidas que debe cumplir un clérigo, con la finalidad de que se distinga de las demás personas. En el vestido pide a los sacerdotes que sea obscuro, sotana negra y bonete siempre de forma decente y que no provoque escándalo entre los feligreses, prohibiendo a estos vestirse igual que el ministro. Se pide al ministro asimismo, que tenga trato solo con personas de buena fama y ejemplo tanto para las que sirven en su casa como para las que se sienten en su mesa, incluso con las que se pone a jugar. Finalmente el obispo se preocupa de que no se hagan cosas que vayan en detrimento de la reputación y ejemplo tales como jugar naipes y otros juegos prohibidos o andar por las calles irritados escandalizando a los demás con sus palabras y con sus obras¹⁴¹.

En general vemos la preocupación de los dos obispos por guardar los decretos del Concilio III Mexicano que era que el cura debía guardar compostura y comportarse a la altura de su ministerio ya que era el dirigente de la fe del vulgo y de las diferentes prácticas religiosas.

El templo al igual que el ministro debía ser el instrumento y el nicho desde donde se impulsaran las prácticas religiosas y los actos de culto razón por la cual se le hará especial inquisición en su cuidado y decoro. Fray Francisco Rivera no menciona ninguna medida que se deba observar para las iglesias, únicamente habla de que las capillas particulares deben ser notificadas al prelado para que este la visite y vea sus licencias¹⁴².

Fray Marcos muestra en sus ordenanzas un apremio por dejar en claro la importancia del decoro y orden de las iglesias y los distintos instrumentos y ornamentos dentro del culto. En el apartado acerca de las Iglesias que dedica en sus ordenanzas enumera lo siguiente:

¹⁴⁰ Edicto sin título sobre la administración de los sacramentos y otros asuntos de Fray Francisco Rivera en: AHCM. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/ Subserie Edictos/Siglo XVII/Caja 6/ Exp. 11 *op. Cit.* y Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

¹⁴¹ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De las personas. *op. Cit.* foja 5 y foja 5 vuelta.

¹⁴² AHCM. Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

- Todas las ermitas y capillas tengan puertas y cerraduras para que se cierre el templo antes de que se oculte el sol y después del alba por la mañana, no permitiendo que pernocte persona alguna dentro de las mismas.
- Para que los fieles conozcan su parroquia, no se permite la administración de ningún sacramento. No se celebre además ni acto de culto, oficios divinos y misa desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo in Albis en capillas particulares sino solamente en el templo parroquial
- En cuanto a los bautisterios se pide que han de hacerse de un material duradero, no de barro, con sumideros para que se consuma el agua. Las pilas bautismales han de estar en un lugar decente y reservado rodeado con una reja de madera con puerta y cerradura y dentro del recinto halla una alacena con su llave en que se guarden las crismas (que han de ser de plata), el vaso (de plata) para bautizar, los libros y las demás cosas necesarias para la administración del sacramento del bautismo.
- Los ornamentos, adornos y demás instrumentos al servicio del templo deberán tratarse con mucha decencia, limpieza y devoción prohibiéndose su lucro.
- Los altares deberán edificarse con igualdad y proporción con los frontales guardando su decencia y pulcritud.
- En el templo se deben tener los misales del rezo reformado de Clemente VIII y manuales mexicanos y para la administración de los españoles compren y tengan el manual tridentino¹⁴³

Una vez analizadas a grandes rasgos las medidas implementadas por los obispos Rivera y Ramírez de Prado en torno a la religiosidad enumeramos algunos aspectos generales:

- En cuanto a la organicidad encontramos que Rivera se ve superado por un Ramírez de Prado, el cual ordena de modo sistemático cada una de las normas que quiere dar a entender, sin embargo, Rivera influye en gran parte de lo decretado por Ramírez de Prado, cuyo mérito consiste en haber dado organicidad y lógica a cada una de sus medidas implementadas en las ordenanzas.

¹⁴³ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De las personas. *op. Cit.* foja 4 y 5

- Encontramos tanto los edictos de Rivera como en los de Ramírez una característica común: el pragmatismo, es decir, cada norma manifestada iba sobre el terreno de lo práctico y con un cúmulo de experiencia de por medio sin quedarse nunca en el terreno de la especulación.
- El principal rasgo que distingue a estos obispos lo será su espíritu reformador y siempre preocupado por dar realce a los actos de culto y todo lo que esto implicaba en aras del “perfeccionamiento de las almas” como ambos lo manifiestan.

En general, tanto los edictos de Fray Francisco como las ordenanzas de Fray Marcos son la continuación de lo dicho en Trento y en el III Concilio Provincial Mexicano. Esto nos demuestra como la religiosidad durante el periodo entre el Concilio Provincial Mexicano y las gestiones de los obispos Rivera y Ramírez (1585-1666) sigue un patrón común y unas mismas normas, lo que nos permitirá hacer discernimientos sobre el fenómeno religioso de modo uniforme en un caso específico: Taximaroa.

CAPÍTULO III: LOS VEHÍCULOS DE LA RELIGIOSIDAD: MINISTROS, TEMPLO Y COFRADÍAS

Dentro de la religiosidad se han señalado desde el capítulo anterior tres importantes elementos: las prácticas religiosas (sacramentos, catequesis y fiestas), los ministros de culto y el templo. Estos dos últimos elementos merecen mención aparte ya que aunque en esencia no son la religiosidad si son instrumentos o “vehículos” de la misma. Es decir, tanto el templo como los ministros son los que conducirán la religiosidad de la sociedad y en razón de ello los llamamos “vehículos de la religiosidad”.

Una vez aclarado el término con el que caracterizamos a los ministros y el templo es necesario evocar a un tercer vehículo que no se encuentra considerado en la legislación de la religiosidad del capítulo anterior pero que durante el siglo XVII y toda la época colonial tuvo una destacada importancia dentro del culto: las cofradías. Éstas las abordaremos vistas como asociaciones de laicos en pro de la buena ejecución del culto y la religión.

Sobre los ministros de culto y su importancia ya se hizo referencia atrás cuando se habló de la jerarquía eclesiástica. Aquí sólo mencionamos que los ministros fueron por excelencia los guías de las distintas prácticas de culto del pueblo. El templo era el punto de reunión y el lugar oficial desde donde se realizaban las prácticas religiosas. Las cofradías, por último revisten su importancia en el hecho de que al ser fraternidades de laicos comprometidos con la religión y el culto impulsaron las actividades religiosas del pueblo de Taximaroa.

El objetivo del presente capítulo es hacer un estudio de los vehículos de la religiosidad mencionados en el caso de Taximaroa además de resaltar la importancia de cada uno en la dinámica religiosa de la sociedad taximaroense para comprender la trascendencia en cada una de las prácticas religiosas que se analizarán en el último capítulo. Hemos dividido el capítulo en tres grandes partes de acuerdo a cada uno de los vehículos de la religiosidad a los que ya hicimos referencia atrás.

1. LOS MINISTROS DE CULTO EN TAXIMAROA

De acuerdo al Concilio III Mexicano la misión en general del ministro dentro de la religiosidad era “mantener la devoción del pueblo cristiano” por medio del “establecimiento de un orden admirable del culto divino”¹. Esta misma tonalidad continuaron implementándola Fray Francisco Rivera y Fray Marcos. Para lograr el objetivo mencionado, podemos ver en el capítulo anterior, como la legislación eclesiástica colocaba gran número de normas morales y restricciones que debía cumplir el ministro de culto al momento de llevar a cabo su oficio.

La importancia de los ministros y el cuidado de los mismos estribaban en que éstos representaban la voz de la Iglesia en medio del pueblo y fueron los guías de las prácticas religiosas. El ministro adoctrina, ordena y dirige la fe del vulgo, son guías vigilantes de lo espiritual como menciona William B. Taylor², en pocas palabras, de los ministros dependerá en gran medida la llegada de la Iglesia a la sociedad. En razón de lo anterior abordamos el tema de los ministros de culto en este apartado dividiéndolo en tres partes: La llegada de los ministros a Taximaroa y su mentalidad, los franciscanos en Taximaroa durante el siglo XVII y las políticas de supervisión de los ministros de culto.

a) La llegada de los franciscanos a Taximaroa y su mentalidad

Antes de iniciar este apartado adelantamos que los primeros ministros del culto de Taximaroa fueron los frailes de la orden franciscana desde la evangelización en el siglo XVI, durante todo el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, por ello en este apartado seguiremos de cerca la llegada de los franciscanos al nuevo mundo y después a Taximaroa para posteriormente tocar algunos elementos de su mentalidad que sin duda repercutió en la cristianización de los taximaroenses.

Desde 1493 poco después del descubrimiento, en el papado hubo preocupación por la extirpación de los viejos cultos indígenas de las tierras recién descubiertas y el interés por cristianizar y evangelizar. El Papa en su bula *Inter Caetera* compele al rey de España tal como sigue:

¹ Concilio Tercero Mexicano. *Op. cit.* p. 229 Libro Tercero, Título III.

² William B. Taylor. *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, p. 226.

“Os mandamos en virtud de santa obediencia que... procuréis enviar a las dichas tierra firme e islas hombres buenos y temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos, para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y les enseñen buenas costumbres”³

Esta exhortación del Papa será nodal para la posterior llegada de los evangelizadores y en este apartado abordaremos tal fenómeno. En el año de 1524 llegaron a México doce franciscanos que se consideran como los fundadores e iniciadores de la orden franciscana en México⁴ y padres de la evangelización de la Nueva España. Anteriormente se habla de que ya habían llegado tres flamencos en 1523 llamados: Juan de Aora, Juan de Tecto y Pedro de Gante. Los dos primeros mueren en la expedición de Cortés a las Hibueras y Pedro de Gante continuará la evangelización y la enseñanza de la fe a los naturales⁵.

Los doce franciscanos⁶ desembarcaron en Veracruz y a pie llegaron a México, probablemente el 23 de junio donde los esperaba Hernán Cortés, el cual había insistido al Rey en su venida, pues eran indispensables en la evangelización, cristianización y pacificación de las tierras que se iban ganando para la corona, además de que la evangelización o conquista espiritual justificaba la conquista militar y todas sus acciones, excepto las muertes de los indígenas⁷. Posteriormente llegarán otras órdenes religiosas a apoyar la empresa de evangelización⁸.

Para los inicios de la evangelización se les darán muy amplias facultades a las órdenes mendicantes, dichas facultades fueron concedidas por la Sede Apostólica. El Papa Adriano VI en su Bula *Exponi nobis fecisti* dirigiéndose al Rey Carlos V le concedió a los franciscanos y demás órdenes la facultad de tener poderes apostólicos omnímodos para realizar todo cuanto fuere para la conversión de los indígenas mientras no hubiera obispos en las tierras recién conquistadas⁹.

³ Cita literal de la bula *Inter Caetera* citada por: Lino Gómez Canedo. *Op cit.* p. 57.

⁴ Benedict Warren. *Op. Cit* p. 105.

⁵ Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 101.

⁶ Los nombres de los doce frailes franciscano son: Francisco de Soto, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinia), Juan de Rivas, García de Cisneros, Juan Suárez, Luis de Fuensalida, Francisco Jiménez y los legos Fray Juan de Palos y Andrés de Córdoba y dirigidos por Fray Martín de Valencia, enviados por el padre Fray Francisco de los Ángeles. Para más información véase: Alonso De La Rea. *Op. cit.* p. 95. Ramón López Lara. *Op. Cit.* p. 40. Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 100.

⁷ Ideas expresadas por Fr. Pedro de Azuaya citado por: Lino Gómez Canedo. *Op cit.* p. 69-74.

⁸ Hacia 1526 llegarán la orden de Santo Domingo, en 1527 y en 1533 la orden de los agustinos, dispersándose entre los diferentes pueblos indígenas y fundando conventos y doctrinas, sobre la llegada de nuevas órdenes religiosas véase: Peggy Liss K. *op. cit.* p. 127-128.

⁹ Ramón López Lara. *Op. Cit.* p. 40.

La entrada de los frailes franciscanos y evangelización de Michoacán y de Taximaroa se dará, una vez que el cazonci de Michoacán se da cuenta de la presencia de los frailes en México y del recibimiento que les había dado el conquistador Cortés. Nos mencionan los cronistas franciscanos, que fue el cazonci en persona a México a pedir a Fray Martín de Valencia que los dichos frailes franciscanos evangelizaran en sus territorios¹⁰. Para poner ejemplo de conversión, el mismo cazonci recibió el bautismo¹¹. Este afán de invitar a los frailes a Michoacán se debió a que el cazonci en su cautiverio – debido a las acusaciones hechas por el factor Gonzalo Salazar- había visto la labor de los frailes durante un año¹².

Aunque la *Relación de Michoacán* y los *cronistas* franciscanos mencionan de una comitiva que llegó a Michoacán, lo más seguro es que solamente haya asistido el memorable Fray Martín de la Coruña o de Jesús y su acompañante fray Antonio Ortiz y no la comitiva numerosa que señalan las crónicas¹³ pues eran muy pocos los frailes en México y mucha la actividad como para enviar demasiados. Los demás religiosos que mencionan los cronistas llegarán hacia finales de la década de 1520 y se unirán a fray Martín de la Coruña, de entre ellos se unirá fray Ángel de Saliceto¹⁴.

Una vez llegados un mayor número de frailes, la labor de evangelización se llevará a cabo en todo lo que serán los territorios que habían pertenecido al reino de Michoacán, incluido en él, Taximaroa. El cronista franciscano Pablo Beaumont nos da noticia de la llegada de los dos primeros frailes a Taximaroa con fines de establecimiento: Fray Ángel de Jesús (o Saliceto) y Fray Alonso de Palo, lego. Éstos venían en una comitiva con el Marques del Valle y muchos españoles. Fueron recibidos por los dirigentes y caciques de Taximaroa y sus pueblos sujetos y gran cantidad de naturales en Acámbaro, para

¹⁰La versión que manejan los cronistas es la de que; la llegada de los frailes franciscanos a Michoacán se da por la incitativa del Cazonci. Para mayor información ver: Alonso De La Rea. *Op.Cit.* p. 96. Isidro Felix Espinosa. *op, cit.* pp. 76., Pablo Beaumont. *Op. cit.* p. 119-120., Jerónimo Alcalá. *Op.cit.* p. 678.

¹¹ Jerónimo Alcalá. *Op.cit.* p. 681.

¹²Ricardo León Alanís. *Op. cit.* p. 46. Rodrigo Martínez. “Los inicios de la colonización”, en: *Historia general de Michoacán* (Vol. II), Morelia, GEM-IMC, 1989, p. 49.

¹³ Benedict Warren. *Op. Cit* p. 111.

¹⁴ Los cronistas franciscanos coinciden en que posterior a los doce primeros frailes, llegó una segunda comitiva de franciscanos al nuevo mundo para apoyar la labor de la evangelización. De entre estos se menciona a Fray Ángel de Saliceto natural de Valencia que probablemente sea el que Beaumont citará después como uno de los precursores de la evangelización en Taximaroa con el nombre de Fray Ángel de Jesús. Para más información sobre esta segunda oleada de franciscanos véase: Pablo Beaumont. *op.cit.* p. 120 y 300. Isidro Felix Espinosa. *op, cit.* p. 77. Alonso De La Rea. *Op.Cit.* p. 97.

posteriormente ser conducidos al pueblo de Taximaroa. Ya estando en el dicho pueblo, en un sitio que los naturales llaman el Reino “que es el mero Taximaroa” se dice que empezaron a bautizar y a catequizar a todo aquel territorio y por orden del Marques del Valle se juntaron los ídolos que se habían derribado y en su lugar se empezó a fabricar una iglesia encima, donde estaba la casería¹⁵.

Roberto López Maya, habla acerca de la llegada a Taximaroa de los primeros religiosos franciscanos con fines de asentamiento el diez de abril de 1531 y que posteriormente de haber derribado el Cú levantaron una gigantesca cruz de madera y empezaron a construir con adobe y techo de tejamanil una iglesia¹⁶. Este es el inicio de la evangelización en Taximaroa que se convertirá en cabecera desde la cual se realizarán visitas hacia Tzitácuaro y Tuxpia¹⁷.

Una vez llegados los frailes franciscanos a Taximaroa es importante echar un breve vistazo sobre las impresiones mutuas entre frailes y naturales. Esta primera impresión nos arrojará importantes datos para ver como será el sendero que la evangelización seguirá y bajo que aspectos nacerá la nueva religiosidad cristiana. Los dos frailes llegados a Taximaroa: Alonso de Palo y Fray Ángel de Jesús eran de la orden de los franciscanos. La mentalidad de los mencionados frailes se encontraba bastante imbuida por dos factores que acontecían en España.

En primer lugar, las órdenes religiosas y en general el clero español durante principios del siglo XVI (y aún desde 1495) se había visto expuesto a una serie de reformas por parte de la Corona española y dejada en manos del Cardenal franciscano Jiménez de Cisneros. En dichas reformas se buscaba en general reformar y resguardar la ortodoxia cristiana¹⁸. Las órdenes mendicantes debieron reformar sus hábitos de acuerdo a sus reglas

¹⁵Pablo Beaumont. *Op. Cit.* p. 300. López Maya por otro lado, menciona que, anterior a la llegada de los franciscanos Fray Ángel de Jesús y Fray Alonso de Palo, en su camino a Michoacán el celebre Fray Martín de la Coruña en 1524 y sus dos acompañantes, entre ellos Alonso de Palo, logró la conversión y bautizo de algunos principales de Taximaroa, entre ellos el cacique Cuini, el cual adoptó el nombre de Gonzalo. Para mayor informe de esto ver: Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 107.

¹⁶ Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 107-108. Desgraciadamente López Maya no cita de donde obtuvo esta información y por lo tanto pierde gran parte de nuestra credibilidad para afirmar como irrefutable lo descrito, sin embargo, lo citamos como información que puede ser en cierta medida verdadera y guiarnos a los objetivos de nuestra investigación, ya que probablemente se trate del mismo acontecimiento que cita Beaumont anteriormente.

¹⁷ Alonso De La Rea. *Op.Cit.* p. 143.

¹⁸ Marcel Bataillon. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 1-10.

de fundación. Este espíritu reformista propiciará la creación de diversas universidades y el aumento del nivel intelectual y científico del escolasticismo español¹⁹. Jiménez de Cisneros destaca en este reformismo pues se le considera como el brazo fuerte de la reina Isabel para la reforma del clero y entre ellos los franciscanos²⁰.

Dentro de este primer factor encontramos a una España de índole caballeresca y con la mentalidad de cruzados ya que habían estado combatiendo largo tiempo con los infieles musulmanes en su propia tierra. De esta lucha surge la mentalidad y la conciencia del español de dominar a los enemigos de Dios²¹ y de propagar el cristianismo a toda costa. En suma, la cultura y nacionalidad española se forjarán en un ambiente de interacción y lucha con la “otredad” pagana desde el siglo VIII hasta finales del siglo XV. El español se había convertido en símbolo o sinónimo de cristiano²².

En segundo lugar, un factor importante que influirá en la mentalidad de los franciscanos que evangelizaron Taximaroa fueron las ideas *milénaristas*. El “milénarismo” eran unas profecías hechas por el Calabrés Joaquín de Fiora (1145-1202) en las que se hablaba de que antes del fin de los tiempos y después de los tiempos del Padre y del Hijo se inauguraría el tiempo del Espíritu Santo y que éste sería gobernado por las órdenes mendicantes²³. Dicho tiempo es denominado como el Millenium y sería el tiempo de la perfección cristiana. Los frailes franciscanos vieron en la Nueva España la primera y última oportunidad de crear en vísperas del fin del mundo un paraíso terrestre consagrado a la búsqueda de la perfección cristiana y la pobreza evangélica²⁴ ya hacia ello encaminaron todos sus esfuerzos.

Del reformismo y milénarismo franciscano de nuestros primeros evangelizadores se derivaron distintas actitudes de los frailes en torno a la evangelización. Las crónicas franciscanas consultadas nos hablan de que a la llegada de los frailes a nuestras tierras, se mostraban varias características que mencionaremos de modo sucinto.

En primer lugar se señala que los frailes mostraron un amor ferviente por la misión de evangelizar y difundir la fe por medio de un proselitismo a veces exacerbado e

¹⁹ Horst Pietschman. *Op. Cit.* pp. 56-58.

²⁰ Ramón López Lara. *Op. Cit* p. 15. Marcel Bataillon. *Op. Cit.* p. 1-10.

²¹ Julio Jiménez Rueda. *Op. Cit.* p. 94.

²² Enrique Semo, *op. cit.* p. 163.

²³ Jacques Lafaye. *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

²⁴ Luis Weckman. “Las esperanzas milénaristas de los franciscanos”, en: *Historia Mexicana* N. 125, Vol. XXIII, Num. 1, México, El Colegio de México, Julio-Septiembre 1982, pp. 93-94.

intolerante con los credos de los nativos. Esta intolerancia hacia otros cultos derivaba de lo que menciona Sahagún como “política de ruptura” en la que había que hacer *tabula rasa* de los credos indígenas²⁵. En Taximaroa fray Ángel y fray Alonso una vez llegados al pueblo, siguieron el patrón de conducta de los evangelizadores franciscanos ya que empezaron a bautizar y catequizar a todos los de aquel territorio, derribaron los ídolos y se empezó a construir una iglesia²⁶. En segundo lugar se menciona que dicho celo apostólico iba envuelto en medio de una pobreza, ascética y humildad sorprendentes y propias de la orden de Asís²⁷ además de un amor y defensa del indio²⁸ lo cual les provocó, no pocas discusiones con los conquistadores.

Hasta aquí, hemos visto los valores y la mentalidad de los frailes con respecto a la evangelización. Para concluir este apartado nos parece interesante cuestionarnos acerca de la impresión que tenían los frailes de los depositarios de tal evangelización, pues al fin y al cabo, eran los indígenas la razón capital de todas las actividades y empresas de los evangelizadores. Los frailes mostraron con respecto a los indígenas una posición ambivalente: por un lado se les miraba como una gente dócil, con dulzura y sencillez, paciente y con gran habilidad para las artes manuales. Sin embargo por otro lado se les podía tildar de mentirosos, inclinados por naturaleza a los vicios -sobre todo carnales-²⁹.

Los frailes en general, miraban a los indios con benevolencia y amor de padres. Los indios eran para ellos como niños que tenía que guiárseles pues éstos pocas veces eran gente de razón³⁰. Esta inferioridad de los indígenas, profesada por los frailes, no se derivaba de la falta de habilidad o razones innatas sino porque estaban influidos en sus cultos por la obra del demonio³¹. Los otomíes de nuestro espacio de estudio son descritos por la *Relación de Jilotepec*, como gentes de bajo entendimiento, mentirosas y viciosas³².

²⁵ Bernardino de Sahagún, citado por: Jacques Lafaye. *Op. Cit.* p. 75.

²⁶ Pablo Beaumont., *op.cit* p. 300.

²⁷ En varios capítulos de las crónicas de Beaumont y Espinosa entre otros se resaltan las virtudes de los franciscanos emulando a San Francisco de Asís y resaltando la vida de admirable santidad de los frailes franciscanos. Para mayor información ver: Pablo Beaumont. *op.cit* p. 154-157 e Isidro Felix Espinosa. *op, cit.* pp. 85-89.

²⁸ *Ibíd.* p. 84. Beaumont. *Op. Cit.* p. 147.

²⁹ Robert Ricard. *Op. cit.* p. 96-97.

³⁰ *Ibíd.* p. 417.

³¹ Peggy Liss K. *Op. Cit.* p. 155.

³² Relación de Jilotepec citada por: Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 92.

Esto nos habla de unas posturas bastante encontradas y discordantes entre los mismos hispanos.

Los indígenas por su parte mostraron en un primer momento admiración y temor hacia los frailes. *La Relación de Michoacán* nos habla de cómo se espantaban del aspecto de los frailes que estaban pobremente vestidos y que no querían oro ni plata, no tenían mujer y los llamaban *Curitiecha*. Los indígenas, además, mostraron gran asombro y nombraban dichosos a los frailes porque no querían nada³³.

La primera misa celebrada en Taximaroa nos puede ejemplificar claramente el concepto que el indígena se irá forjando del fraile y del culto cristiano. Se menciona en la *Relación de Michoacán*, que al paso por Taximaroa, Olid pidió que se celebrara una misa. Cuando el clérigo que presidía la eucaristía levantó el cáliz en el momento de la consagración, Don Pedro (Cuinierángari) pensó que ese acto se trataba de un rito de adivinación y empezó a temer pues los españoles sabrían que se les quería dar guerra³⁴. Este acontecimiento muestra de manera plástica la percepción en un primer momento del indígena con respecto al español y al evangelizador: Asombro y temor. Con el transcurrir de los años, la convivencia entre los indígenas comenzó a ser más estrecha hasta que finalmente el indígena llegó a ver al fraile como un jefe³⁵ y a vivir en amor mutuo y convivencia firme³⁶.

Por último, es interesante mencionar que hacia mediados del siglo XVI, las órdenes se habían establecido y conseguido poder, con lo cual poco a poco se fueron desvaneciendo los ideales iniciales de la evangelización³⁷ y se fue configurando una religiosidad en medio no de utopías, sino de presiones secularizantes de la Corona y de medidas restrictivas en aras de engrandecer a la metrópoli en donde la religión y la religiosidad debería responder a un afianzamiento de un orden colonial estable.

b) Los franciscanos en Taximaroa durante el siglo XVII

En Taximaroa los ministros del culto fueron los frailes de la orden franciscana desde la evangelización, como ya se mencionó. Durante todo el siglo XVII por lo general en el

³³ Jerónimo Alcalá. *Op.cit.* p. 679.

³⁴ *Ibíd.* p. 663.

³⁵ Georges Baudot. *Op. cit.* p. 298.

³⁶ Enrique Semo. *Op cit.* p. 241.

³⁷ Peggy K Liss. *Op. Cit* p. 156.

convento de San José de Taximaroa, hubo dos, tres o más frailes. De este grupo de frailes que vivían en el convento uno tenía la función de ser el principal responsable y encargado de la doctrina o parroquia y era conocido como R. P. Guardián. El otro o los otros por su parte eran los R. P. confesores y predicadores³⁸.

Los frailes en su conjunto tenían la función primordial de mantener el cristianismo y sus prácticas de un modo activo de tal forma que la cristianización fuera constante. Para llevar acabo su misión debían de realizar tres actividades principalmente y que a continuación enumeramos:

- Impartir la doctrina todos los domingos después de misa.
- Administrar durante todo el año los sacramentos y llevar registro de los mismos en libros tal y como lo pedía el Concilio de Trento y el III Mexicano.
- También les tocaba la tarea de organizar las celebraciones litúrgicas durante las fiestas y compeler a la población para que se acercara a las actividades religiosas.

En suma, los frailes franciscanos eran los encargados y responsables de la vida espiritual de los taximaroenses y los principales promotores de las prácticas religiosas. El común denominador de las actividades de los ministros de culto estaba en que regían la religiosidad oficial con la que la Iglesia buscó continuar el proceso de cristianización una vez concluido en proceso de “roturación”.

Los frailes franciscanos desde por lo menos 1570, de ser misioneros se habían convertido en párrocos. Su actividad no solo se reducía a la predicación y la conversión del nativo sino también a la administración del culto en la parroquia de Taximaroa. En el cuadro 2, presentamos los nombres y años de algunos de los ministros franciscanos que pasaron por el convento de Taximaroa durante nuestro periodo de estudio.

El mencionado cuadro nos muestra distintas características sobre los frailes como ministros de culto y la organización de los mismos. En primer lugar encontramos que los ministros de culto del convento de Taximaroa fueron de 1611 a 1666 un total de 69 o al menos esa es la cantidad que se registra en los libros de sacramentos de donde se obtuvo la información. El promedio por año de frailes que administraban el culto en Taximaroa fue

³⁸ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. cit.* p. 140.

de tres años, es decir, nunca hubo menos de dos ni más de cinco, por lo general eran tres o cuatro frailes.

Cuadro 2. Lista de los ministros franciscanos del convento de San José de Taximaroa 1611-1666

1596	Miguel de Tafoia	1630	Sebastián Velásquez Juan de Arteaga Alonso Calvo	1650	Juan Ceballos Antonio de Castilla
1611	Juo. Fustez. Francisco Duarte	1631	Sebastián Velásquez Juan de Arteaga Andrés de Medrano	1651	Antonio de Castilla Jerónimo de Florencia Nicolás Ximenez
1612	Francisco Duarte Miguel Joan	1632	Sebastián Velásquez Juan de Arteaga	1652	Antonio de Castilla Nicolás Ximenez Diego de Avedaño
1613	Gabriel Morillas Francisco Duarte Vicente Granelo Diego Márquez	1633	Sebastián Velásquez Juan de Arteaga	1653	Antonio de Castilla Nicolás Ximenez
1614	Diego Márquez Diego Cuevas Juan Rangel Juan Barita Alonso Bañez	1634	Sebastián Velásquez Juan de Arteaga Francisco Santibáñez Andrés Medrano	1654	Antonio de Castilla Feliciano Leyva Diego Moya de Contreras
1615	Antonio de la Cruz Juan Bautista Alonso García Francisco Márquez Francisco Merino Blas Sevilla	1635	Francisco Santibáñez Andrés Medrano Felipe Carvajal	1655	Feliciano Leyva Antonio Salgado García Felipe Carvajal
1616	Blas de Sevilla Diego Márquez Antonio Enrique Andrés de Medina Francisco Merino Cristóbal Galva	1636	Francisco Santibáñez Andrés Medrano	1656	Antonio Salgado García Alonso Yres

	Gabriel Morillas				
1617	Cristóbal Galva Gabriel Morillas Miguel Joan Medrano Juan Gustos	1637	Andrés Medrano Tomás Mexia Juan de Valderrama Pedro de Irisar	1657	Felipe Carvajal
1618	Juan Gustos Juan Medrano	1638	Juan de Valderrama Felix Leyva	1658	Felipe Carvajal
1619	Cristóbal Galva Alonso Calvo	1639	Juan de Valderrama Feliciano de Leyba	1659	Felipe Carvajal Man. De Medrano
1620	Miguel Decoxco Antonio Osorio Cristóbal Baez	1640	Diego Díaz	1660	Man. De Medrano Felipe Carvajal
1621	Antonio Osorio Cristóbal Baez Alonso Pérez	1641	Sebastián del Olmo	1661	Joan Real Felipe Carvajal
1622	Antonio Osorio Pedro Rodrigo Cristóbal Baez Joan de Heredia Gaspar Garces	1642	Sebastián del Olmo Miguel de Leceo	1662	Joan Real Diego de Santa María
1623	---	1643	Sebastián del Olmo Luis de Govea	1663	Diego de Santa María
1624	Juan Rodríguez Diego de Salas	1644	Francisco de Aristi Juan Ceballos	1664	Felipe Carvajal Feliciano de Leyva
1625	Diego de Salas Martín de Arriola Juan Correa Joan Rodríguez	1645	Juan Ceballos Sebastián del Olmo Diego Pta.	1665	Felipe Carvajal Feliciano de Leyva
1626	Martin de Arriola Joan Rodríguez	1646	Juan Ceballos	1666	Felipe Carvajal Feliciano de Leyva ³⁹

³⁹ La información del cuadro 2 fue obtenida de las siguientes fuentes: APSJCH. Libro de bautismos de indios 1611-1636 No. 1 (Contiene algunos registros de españoles). APSJCH. Libro de casamientos de españoles y

	Felipe García Sebastián de Arteaga Joan de Guevara				
1627	Joan de Arteaga Joan de Guevara Sebastián de Arteaga Pedro Rodrigo	1647	Juan Ceballos		
1628	Sebastián de Arteaga Joan de Guevara Pedro Rodrigo	1648	Juan Ceballos Diego Pta.		
1629	Joan de Guevara Sebastián de Arteaga Francisco Gamboa Francisco Alburquerque	1649	Juan Ceballos Nicolás González Antonio de Castilla		

La segunda característica que podemos deducir del cuadro presentado se refiere a la remoción de los frailes. Éstos eran rotados entre los dos y los cuatro años como se nota en el cuadro; esto nos habla de una dinámica constante en la mudanza de los ministros los cuales nunca podían arraigar en Taximaroa. Con esta política franciscana se evitaba que el pueblo se identificara con el personaje particular y adoptara al ministro como un medio y no como un fin de la religiosidad. Los únicos casos que se detectan de la permanencia mayor de cuatro años es el del fraile Juan Ceballos el cual aparece en los libros de sacramentos siete años seguidos (1644-1650) y Felipe Carvajal que aparece en distintas fechas ocho años (1635; 1657-1661; 1664-1666)⁴⁰.

Finalmente la última caracterización que vemos en el cuadro es que hubo algunos frailes que aunque eran cambiados, tiempo después regresaban al convento de Taximaroa. Esto lo vemos principalmente en los frailes Gabriel Morillas que estuvo en 1613 y luego en

naturales (1624-1667). AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 5 y 8. APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinísimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596.

⁴⁰ APSJCH. Libro de casamientos de españoles y naturales (1624-1667)

1616-1617, Pedro Rodrigo en 1622 y 1627, Felipe Carvajal, que ya mencionamos y Feliciano Leyba que estuvo en 1639 y después en 1664 a 1666⁴¹.

c) Supervisión de los ministros de culto

La actividad de los frailes franciscanos en Taximaroa como ministros de lo sagrado se llevaba a cabo en medio de rigurosa vigilancia tanto de los superiores de la orden como del obispo diocesano, en especial el obispo Ramírez de Prado. Por parte de los superiores de la orden franciscana, encontramos en los libros de bautismos y matrimonios, que cada año se inspeccionaba severamente el convento de Taximaroa y toda su dinámica religiosa. Esto nos habla de la disciplina franciscana en cuanto al orden y decoro de la religiosidad que se buscaba en sus conventos. En el cuadro 3 se ilustra de manera gráfica las visitas hechas por la orden franciscana al convento de Taximaroa⁴².

En el auto que se registraba en cada uno de los libros de los sacramentos el visitador colocaba la fecha de la visita, el nombre del visitador y los títulos que ostentaba. Posteriormente mencionaba el nombre del convento y el estado en el que se encontraban los libros de los sacramentos. Si había alguna reforma que debía de hacerse en el registro de los sacramentos se anotaba. Finalmente al final se colocaban el nombre y la rúbrica del visitador y del notario que los acompañaba. Ejemplo de esto lo tenemos en la visita hecha el dos de marzo de 1650 hecha por Alonso de la Rea⁴³ lector de teología, cronista y ministro provincial. De la Rea ordenó que en los libros de matrimonios se llevaran toda la información de acuerdo a lo mandado por el obispo Ramírez de Prado⁴⁴.

Los frailes franciscanos del convento de Taximaroa no solo fueron visitados por ministros de la provincia de Michoacán, también se registran autos de visita de la provincia del Santo Evangelio de México. El 26 de febrero de 1646 el visitador “Hernando de Sea secretario de visita desta provincia por nro. P. Juo. Lozano de la provincia del Santo Evangelio... vio este libro donde se asientan los españoles que se casan según y como lo dispone el Concilio de Trento”⁴⁵.

⁴¹ Ver cuadro 2.

⁴² APSJCH. Libro de bautismos de indios 1611-1636 No. 1 (Contiene algunos registros de españoles). APSJCH. Libro de bautismos de indios 1638-1657; 1657-1667. No. 2.

⁴³ Alonso de la Rea era Lector de teología, cronista y ministro provincial

⁴⁴ APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683 foja 6.

⁴⁵ *Ídem*.

Cuadro 3. Lista de los visitantes franciscanos al convento de San José de Taximaroa 1615-1666

1615	No hay registro	1628	Po. De Medrano	1641	Buenaventur a Velazco	1654	Bernardino Hermoso
1616	No hay registro	1629	No hay registro	1642	Buenaventur a Velazco	1655	Juan Lobo
1617	No hay registro	1630	No hay registro	1643	Jerónimo Chiriboga	1656	Juan Lobo
1618	Andrés Nieto	1631	Tomas de Cavala	1644	Andres de Medrano	1657	Juan Lobo
1619	SebastiánAleman	1632	Tomas de Cavala	1645	Andres de Medrano	1658	No hay registro
1620	Seb. Aleman	1633	Antonio Men.	1646	Fdo. De Lea	1659	Pedro Armas
1621	Pedro Ortiz	1634	Luis Flores	1647	Gab Morillas	1660	Pedro Armas
1622	Fco Villalba	1635	Juan de Yracus	1648	Juan Yraias	1661	No hay registro
1623	No hay registro	1636	Juan de Yracus	1649	No hay reg.	1662	Juan Ceballos
1624	No hay registro	1637	No hay registro	1650	Alonso De Larrea	1663	Juan Ceballos
1625	Pedro de Aguilar	1638	Cristóbal Vaz.	1651	Alonso de Larrea	1664	Diego de Santa Maria
1626	Fco. Rodriguez	1639	Cristóbal Vaz.	1652	Bernardino Hermoso	1665	Juan Calderon
1627	Pedro de Leyba	1640	Alo. Maldonado	1653	Bernardino Hermoso	1666	Domingo Mtz.

Las inspecciones anuales de los franciscanos a sus conventos no fueron las únicas, durante la gestión del obispo reformador Fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666) con su política de sujeción de las órdenes a la égida del obispo, fueron inspeccionados los ministros del convento de Taximaroa cinco veces en tan solo 15 años. Las visitas del obispo hechas en 1651, 1656 y la de sus delegados: Joseph de Torres y Valdez en 1659, Diego de Aguilar en 1661 y Álvaro de Soria en 1666, nos hablan de que el convento de Taximaroa debió haber tenido cierta relevancia. Existe la duda de una primer visita hecha en 1645 pues aunque no hay escrito sobre tal, en el libro de bautismo se hayan una lista de

300 confirmados por fray Marcos, lo que nos habla de la existencia de una temprana visita del obispo al convento que no tuvo quizá mucha relevancia⁴⁶.

La información que nos arroja las visitas es siempre positiva en cuanto a la labor de los frailes, salvo nimiedades en la que se pedía sobre todo, la anexión de cierto tipo de información al momento de anotar a los bautizados y casados en los libros y todo se encuentra por lo general de ajustadas a las ordenanzas hechas por el obispo⁴⁷. Un ejemplo lo encontramos en la visita hecha en 1666 en la que el visitador fray Álvaro de Soria delegado del obispo fray Marcos dio las gracias al guardián del convento fray Felipe Carvajal y su ministro el fraile Feliciano de Leyba “por lo curioso y limpio que estaba todo”⁴⁸

En suma, la labor desplegada por los ministros de culto en Taximaroa fue estable y consistente o al menos eso nos dejan ver el trabajo desarrollado por ellos. Los franciscanos fueron los responsables de evangelizar y luego de educar durante poco más de dos siglos al creyente taximaroense y en gran parte la religiosidad que podemos ver el día de hoy proviene de estos orígenes.

2. EL TEMPLO-CONVENTO DE SAN JOSÉ DE TAXIMAROA

El templo es el vehículo pétreo que crea el ambiente propicio para el desarrollo de la religiosidad. Desde el momento mismo de la evangelización se buscaba destruir los antiguos cues y edificar sobre ellos un templo. La existencia de los templos para el culto cristiano católico se justifica desde la misma Biblia. El Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) menciona que en tiempos bíblicos Jesús no era hostil al templo, pues desde ahí enseñaba su mensaje⁴⁹.

El templo era el lugar por excelencia donde se debía proyectar la religiosidad, pues contenía en su interior todos los elementos necesarios para el desarrollo de las prácticas religiosas y estaba hecho de tal forma que el feligrés que se allegara al templo pudiera tener contacto con lo divino. Analicemos lo más destacado del templo de San José de Taximaroa

⁴⁶ APSJCH. Libro de bautismos de indios 1611-1636 No. 1 fojas 57 y 57 vuelta.

⁴⁷ Para la consulta de las visitas y sus pormenores puede consultarse: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683 fojas 6v-7v; 10v-15; 18-22. AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 5 y 8.

⁴⁸ AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 9.

⁴⁹ Mt. 8,4; 23,21; Lc. 17,14; Jn. 4,22, citado por: *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC) N. 583-586 Op. Cit. p. 165-166.

partiendo de su fundación, revisando las visitas pastorales al mismo en el siglo XVII y al hospital adjunto que cumplía similares funciones que el templo con el objeto de darnos una idea desde donde la colectividad taximaroense expresaba su fe en las prácticas religiosas.

a) Su fundación y estilo

En Taximaroa el templo fue erigido anexo al convento de los padres franciscanos. El templo-convento de Taximaroa, el décimo del reino de Michoacán, se fundó en el año de 1550 teniendo cuatro religiosos para la recta administración de los santos sacramentos y uno de ellos se ocupaba de la predicación⁵⁰. Pérez Escutia señala que al contar con la fuerza de una multitud de indios a poco tiempo edificaron un sólido conjunto religioso que comprendía, además del convento un templo anexo dedicado inicialmente a San Francisco y posteriormente puesto bajo la advocación de San José⁵¹.

El año de 1550 que menciona el cronista Espinosa probablemente sea el del momento en que se inició la construcción del complejo arquitectónico quedando terminado hacia el año de 1585 ya que un año después (1586) Antonio de Ciudad Real en la visita del Comisario Alonso Ponce a Taximaroa habla del convento de San José terminado con su claustro, dormitorio e Iglesia⁵²

La Construcción del templo y el convento siguió los propósitos y fines propios y edificantes para la cristianización y el desarrollo de las prácticas religiosas, de acuerdo a los tres criterios: el religioso, el psicológico y el social. De acuerdo al criterio religioso, el templo y convento de Taximaroa se edificó sobre las cenizas del antiguo templo pagano, atendiendo al método de sustitución. El templo se edificó además en la parte alta del pueblo para que fuese visible desde todos los puntos como en actitud de triunfo del catolicismo sobre el paganismo (criterio psicológico). Finalmente de acuerdo al criterio social se construyó el templo en el centro de Taximaroa para poder con ello regir la actividad de la población y ser el protagonista de las prácticas religiosas⁵³.

El estilo del templo de Taximaroa es de origen toscano debido a su forma de cañón con arcos de sostén de medio punto sin columnas de apoyo ni ábside. Su altar mayor era de

⁵⁰Isidro Felix Espinosa. *op, cit.* p 241.

⁵¹ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op.cit.* p. 72.

⁵² Antonio de Ciudad Real. *Op. Cit.* p. 67

⁵³ Los tres criterios de edificación de un templo lo cita: Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 40.

estilo clásico con columnas corintias y doseles cortados. La fachada, de acuerdo a Gema Marín Peña, tuvo influencia del cinquecento. El paño era liso característico del plateresco y el rosetón de influencia del gótico⁵⁴. Las proporciones que guarda esta Iglesia era de 18 metros de altura de la bóveda, 1.20 metros de espesor en los muros, 45 metros de largo del cañón y 11 metros de anchura del interior, 27 metros de su torre y campanario inconcluso. El atrio, el huerto del convento y los restos del mismo abarcarían poco más de media hectárea⁵⁵.

En suma, el templo-convento de Taximaroa tuvo un proceso constructivo que probablemente abarca los años de 1550 a 1585 de acuerdo a los registros encontrados y desde esas fechas estaba destinado a convertirse en el vehículo por excelencia desde donde los cristianos taximaroenses expresaban su arraigo cada vez mayor a la fe católica durante el siglo XVII y en los tiempos venideros hasta la actualidad, en la sigue fungiendo como parroquia y lugar del culto.

b) Noticias del templo en las visitas del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado

De acuerdo a las fuentes consultadas, Antonio de Ciudad Real nos da noticia de la situación del templo en 1586. Para el siglo XVII encontramos informe detallado de la situación del templo y del convento en las cinco visitas pastorales registradas en el libro de casamientos de españoles (que se utilizó para ese fin) hechas en los años de 1651, 1656, 1659, 1661 y 1666. Por esta razón seguiremos los informes de las dichas visitas y la noticia que nos dan del templo.

La estructura de las cinco visitas es similar. En primer lugar se da la fecha y la hora de la llegada del visitador y la recepción hecha por el fraile guardián “revestido de con capa redonda, ciriales y cruz alta”. Una vez hechas las ceremonias de recepción “que el Ritual Romano dispone”, entra el visitador y los ministros del lugar junto con la gente en el templo y ahí se dice la misa, se leen las Ordenanzas del obispo Fray Marcos y éste concede cierto número de indulgencias y se pospone la inspección del templo y el culto para el día

⁵⁴ López Maya hace una descripción artística detallada del templo y convento. Para mayor información ver: Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 267-268. El templo ha sufrido diversos cambios pero aún mantiene su esencia y monumentalidad. Actualmente es sede de la parroquia diocesana de San José. Para contemplar las imágenes y mutaciones del templo puede consultarse: Benjamín Palomino (Dir.) *Templo de San José. Breve monografía*, Ciudad Hidalgo, Agua Quemada, 2003.

⁵⁵ *Ídem.*

siguiente. Al otro día se inspecciona el templo y cada uno de los componentes contenidos en él, se revisan los libros de sacramentos, los de las cuentas de la cofradía, se toma doctrina de los muchachos y muchachas y finalmente se visita el hospital.

El día 30 de noviembre de 1651 el obispo Fray Marcos Ramírez de Prado llegó a Taximaroa para inspeccionar el templo y sus elementos y que todo estuviera en “buen orden y decoro” de acuerdo a sus Ordenanzas. Entró en el templo y luego del protocolo de inicio visitó el sagrario y encontró el santísimo sacramento en un vaso de plata con su cubierta de lo mismo en una hostia mediana y algunas más pequeñas en un estado de “aseo y limpieza y mucha curiosidad”.

En seguida examinó el altar mayor con su ara⁵⁶, y lo encontró adecuado y en buen orden para celebrar ahí la santa misa. Luego de esto, se dirigió a examinar la pila bautismal, la cual es “de piedra grandísima”. Para asegurarse de que estuviera en buen estado, la llenó de agua y luego le quitó el tapón para que se consumiera, lo cual ocurrió tal y como esperaba. Continuando con su visita el obispo se dirigió a donde estaban los santos olios, los cuales los encontró dentro de una cajuela redonda de plata en tres vasitos también de plata pero el óleo llamado “infirmorum” estaba aparte en un vaso de estaño. Esto no agrado al obispo el cual pidió a los ministros que se le hiciera un vaso de plata con su funda y un relicario para llevar la comunión a los enfermos además de un salerillo y jarrito de plata para el bautismo.

Prosiguiendo con la visita el obispo salió del templo y luego de hacer una oración por los difuntos revisó los altares colaterales y encontró que uno de ellos tenía el ara quebrada, por lo cual prohibió que en ese altar se dijese misa. Finalmente el obispo visitó los libros de los sacramentos y de las cofradías y los encontró ajustados a sus Ordenanzas y a lo mandado por el Concilio de Trento⁵⁷.

La visita hecha por Fray Marcos el 26 de octubre de 1656 siguió el mismo tenor de la anterior. Sobre lo mandado hacer la visita anterior, encontramos que los frailes ya habían mandado hacer el vaso de plata para resguardar el “infirmorum” al igual que el relicario y arreglado una de las aras de los altares colaterales pero aún no se contaba con el salerillo

⁵⁶ En el culto católico, losa o piedra consagrada, que suele contener reliquias de algún santo, sobre la cual extendía el sacerdote los corporales para celebrar la misa.

⁵⁷ *Auto General de Visita 1651* en: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683 fojas 6v-7v.

de plata para el bautismo. En esta visita además se les tomó doctrina a muchachos y muchachas cosa que no registró la visita anterior⁵⁸.

La tercera visita al templo de Taximaroa fue echa el 4 de agosto de 1659 por el delegado del obispo Don Joseph de Torres y Valdez, el cual siguiendo el orden de la primera y segunda visita encontró que el templo y sus elementos estaba en buen estado y conforme a lo ordenado en Trento excepto que aún no se había cumplido con lo mandado en las visitas antecedentes de hacer el salerillo de plata para el bautismo⁵⁹. En general, en las primeras tres visitas hechas a Taximaroa (1651, 1656 y 1659) el orden de la inspección es similar, iniciando con el sagrario, luego el altar mayor, el baptisterio, crismeras de los santos olios, y concluyen con la inspección de la doctrina a los jóvenes y revisando los libros de sacramentos y cofradías y del hospital.

La cuarta visita hecha al templo-convento de Taximaroa se hizo en el 6 de julio de 1661 por el delegado del obispo, Fray Diego Aguilar que después de la recepción visitó los libros de los sacramentos. Al otro día visitó el sagrario, los altares, el baptisterio, las crismeras el libro de cofradías y el hospital y todo lo encontró en buen estado⁶⁰. La quinta y última visita fue hecha por el delegado Fray Álvaro de Soria el 11 de marzo de 1666, el cual hizo lo propio aunque en distinto orden encontrando todo ajustado de acuerdo a lo mandado en el Concilio de Trento⁶¹.

Lo que nos ilustran las visitas acerca del templo son cuestiones interesantes pues nos plantean ver al mismo como el lugar que en su interior contenía los instrumentos necesarios para llevar a cabo las prácticas de culto. Las visitas hablan muy poco sobre la del estado de la construcción del templo, mas bien lo que muestran es la vida religiosa que se contiene en su interior. Queda corroborado con las visitas pastorales que la importancia del templo estriba en que es el recipiente de un sinnúmero de elementos y objetos que harán posible la ejecución del culto. El estado de estos elementos por lo general fue satisfactorio para el desarrollo de las prácticas religiosas durante el siglo XVII o al menos eso registra las visitas pastorales mencionadas.

⁵⁸ APSJCH. *Auto General de Visita 1656* en: *Ibíd.* fojas 10v-15.

⁵⁹ APSJCH. *Auto General de Visita 1659* en: *Ibíd.* fojas 18-22.

⁶⁰ AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 5

⁶¹ *Ibíd.* Exp. 9.

c) El hospital de la Purísima Concepción

Los hospitales tenían la finalidad de contrarrestar las enfermedades pero además fueron centros institucionales de apoyo a todo tipo de personas con necesidad. Además de esto el hospital cumplía también una función espiritual como casas de retiro en donde los indios de tiempo en tiempo llegaban a templar sus almas en la soledad, la paz, la mortificación, la oración y el ejercicio de la caridad⁶². Por tanto en el hospital, al igual que en el templo, las prácticas religiosas recibieron un impulso que es importante considerar.

En Taximaroa se tiene como antecedente que se hizo una petición al virrey por parte de los principales de la comarca para fabricar una casa de caridad donde fueran atendidos los enfermos, tanto nativos como españoles. Un poco más tarde el virrey Luis de Velasco concedió una merced de tierras a favor del hospital que consistía en 2 sitios de estancia para ganado mayor y uno para ganado menor. En resumidas cuentas el hospital de Taximaroa fue fundado en el año de 1562⁶³.

Para el siglo XVII (1630 aproximadamente) aparte del hospital de Taximaroa, en los pueblos sujetos había cinco: uno en San Pedro, otro en San Lorenzo, uno más en San Lucas y finalmente en la visita pastoral de 1651 fray Marcos hace mención de que se revisó el libro de cuentas del hospital de Chapatuato, lo que nos da prueba de su existencia además de que en 1656 se habla del hospital de Cuitareo.

Los hospitales, (que se habían mandado hacer por el obispo Vasco de Quiroga) estaban dedicados a nuestra Señora de la Limpia Concepción y en ellos debía haber una enfermería para atender a los enfermos. Los medicamentos por lo general fueron tanto de origen español como indígena. Los hospitales, además de ser casa de enfermos, servían de hospedería para dar asilo a los caminantes que no tenían a donde ir y finalmente fueron centros de catequización de los enfermos y de los que a ellos llegaban. Por lo general eran atendidos por miembros de la cofradía de la Limpia Concepción y en caso de no haberla el cuidado recaía en pequeños grupos de indios que se rotaban el puesto y eran llamados “semaneros”⁶⁴.

En 1659 el hospital de Taximaroa tenía su capilla limpia y aseada con su reja y llave al igual que el altar y sus ornamentos. La enfermería del dicho hospital poseía tres

⁶² Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 262-263.

⁶³ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 74

⁶⁴ Ramón López Lara. *Op. Cit.* p. 147.

(sábanas) fresadas, un colchón, una almohada, una jeringa y cuatro bentosas (sic). El visitador del obispo mandó que se hicieran otros tres colchones y tres almohadas pues le pareció insuficiente el material que había⁶⁵. Para 1666 cuando Álvaro de Soria, delegado del obispo para visitar la parroquia de Taximaroa revisó el hospital encontró que el altar de la capilla y su ara “que estaba muy decente para celebrar”. Llegando a la enfermería halló colchones, sábanas fresadas, almohadas, “y todo lo necesario para la curación de los enfermos”⁶⁶

Para su sostenimiento, los hospitales contaban con algunas pertenencias las cuales eran administradas y trabajadas por un grupo o una cofradía (que por lo general era la de la Limpia Concepción y en Taximaroa lo era la del Santísimo Sacramento) y el principal responsable era una persona llamada prioste. Entre las pertenencias para el sostén del hospital estaban industrias artesanales, animales, sementeras de maíz y trigo. En Taximaroa hacia 1630 el hospital del pueblo contaba con tres sitios de estancias que tenía vendidos a censo y del cual le pagaban cincuenta pesos cada año. Además poseía veinte yeguas mansas y un molino. De entre los hospitales de los pueblos sujetos a Taximaroa ninguno de ellos tenía bienes propios, al menos en 1630, únicamente el hospital del pueblo de San Lucas que tenía veinte cabezas de ganado de cerda⁶⁷.

Para los años cincuenta y sesenta del siglo XVII registran las visitas los ingresos y egresos de dinero del hospital. Por ejemplo en 1556 el hospital de Chapatuato contaba con catorce pesos y cinco tomines, mientras que en San Lorenzo se tenía 64 pesos y cuatro tomines y San Pedro 75 pesos de recibo y lo mismo de gasto. El hospital de Cuitareo “consta haber tenido de recibo 100 pesos y otra tanta cantidad de gasto”⁶⁸.

En general encontramos en el hospital una parte integrante de las actividades del vehículo pétreo que representaba el templo además de que fue un vehículo por medio del cual el feligrés demostraba su religiosidad en el cuidado y práctica de la caridad y en el cuidado y organización celosa del mismo. Para el enfermo, el forastero o el indigente el hospital era asilo material y espiritual que le permitía ponerse en contacto con Dios visto desde la caridad de los hombres.

⁶⁵ *Auto General de Visita 1659 en: Ibíd. fojas 19v-20.*

⁶⁶ AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 9

⁶⁷ *El Obispado de Michoacán en el siglo XVII. Op. Cit. p. 150.*

⁶⁸ *Auto General de Visita 1656 en: Ibíd. fojas 10v-15.*

3. LAS COFRADÍAS Y LA RELIGIOSIDAD

El tercer vehículo de la religiosidad lo serán las cofradías. Éstas como grupos de laicos reunidos en torno a la liturgia y el altar serán de gran apoyo para el ministro al momento de organizar el culto. Cada cofradía con su carisma especial buscaba injertarse en las prácticas religiosas desde su lugar como personas no consagradas al culto como lo eran los sacerdotes y ministros de culto. Si bien es cierto que fueron agrupaciones que con el tiempo se convirtieron en corporaciones de préstamo y crédito, la razón principal de su existencia era el favorecer y engrandecer el culto apoyando en distintas labores. En Taximaroa hubo cuatro cofradías que destacaron y tuvieron presencia activa en el culto del siglo XVII. Aquí haremos un repaso sobre sus generalidades para después abordarlas una a una con el objeto de ver la importancia que tuvieron éstas como guías y depositarios de la religiosidad.

a) Generalidades de las cofradías

Las cofradías eran asociaciones laicas cristianas que nacieron en Europa. Su origen se remonta hasta el siglo VII cuando surgen unas agrupaciones o fraternidades de oración en estrecha cercanía con algún monasterio. Por lo general estas confraternidades estaban integradas por miembros del monasterio, pero con el tiempo se fueron agregando gran cantidad de laicos. Las funciones principales era organizar preces y misas de difuntos o los aniversarios de sus miembros fallecidos. Estas asociaciones sobrevivieron inclusive en el medioevo buscando una perfección espiritual del mundo. Cuando nacen las órdenes mendicantes surgieron los terciarios o terceras órdenes que cumplían con los objetivos que las confraternidades habían hecho en las antiguas órdenes monacales⁶⁹.

En España las cofradías surgieron en estrecha relación con los gremios pero en el siglo XVI se fueron separando paulatinamente ya que mientras los gremios apelaban por la defensa de los intereses profesionales las cofradías se dedicaban a actividades sociales. Al paso del tiempo había distintos tipos de cofradías y las que apoyaban el culto estaban integradas por laicos. El objetivo de estas asociaciones laicas era honrar a Dios con preces y misas y además eran las que se encargaban de la preparación de las fiestas de acuerdo a

⁶⁹ Dagmar Bechtloff. *Las cofradías e Michoacán durante la época colonial*, México, Colegio de México, 1996, p. 38-40.

su advocación⁷⁰. En suma las cofradías eran las grandes promotoras de laicos comprometidos en la difusión de la religiosidad y la fe entre el pueblo. La presencia de las cofradías, dice Dagmar Bechtloff, servía de apoyo al sacerdote en la organización de las distintas actividades de culto y su divulgación.

Una vez llegadas las cofradías a la Nueva España cumplieron dos fines dentro del orden colonial, uno religioso y otro social. El primero quedó mencionado atrás y era la promoción del culto entre los laicos. Dentro de este fin los frailes decidieron promover la fundación de cofradías pues servían inclusive como método de evangelización ya que entre las obligaciones de la cofradía estaba la de hacer regularmente oración, preparar las fiestas, tenían el cuidado de la Iglesia y promovían el culto a los santos⁷¹, pero sobre todo la cofradía integraba al indígena dentro de un grupo de acción cristiana por llamarlo así. En Taximaroa durante el siglo XVII las cofradías, cumplían con una función en apoyo del culto y la religiosidad, el cariz de cada una la analizaremos por separado.

Las cofradías además de promover la religiosidad, tenían como segundo fin ser auténticas hermandades en donde existía el mutuo apoyo espiritual y material entre los cofrades. Por ejemplo la cofradía del santísimo sacramento de Taximaroa tenía entre sus constituciones que debían “visitar a los enfermos y consolarlos” y también que cuando muriera un cofrade o algún familiar de él y no tuviese dinero para pagar el entierro se “junten entre los cofrades la limosna que sea necesaria” para pagar los gastos del entierro y la misa⁷². Lo mismo ocurría en la cofradía del Cordón de San Francisco en la cual se pedía a sus cofrades “favoreciere o hiciere limosna algún pobre o pusiere en paz y hicieren amistad y reconciliaren a los que son enemigos...”⁷³. En síntesis como bien lo menciona Asunción Lavrin el hecho de ser cofrade implicaba la reforma de sus costumbres, y ayudaba a autodisciplinarse⁷⁴.

Para solventar todos los gastos que implicaban las fiestas, actos de culto y apoyo a sus cofrades debieron sostenerse de las limosnas de sus integrantes. Las cofradías llegaron a

⁷⁰ *Ibíd.* p. 38-39; 46-47.

⁷¹ *Ibíd.* p. 65.

⁷² APSJCH. Libro de constituciones y fundación de la cofradía del divinísimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596, constituciones VIII y IX.

⁷³ APSJCH. Libro de la fundación de la archicofradía de el cordón de N. S. P. S. Francisco en Ntro. Convento de Taximaroa.

⁷⁴ Asunción Lavrin “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en: *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 50-51.

adquirir tal cantidad de bienes que se convirtieron en entidades sumamente ricas. Esta riqueza material tendrá su razón de ser y servirá muchas de las veces como un nexo con la riqueza espiritual, es decir, entre más bienes se tenían mayores serían los arreglos y suntuosidad de las fiestas de sus patronos o de cualquier otra ceremonia religiosa de la cofradía⁷⁵.

Un dato por demás interesante es que tres de las cuatro cofradías que existieron en Taximaroa durante el siglo XVII se fundaron en el año de 1596. En el presente estudio no se encontró el motivo preciso de la fundación de las cofradías en el dicho año, pero creemos que una razón probablemente sea que en esta época cuando el templo-convento ya estaba concluido los frailes franciscanos requirieron de la participación de estas asociaciones para afianzar la evangelización en la zona luego de la ardua labor de evangelización y congregación de indios.

b) La cofradía del Santísimo Sacramento

La cofradía del Santísimo Sacramento se fundó el 12 de febrero de 1596 y fue avalada por el canónigo en sede vacante Garci Rodríguez. La carta de la erección de la cofradía fue firmada por Gonzalo Pérez, Juan Vallejo, Simón Vázquez, Antonio Castillo, Miguel Carvajal, Alonso Vargas, Pedro de Ibarra, Simón Arias, Bartolomé de la Calle, Antonio Jiménez de Valdecañas, Juan de Arisa, Alonso López Trujillo, Rodrigo Pérez, Alonso Villalpando, Don Diego Yre que era el gobernador, Don Miguel de Tingara que era el alcalde, Don Francisco Delgado y Pedro Huya que fungían como regidores y Bautista Piqu Casari⁷⁶.

En el libro de la fundación de la cofradía del Santísimo Sacramento se encontraban además las constituciones mediante las cuales debía regirse la cofradía. De entre las principales estaban las referentes al gobierno. En la constitución número III se ordenaba nombrar un diputado, un mayordomo, y un contador para que tenga las llaves de la caja

⁷⁵ *Ibid.* p. 55-56. Sobre el tema de las limosnas y su función en las cofradías tenemos el estudio de: Alicia Bazarte Martínez. "Las limosnas de las cofradías: su administración y destino", en: *Cofradías capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. En las visitas pastorales hechas a Taximaroa se hace mención del dinero y pertenencias de las distintas cofradías que había en el pueblo. La dicha información se encuentra en: *Auto General de Visita 1651, 1656, 1659, 1661 y 1666* en: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683.

⁷⁶ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596.

donde se guarden la cera y el dinero de la cofradía. Por otro lado en la constitución IV se indicaba que los oficiales debían reunirse todos los domingos después de la misa mayor para tomar acuerdos en lo referente al gobierno de la cofradía. Para recabar bienes la constitución V marcaba que cada domingo en el momento de la celebración de los oficios divinos se pida limosna para la cera del santísimo. Finalmente en la constitución VI pedía que el día de la Circuncisión del Señor y principio de año se cambien a los oficiales.

En cuanto al culto existen en el libro de constituciones de la cofradía diversas actividades que cada uno de los cofrades debía realizar, por ejemplo cuando el sacerdote o ministro de culto salía a llevar la comunión a algún enfermo cuatro cofrades estaban obligados a acompañarle con cuatro hachas de cera blanca y lo mismo debía ocurrir en las procesiones con el Santísimo Sacramento. Además se pedía a todos los cofrades que en la fiesta del Corpus Christi debían acompañar al santísimo con cuatro hachas encendidas y los demás con candelas.

Los días jueves, viernes y sábado santo los cofrades estaban obligados a asistir a los oficios divinos al igual que en los demás días santos de la pascua teniendo su candelas encendidas en el momento de que se saque y meta el santísimo en el sagrario. Al cofrade que no cumpliera estos preceptos se le cobraría una libra de cera blanca. Asimismo la cofradía ordenaba a sus cofrades celebrar la fiesta de la Limpia Concepción el día 8 de diciembre, la cual era patrona del hospital y por los cofrades era vista como su abogada. Otra fiesta que se tenía al interior de la cofradía era todos los domingos segundos de mes en los que se celebraba la fiesta de la cofradía. En ella se hacía una procesión dentro de la Iglesia y el lunes siguiente se decía una misa cantada por la intención de todos los cofrades que pagaran la misa.

Para finalizar este apartado nos parece interesante hacernos la siguiente pregunta: ¿quién podía ser parte de la cofradía del Santísimo Sacramento? En la constitución XVI se menciona que cualquier persona que a sí lo deseara pagando dos pesos por persona fuera hombre mujer o niño y no tener enemistad con algún cofrade⁷⁷. En 1596-1597 se registraron en Taximaroa el ingreso de 21 personas con sus esposas y en 1606 se anotaron

⁷⁷ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596. Constituciones de la cofradia del SSmo. Sacramento fundada en este pueblo y Iglesia parroquial de San Joseph Taximaroa en el año del señor de mil quinientos noventa y seis años.

cuatro personas dando la cantidad total de 17 pesos⁷⁸. El hecho de pertenecer a la cofradía del Santísimo Sacramento o cualquier otra implicaba muchas responsabilidades pero también grandes beneficios espirituales y materiales.

Dentro de los beneficios materiales el cofrade disfrutaba del apoyo de los demás cofrades en cualquier contingencia o siniestro, ya fuera la muerte de algún ser querido o e apoyo económico en casos de necesidad. En cuanto a lo espiritual, la Iglesia daba un sin fin de indulgencias a los asociados a la tal cofradía. Por ejemplo por asistir a todos lo oficios y actos de culto y rezar cinco Pater Noster con su Ave María en la fiesta del Corpus Christi se daba de indulgencia 8,000 años de perdón y la indulgencia plenaria que perdonaba todos los pecados y culpas en este mundo y en el otro. Había fiestas en las que además de conceder indulgencia plenaria y años de perdón se sacaba una ánima del purgatorio, tal es el caso del domingo después de la fiesta del Corpus si se daba limosna a la cofradía.

Durante el siglo XVII la cofradía recibió varias inspecciones por el obispo y sus delegados en cada una de las visitas que realizó. En síntesis, la cofradía del santísimo sacramento se encargaría de apoyar espiritual y materialmente al ministro en todo lo referente al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, sus devociones, sus fiestas y sus ceremonias. La cofradía del Santísimo estuvo presente como un elemento importante pues de ella emanaba gran parte de las prácticas religiosas y el dinamismo cultural fluía en cada uno de sus cofrades.

c) La cofradía Nuestra Señora del Rosario

En 1596 varios vecinos españoles hicieron la petición de la erección de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, tal petición fue apoyada por el guardián fray Miguel de Tafoia. Los firmantes fueron los mismos que pedían la erección de la cofradía del Santísimo Sacramento. La respuesta a tal petición fue firmada por fray Cristóbal de Sepúlveda, prior del convento de Santo Domingo de México dando permiso para la fundación de la dicha cofradía⁷⁹ el 5 de abril de 1596.

⁷⁸ APSJCH. Libro de Cuentas de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario (Sin título) Foja 35.

⁷⁹ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596. Los vecinos españoles que firmaron el acta petitoria fueron: Gonzalo Pérez, Juan Vallejo, Simon del Castillo, Miguel Carvajal, Alonso de Vargas, Pedro de Ibarra, Diego Yre que era el gobernador, Miguel Tingara y Agustino —ambos alcaldes—Francisco Delgado y Pedro Huya que eran

En el mismo documento de aprobación de la dicha cofradía fray Cristóbal imponía algunas de las obligaciones que los cofrades deberían cumplir. Primero que cada mes el domingo primero se solemnice con una procesión a la cual deben asistir los cofrades para ganar las indulgencias que la Iglesia concede a la cofradía. La segunda actividad que debían realizar los miembros de la cofradía era la de promover el rezo del Rosario y rezarlo entre ellos diariamente. La importancia del rosario para esta cofradía era nodal, pues esta oración era por excelencia la oración de al Virgen María. Esta oración debía hacerse por los hermanos cofrades difuntos⁸⁰. La devoción de la cofradía del Rosario fue secundada tiempo después cuando el obispo Fray Marcos encargó en su visita de 1656 al guardián del convento que se “rece el rosario a coros... por ser devoción tan milagrosa...”⁸¹

En cuanto al ingreso en la cofradía del Santo Rosario, el libro de la fundación de la dicha cofradía no menciona nada al respecto, únicamente que al entrar ganan indulgencia si hacen el rezo del Santo Rosario. En el libro de cuentas de la cofradía del Rosario podemos ver que entre el año de 1596 y 1599 se asentaron en el libro 14 personas y de 1601 a 1603 se anotaron 22. En el año de 1655 la cofradía contaba con 18 miembros y finalmente de 1658 a 1664 había 22 personas inscritas en la dicha cofradía⁸² aunque ésta ya se encontraba fusionada con la cofradía del Santísimo Sacramento desde 1611.

d) La archicofradía del Cordón de San Francisco

La cofradía del Cordón o Cuerda de San Francisco nació cuando el Papa Pio V dio autoridad a los franciscanos de fundar en cada uno de sus conventos una cofradía. En Taximaroa el 25 de octubre de 1596 se fundó la archicofradía del Cordón de San Francisco con el permiso autorizado del provincial franciscano Fray Miguel López. En el mismo documento donde se encuentra el acta de fundación podemos ver algunos de los requisitos que los cofrades debían cumplir.

Lo característico de esta orden es que en los actos de culto debían llevar una cuerda o cordón semejante al que llevaba San Francisco ciñendo su túnica. Entre sus principales

regidores y Bautista Piqu Casari, Simón Arias, Bartolomé de la Calle Antonio Jiménez de Villicaña y Juan de Arisa.

⁸⁰ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596.

⁸¹ *Auto General de Visita 1656* en: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683.

⁸² APSJCH. Libro de Cuentas de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario (Sin título) Fojas 60-61.

intervenciones en los actos de culto estaban la de asistir a las procesiones que la cofradía acostumbraba hacer cada mes, rezar el oficio de Nuestra Señora o cualquier otro cuando fuera el tiempo. Otras de las actividades que realizaban los cofrades era el acompañar el santísimo sacramento cuando éste iba por la calle a la casa de algún enfermo, acompañar el cuerpo de un difunto cuando lo llevaran a enterrar. Por cada una de las actividades realizadas se compensaba a los cofrades con indulgencias plenarias y otros tipos de incentivos espirituales⁸³.

La fiesta principal de la cofradía era la de las llagas de N.S.P. San Francisco la cual se celebraba con una misa mayor, un sermón y una procesión que se ofrecía por los cofrades fueran vivos o muertos⁸⁴. Había otras actividades de índole caritativa y de servicio altruista que debía realizar cada cofrade y eran dar limosna a los pobres, ayudar al necesitado, poner en paz y amistad a los que fueren enemigos y sobre todo seguir el ejemplo de pobreza y austeridad de San Francisco que era el abogado de la cofradía⁸⁵.

Los integrantes de la cofradía del Cordón de San Francisco eran hombres y mujeres que podían ingresar con el único requisito de portar la cuerda de San Francisco ceñida a la cintura y pagar dos reales por ingresar y dos para la fiesta de la llagas. Dentro de la cofradía militaron algunos de los más prominentes vecinos de la jurisdicción tales como Juana Padilla, Juan Antonio Arroyo, Antonio de Ascutia entre otros⁸⁶.

e) La cofradía de las Ánimas del Purgatorio

Finalmente durante nuestro periodo de estudio se fundó otra cofradía más en el convento-parroquia de Taximaroa: La Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio. Bajo la autorización del representante del Dr. Antonio Carvajal comisario del Santo Oficio de la Inquisición, juez provisor y vicario general en todo el obispado y con el permiso del P. Guardián del convento de Taximaroa se fundó esta cofradía el 13 de agosto de 1622, siendo su primer mayordomo el mercader Bartholomé de Sobradillo.

⁸³ APSJCH. Libro de la fundacion de la archicofradia de el cordon de N. S. P. S. Francisco en Ntro. Convento de Taximaroa.

⁸⁴ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 153.

⁸⁵ APSJCH. Libro de la fundacion de la archicofradia de el cordon de N. S. P. S. Francisco en Ntro. Convento de Taximaroa. Este libro contiene una bula en la que Pío V habla a favor de la cofradía del cordón de San Francisco. Fojas. 3-10.

⁸⁶ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 153.

La principal actividad de la cofradía en cuanto a la religiosidad era organizar misas por los fieles difuntos en todo el año además de que se encargaba de preparar el primero de noviembre la fiesta de los fieles difuntos⁸⁷. Otra actividad de culto que organizaba la cofradía era la misa de todos los lunes y las procesiones por el cementerio donde se cantaban responsos. Los cofrades asistían a estas procesiones con candelas en las manos y además dejaban en el templo pan y fruta como ofrenda⁸⁸.

En un principio la cofradía quedó integrada por personas de las más ricas de la zona, tanto españoles como indígenas entre los cuales estaban Esteban de la Fuente, Luisa de Edesa, Francisco de la Fuente, Pedro López de Uriarte, Vicente Sobradillo, Elena Xanguencua, Melchor de los Reyes entre otros. Para 1666 el mayordomo era Juan de Escalante, el cual al momento de la visita episcopal reportó haber gastado en el culto la cantidad de 65 pesos⁸⁹.

En general, las distintas cofradías tenían dos alcances en cuanto a la religiosidad en el pueblo de Taximaroa: el primero era que mantenían la religiosidad del pueblo viva y colorida a lo largo del año. Haciendo un conteo general de las fiestas y prácticas de culto en las que las cofradías tenían ingerencia nos podemos dar cuenta que eran frecuente las celebraciones religiosas en las que alguna o algunas cofradías estaban presentes. Por ejemplo en un mes varias cofradías tenían sus actividades cotidianas, a sí el primer domingo de mes la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario celebraba su fiesta. El lunes siguiente la cofradía de las ánimas organizaba una procesión para llevar los responsos a los fieles difuntos. Al domingo siguiente la cofradía del Santísimo Sacramento de reunía como lo hacía cada domingo segundo de mes. En síntesis las actividades de las cofradías copaban en gran parte el culto y la religiosidad en medio de la sociedad taximaroense.

El segundo alcance de las cofradías en el culto era que, con sus celebraciones — organizadas y realizadas por laicos— se rompía el monologo litúrgico en el que muchas veces se podía caer cuando el solo ministro realizaba las celebraciones litúrgicas oficiales. La presencia de los laicos en la organización de las fiestas y los actos de culto favorecían el alcanzar horizontes más regionales y propios de un determinado territorio, es decir, sentir la

⁸⁷ *Ibíd.* p. 144-146.

⁸⁸ Alonso de la Rea. *Op. Cit.* p. 164.

⁸⁹ AHCM. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 9.

liturgia y los actos de culto más integrados a la realidad de los feligreses de Taximaroa en las que los laicos tenían mayor presencia en la organización de las celebraciones.

CAPÍTULO IV: LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

La religiosidad es un elemento que caracterizó a la sociedad colonial. Las diferentes expresiones religiosas se encontraban inmersas en cada uno de los momentos importantes de la vida del Taximaroense y del novohispano en general¹ de ahí estriba la importancia de abordarla. En una sociedad en la que la religión justificaba toda la realidad circundante, la religiosidad apareció como parte de la vida común de la colectividad social y mostró el conjunto de circunstancias mentales que determinaron en gran manera la forma como la sociedad novohispana protagonizó su historia. En suma, al estudiar la religiosidad estamos descubriendo la historia de la vida cotidiana en general y aclarando gran parte de los procesos que determinaron a la sociedad novohispana.

Pese a la importancia de la religiosidad como un elemento importante en la vida de los novohispanos, presenta varias dificultades al momento de abordarlo, baste pensar la complicación que se presenta ante nuestros ojos el hecho de medir la espiritualidad de una persona. Joaquín Antonio Peñalosa se pregunta ¿Cómo conocer y probar la vitalidad religiosa de las comunidades... la impregnación cristiana de su vida, la influencia de la nueva religión sobre estructuras temporales y la mentalidad colectiva? Dicha cuestión clarifica la complejidad de distinguir la religiosidad de la gente. Una posible respuesta para Peñalosa será que la religiosidad puede ser analizada por medio de las creencias, conductas y prácticas².

En efecto las prácticas serán un posible medidor visible de la religiosidad, sin embargo, ¿qué prácticas? Nosotros creemos que son importantes tres de ellas y las hemos manejado a lo largo de nuestro estudio: los sacramentos, la catequesis y las fiestas. Además de las prácticas juzgamos primordial otros tres elementos que nos aclaran y particularizan la religiosidad de acuerdo a cada pueblo y son: los ministros del culto, el templo y las cofradías, los cuales llamamos vehículos de la religiosidad y fueron analizados en el capítulo antecedente. El principal objetivo que se persigue en este capítulo será examinar: la impartición de la doctrina y el catecismo, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas en el pueblo de Taximaroa, para con ello vislumbrar su religiosidad durante buena parte del siglo XVII.

¹ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 136.

² Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 5-6.

Al momento de introducirnos en las prácticas de culto, reflejo de la religiosidad, hemos de reconocer que nuestro análisis dejará de lado diversos elementos que podrían considerarse como partes constitutivas de la religiosidad. Dichos elementos tienen la característica general de ser religiosidad alternativa al discurso oficial de la Iglesia o al menos son considerados como culto secundario. William Christian llama a este tipo de creencias como religiosidad local. Esta es la religiosidad de los lugares, de las reliquias, de las imágenes y de las devociones populares³. Otros teóricos denominan a estas prácticas religiosidad popular y la matizan de diferentes formas pero coincidiendo en la disyuntiva religión oficial/religiosidad popular⁴.

Nuestro estudio, sin olvidar los elementos anteriores, pretende hacer solamente un acercamiento a los momentos en los que la población cristiana expresa su sentir religioso por medio de las prácticas religiosas más sobresalientes del culto católico: el catecismo, los sacramentos y las fiestas religiosas. La importancia de estudiar solo esta parte de la religiosidad estriba en que esas prácticas fueron las que acompañaron de modo preponderante a una sociedad taximaroense envuelta en una mentalidad aún providencialista y teológica en donde las manifestaciones de relación entre lo humano y lo divino era el pan de cada día dentro de una sociedad en donde hasta lo religioso jugaba un papel homogeneizador de la cultura. Este estudio quiere llegar en resumidas cuentas a ver lo “visiblemente” cotidiano.

1. LA CATEQUESIS.

La catequesis es el medio por excelencia mediante el cual la Iglesia evangelizó y mantuvo vivo el conocimiento de las verdades de la fe y la religión cristiana⁵. Definiendo en forma

³ William A Christian. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, NEREA, 1991, p. 17. La cultura local para Peter Burke es la cultura popular. Ver: Peter Burke. *La cultura popular en la Europa moderna*. Barcelona, Altaya, 1997, p.96 y también a: Carlo Ginzburg. *El queso y los gusanos*. México, Océano, 1997.

⁴ Luis Maldonado al hablar de religiosidad popular menciona que se trata de un fenómeno complejo con gran diversidad de facetas y campo fértil de la hermenéutica. Para profundizar en estas ideas consúltese: Luis Maldonado. “La religiosidad popular”, en: Alvarez Santaló. et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989, pp. 30-43. José Luis García para explicar la religiosidad popular en contrapartida con la religión oficial la compara con la diferencia que hay entre la medicina popular y la oficial, la primera no es reconocida por la segunda sin embargo se encuentran adheridas. Las reflexiones entorno al tema se encuentran en la obra citada anteriormente: José Luis García. “El contexto de la religiosidad popular”, en: Alvarez Santaló. et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989, p. 28-29.

⁵ Alonso Pérez Escutia. *Op cit.* p. 138.

general la catequesis se dice que era la plática verbal que se impartía a lo fieles naturales con el propósito de explicar la doctrina cristiana. Por lo tanto la catequesis estuvo implícita en cada una de las prácticas religiosas, instruyendo a la sociedad acerca de las verdades de fe que profesaba.

La catequesis como exposición de las verdades y dogmas de fe tiene un lugar inamovible dentro de la religiosidad. Por medio de la catequesis el neófito se adentra en la realidad cristiana y manifiesta su fe en las prácticas de culto de acuerdo a la concepción del Dios que se ha formado mediante la catequesis. La catequesis cristiana nace desde el momento mismo en que el español pretende borrar del indígena su antiguo culto y concepción de la realidad en el siglo XVI.

Para el siglo XVII la catequesis continúa cumpliendo la función de adoctrinar a los católicos. En el presente apartado queremos analizar los momentos en los que la catequesis entra en la vida del taximaroense y da forma a la religiosidad cristiana, por esta razón nos hemos querido remontar hasta el primer tercio del siglo XVI, para analizar la trayectoria de la catequesis en la vida del cristiano de Taximaroa y la importancia de esta como forjadora y caracterizadora de la religiosidad del siglo XVII.

a) La primera catequesis: Evangelización y métodos utilizados

Como ya hemos mencionado en el apartado de los ministros de culto, a Taximaroa llegó la cristianización de parte de la orden franciscana. La llegada de los dos primeros frailes a Taximaroa con fines de establecimiento fueron Fray Ángel de Jesús y Fray Alonso de Palo, lego. Una vez estando en el pueblo de Taximaroa empezaron a bautizar y a catequizar a todo aquel territorio, juntaron los ídolos que se habían derribado y en su lugar se empezó a fabricar una iglesia encima, encima de donde había estado el templo prehispánico⁶. Todo esto hacia el año de 1531 aproximadamente.

De esta primera noticia acerca de los primeros catequistas cristianos en Taximaroa podemos deducir dos grandes pasos en la cristianización de los naturales. El primero es la destrucción de lo antiguo-pagano mediante la destrucción de los cúes, la edificación de una iglesia y el bautizo de los caciques. Una vez sentadas las bases vendría la catequesis como segundo gran paso de la evangelización de los naturales.

⁶Pablo Beaumont. *Op. Cit.* p. 300.

1) Destrucción de lo antiguo-pagano

1. *Destruir los cúes, templos e ídolos.* Beaumont señala como a la llegada de los frailes a Taximaroa lo primero que hicieron fue derribar los cues e ídolos que había en el pueblo⁷. Es lógica esta actitud en los frailes ya que como hemos avisado, la mentalidad de los evangelizadores no concebía la multiculturalidad, sino la ortodoxia en la fe. Además los templos e ídolos eran muchas veces vistas como la representación del demonio mismo. Ricard al respecto nos menciona que los frailes no hacían más que llevar a la práctica las órdenes de la Corona de extirpar la idolatría⁸. En general la extirpación de la idolatría era el primer paso de la evangelización pues si se buscaba la cristianización de las gentes era necesario ir borrando de su ambiente los signos externos de sus antiguos cultos.

2. *Edificar una Iglesia o poner una cruz.* El siguiente paso de la evangelización era lo que llama Joaquín Antonio Peñalosa, una pastoral de sustitución, que consistía en colocar un signo cristiano en el lugar mismo donde antes habían estado los adoratorios paganos⁹. La edificación de una Iglesia era imprescindible ya que desde ese recinto cristiano era donde se llevaría cabo la evangelización. En Taximaroa se dice que juntaron todos los ídolos que derribaron y en su lugar se empezó a fabricar una iglesia encima donde estaba la casería¹⁰.

Otra versión maneja que los primeros religiosos franciscanos con fines de asentamiento llegaron a Taximaroa, el diez de abril de 1531 y posteriormente de haber derribado el Cú levantaron una gigantesca cruz de madera y empezaron a construir con adobe y techo de tejamanil una iglesia¹¹.

3. *Bautizar a los caciques y principales.* Luego de la cristianización del ámbito externo y del ambiente (destrucción de los cues y edificación del templo) los evangelizadores procedieron a administrar el sacramento de iniciación cristiana a los naturales con la finalidad de irse interiorizando el cristianismo. Para tiempo después administrar los demás sacramentos Los frailes hábilmente empezaron bautizando a los principales, para con ello granjearse a la demás población y que los caciques incitarán a sus súbditos al sacramento mencionado. En Taximaroa encontramos, según lo cita López Maya el bautismo de los

⁷ Pablo Beaumont. *Op. cit* p. 300.

⁸ Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 105.

⁹ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 23-24.

¹⁰ Pablo Beaumont. *op. cit* p. 300.

¹¹ Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 107-108.

principales al paso del venerable fraile Martín de la Coruña siendo el primero un tal Cuini que tomó por nombre Gonzalo Cuini¹².

2) Enseñanza de la doctrina.

La destrucción de los templos e ídolos, la construcción de la Iglesia cristiana y el bautismo de los naturales no implicó mayor problema, pues representaba el cimiento de lo que vendría después: el choque con las conciencias y los métodos que se emplearon para ello. Los franciscanos, evangelizadores de nuestra zona de estudio hicieron uso de diversos métodos de enseñanza a los naturales respondiendo a los dos principales problemas de la evangelización; primero, darse a entender a los naturales (barrera lingüística) y lo más complejo, dar a entender los dogmas cristianos (barrera teológico-lingüística).

Para ello organizaron la impartición de la doctrina que se hacía todos los domingos y días festivos. La población, que estaba dividida en barrios, tenía un encargado (merino), el cual se encargaba de despertar a la gente temprano y llevarla en grupos a la iglesia. Delante de cada grupo se llevaba una cruz e iban cantando y rezando. Ya estando en la Iglesia se separaban los hombres y las mujeres y se les impartía el catecismo¹³. Antes de enumerar cada uno de los diversos métodos es necesario saber que era lo que se les enseñaba a los indígenas, es decir, el contenido de la doctrina que se transmitía. Citando a Molina, Ricard nos habla de que el contenido de la doctrina que se enseñaba se dividía en dos:

Primero las oraciones y verdades esenciales que se preguntaban a aquellos que recibirían los sacramentos. Tales oraciones y verdades son la señal de la cruz, el credo, el padre nuestro, el ave María, el Salve regina, los doce artículos de la fe (de la humanidad y divinidad de Cristo), los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, el pecado venial, el pecado mortal, los siete pecados capitales y la confesión general. En segundo lugar, se enseñaban las verdades complementarias y comprenden de: las virtudes teologales, las catorce obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo, los sentidos corporales, las potencias del alma, los enemigos del alma, las bienaventuranzas, los deberes de los padrinos, entre otras cosas. Estos eran los misterios

¹² *Ídem.*

¹³ Ramón López Lara. *Op. Cit* pp. 51-52.

que los frailes querían transmitir a los naturales y para ello se emplearon a fondo la diversidad de métodos que se enumeran a continuación.

1. Ejemplo y testimonios de los valores cristianos: pobreza, humildad, caridad, ascética.

Si algo caracterizó a los franciscanos fue su pobreza y radicalidad, propias de la orden de Asís. Estos ejemplos de pobreza de los franciscanos responderán al mencionado dicho de que si “la palabra convence el ejemplo arrastra”. Los franciscanos en su modo de ser y de vivir (al menos en los primeros años de la evangelización) eran testimonios vivientes del evangelio. Ellos se percataron de la importancia que era el testimonio ya que esto les daba autoridad de palabra¹⁴ pues en su mentalidad, como lo hemos señalado, traían una posición de nostalgia de la primitiva iglesia y de la perfección cristiana que compartían con humanistas como Erasmo, Cisneros, Tomás Moro o Santa Teresa de Jesús¹⁵.

2. Pastoral de sustitución y aprovechamiento. Consistía en llenar el calendario y las actividades de los naturales en un ambiente festivo pero de índole cristiano. De aquí se deriva la pastoral de aprovechamiento que será aquella en la que los frailes rescatarán muchos de los elementos de los antiguos cultos y los cristianizarán. Por poner unos ejemplos tenemos el copal, las procesiones, las mandas, las vigiliyas y adoraciones nocturnas, la música, el culto a las imágenes etc¹⁶. De este tipo de métodos se derivará una serie de sincretismo bastante interesante que determinará la religiosidad y el catolicismo del taximaroense y del americano en general durante la colonia y más allá.

3. Pinturas, teatro y señas. Ante la dificultad de describir los dogmas católicos los franciscanos se vieron en la necesidad de emplearse a fondo en otros medios para dar a entender a la gente el mensaje del evangelio. Una forma lo fueron sin duda las representaciones ya fuera teatrales, pinturas o en el modo más arcaico mediante señas, todos estos, medios figurativos y plásticos de enseñanza.

Acerca de las pinturas podemos decir que era la mejor manera de mostrar los misterios de la fe ya que como mencionábamos atrás, las barreras del lenguaje eran tales que no había palabras sinónimas para pronunciar términos cristianos tales como el cielo o el

¹⁴ Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 223.

¹⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Paideia cristiana o educación elitista...” *op. cit.* pp. 187.

¹⁶ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 23-25.

infierno. Beaumont nos muestra como los frailes colgaban lienzos con pinturas y con una vara iban explicando cada misterio por medio de un intérprete¹⁷.

Ante la impotencia que sentían los frailes al no poder darse a entender emplearon medidas radicales. Una anécdota menciona que Fray Juan de la Caldera para hacer ver a los indígenas el horror del infierno ideó una caldera en la que arrojó animales para con ello ejemplificar el castigo que les esperaba a los infieles. Otros misioneros llegaron al grado de arrojarse a las brazas encendidas para demostrar la debilidad de la carne y lo insoportable del castigo eterno¹⁸.

4. *Aprendizaje de la lengua autóctona*. No cabe duda que una de las grandes barreras de la evangelización la representaba el lenguaje. La comunicación era esencial para dar a conocer la nueva fe. En Taximaroa, pueblo de Otomíes pero con influencia tarasca era primordial que los frailes dominaran ambas lenguas. La Rea menciona que hubo muchos grandes frailes que dominaron el tarasco, y el otomí a pesar de que este implicaba gran dificultad¹⁹. Una vez aprendida la lengua y superada en cierto grado el problema de la comunicación, el dilema ahora será explicar la complejidad de la teología cristiana en palabras otomíes o tarascas.

5. *Reducción de la teología cristiana*. La compleja teología católica sin duda no iba a ser transmitida en su totalidad, pero tampoco se debería generalizar dejando de lado conceptos básicos para el entendimiento del cristianismo. Para ello se volcaron los frailes en una tarea ardua en la que, en menos de treinta años, publicaron toda una serie de catecismos en los que se redujo a lo esencial lo que el indígena debía saber²⁰.

6. *Memorización de las oraciones*. Aunque parezca poco productivo y a veces hasta ocioso el aprendizaje de las oraciones (en latín muchas veces) de memoria, debido a la nula comprensión de la doctrina, ésta era la única alternativa para emplear una terminología perfectamente hermética que no corriera el peligro de confundirse²¹ como ocurría cuando se hacían las comparaciones, es decir, se buscaba crear en el indígena nuevos conceptos

¹⁷ Pablo Beaumont. *op.cit* p. 139.

¹⁸ Alejandra Moreno Toscano. *Op. cit.* p. 332.

¹⁹ Alonso De La Rea. *Op Cit.* p. 157-158.

²⁰ Ernesto De la Torre Villar. "Aspectos sociales de los instrumentos de pastoral cristiana en la Nueva España", en: *Historia Mexicana* N. 152, Vol. XXVIII, Num. 4, México, El Colegio de México, Abril-Junio 1989, pp. 609-622.

²¹ Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 187.

totalmente cristianos sin relación con su antigua fe. Esta memorización de las oraciones responde a la prisa que los franciscanos tenían por administrar los sacramentos en los naturales e incluirlos rápidamente dentro del seno de la Iglesia. En muchos de los casos esta memorización era hecha mediante cantos que se entonaban mientras se repetía una y otra vez la oración a memorizar²².

7. *Enseñanza de los niños*. Los niños jugaron un papel primordial en la evangelización. Se dice que los frailes los utilizaron como un medio para llegar a los adultos. Es comprensible que los niños hayan rápidamente absorbido la fe cristiana debido a que no se encontraban tan imbuidos en los antiguos cultos como sus padres. Los frailes ponían mayor empeño en los hijos de los caciques, ya que estos en un futuro estarían llamados a gobernar a sus congéneres. A estos les daban un seguimiento más cercano aunque no se olvidaban de los niños de clases bajas²³.

8. *Métodos coercitivos*. Ciertamente no podemos ingenuamente y de modo mecanicista decir que por medio de los métodos e instrumentos de catequización mencionados, los indígenas adoptaron una postura de docilidad absoluta generalizada a la evangelización y que entre los frailes y los indios había una armonía plena. Los frailes buscaban a toda costa la evangelización de los naturales y en búsqueda de ese fin aunada la resistencia de éstos había que echar mano de otros recursos menos laudables como la coerción. En 1536 por ejemplo durante el juicio de residencia de Don Vasco de Quiroga varios indígenas declararon que los frailes franciscanos los obligaban a ir a los actos de culto mediante azotes y otros malos tratamientos²⁴.

La mentalidad de la coerción y el castigo en la evangelización franciscana venía desde el mismo Duns Scoto, el cual decía que los infieles podían ser coaccionados indirectamente, es decir, por miedo y amenazas. Focher, otro franciscano declara que a los adultos no pueden ser obligados por coacción a recibir el bautismo²⁵. El dilema entre los mismos franciscanos era agudo. Sin embargo tenemos noticias de que la coerción existió

²² Ramón López Lara. *Op.Cit* p. 50.

²³ Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 185-187.

²⁴ Ricardo León Alanís. *Op.Cit.* p. 105. En la Junta Apostólica de 1539 se menciona también que el método de la coerción era utilizado por los frailes y en razón de ello se buscó limitarlo aunque se permite la leve coerción como “la del maestro sobre su discípulo”. Para más información ver: Joaquín García Icazbalceta. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Edición de A. Millares Carlo, 1954 citado por: José A. Llaguno *op. Cit.*

²⁵ Lino Gómez Canedo. *Op. Cit.* p. 179-180.

como método de evangelización ya que los merinos o mandones al momento de pasar por la gente para el catecismo pasaba lista de asistencia de los que tenía encomendados y al que no asistía y no justificaba su falta se le imponía un castigo²⁶ que consistía muchas veces de media docena de azotes con ropa²⁷. Es importante aclarar que el castigo tenía un sentido correctivo y que buscaba enmendar faltas, tal como lo hace un padre con su hijo.

En general cada uno de los diversos métodos empleados, representa para los indígenas la primera impresión de Dios y del culto cristiano. El fraile en medio de su buena fe irá poco a poco mostrando las distintas facetas del cristianismo, a veces conciente y a veces inconscientemente. De estas metodologías de evangelización utilizadas podemos vislumbrar diversos elementos que arraigarán en la religiosidad posterior del indígena taximaroense. Primeramente, el concepto transmitido por los primeros frailes fue el de un Dios que quería la salvación de los indígenas, pero era un dios intolerable con otros credos, con el credo indígena, con la idolatría. El fraile transmitía a un Dios con valores europeos y era hermético a cualquier otra fe.

Una vez que se destruye el Cu y se está construyendo el templo-convento en Taximaroa, los frailes comienzan su labor de catequesis. Todos sin excepción estaban obligados a ir a la doctrina. Esto nos habla de cómo la fe cristiana fue adquiriendo un carácter de obligatoriedad, es decir, la religión católica se convertirá poco a poco en una serie de requisitos y ritos que se debían cumplir. Esto forjará la religiosidad en la que se encontrará envuelto el indígena, en la cual debe cumplir con las obligaciones religiosas y en el peor de los casos la religión y la religiosidad se reducirá al cumplimiento de ciertos ritos externos sin arraigo en las conciencias.

También encontramos en los métodos medidas de coerción, lo que nos habla de un Dios bondadoso con los que acatan sus preceptos, pero implacable con los infieles. Los ejemplos figurativos que hacían los frailes nos destacan como la fe fue transmitida en medio de un cierto temor hacia Dios y el más allá. El temor será clave en la religiosidad que arraigará en el indígena en el siglo XVII.

Finalmente nos percatamos que las ejemplificaciones, las innumerables figuras que se muestran aunados a los métodos de sustitución e integración se crearán una religiosidad

²⁶ Ramón López Lara. *Op.Cit* p. 51.

²⁷ Lino Gómez Canedo, *Op. Cit.* p. 178.

colorida y llena de símbolos y santos que será sin duda el rasgo más importante de la religiosidad posterior, además de un exacerbado sincretismo.

b) Resistencia a la catequesis. Sincretismo

La catequesis cristiana como imposición de una nueva doctrina religiosa y cosmológica y toda una nueva religiosidad implicaba una enorme complejidad, tengamos en cuenta que la evangelización y la inserción de la cosmovisión española, no topó con anomalías culturales humanas o “tabula rasa” cultural y religiosa, muy al contrario, la dificultad de la cristianización se deriva de la enorme riqueza cultural y religiosa con la que contaban los pueblos prehispánicos²⁸. Esta riqueza cultural y religiosa chocará con los valores cristianos que llegaron con los españoles, por ello influyen en el proceso de evangelización y en la religiosidad misma y en razón de esto la abordaremos brevemente algunos elementos

1) Dioses, mitos y fiestas indígenas prehispánicas.

De entre las principales características de los dioses prehispánicos taximaroenses²⁹, tenemos que existe un politeísmo arraigado (que chocará con el monoteísmo cristiano) en donde cada dios cumple una función específica dentro del orden, ya sea social, ya sea natural. Por otro lado cada uno de los dioses representaba los distintos fenómenos y elementos de la naturaleza (panteísmo naturalista).

Para hacer visible la representación de sus dioses los indígenas utilizaron figuras zoomorfas y antropomorfas hechas de piedra, obsidiana y otros materiales. Los otomíes por ejemplo, dirá Jacques Soustelle, representaban a sus deidades por medio de maniqués de varas de madera que revestían con trajes de algodón muy ricos³⁰. Alfredo López Austin menciona que se expresaba la especificidad de cada divinidad por medio de un complejo

²⁸ No solamente la evangelización topo con la riqueza cultural prehispánica, también hay fuentes que nos hablan del conflicto que la nueva fe implicaba para los naturales y sobre todo para la casta sacerdotal. Ejemplo de esto lo tenemos en lo que menciona la *Relación de Michoacán* en donde se dice que los hechiceros y sacerdotes de los antiguos cultos decían a la gente que los frailes eran muertos y sus hábitos eran mortajas, y que por la noche, bajaban a los infiernos donde tenían sus mujeres. Con respecto al bautismo decían que era sangre y que les hendía la cabeza a los hijos que eran bautizados. Para mayor información ver: Jerónimo Alcalá. *Op. cit.* p. 679. En general la antigua religión y todo el orden estamental y jerárquico se negaba a ceder ante el nuevo orden cristiano

²⁹ Para los dioses tarascos ver: José Corona Núñez. *Mitología tarasca*, quinta edición, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1999. Para los otomíes ver: Jacques Soustelle. *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 528-532.

³⁰ Jacques Soustelle. *Op.cit.* p. 528.

código iconográfico y en sus atavíos muestran no solo sus atributos sino su ubicación y su función en el universo³¹.

Dentro de los mitos cosmológicos, encontramos características similares que nos hablan de una influencia mutua en toda Mesoamérica. En los mitos, como bien lo señala López Austin, los habitantes del centro de Mesoamérica buscaban las causas de todo lo que existía sobre la tierra. Los mitos no son explícitos ni transparentes, además, agrega López Austin, que no hay en toda Mesoamérica un mito de alguna cultura que narre todo un proceso de la creación por ejemplo; todo se suscribe a fragmentos del origen de las cosas y de las diversas criaturas³². Por otro lado, como bien lo menciona López Austin, el relato de los orígenes y del orden del mundo indígena dista mucho de la visión maniquea o dualista del cristianismo de salvación-condenación³³.

Otro elemento a resaltar y es, que la mitología y religiosidad indígena carece de moralidad; es decir, no hay dioses buenos y dioses malos, no hay lugares buenos y lugares malos. Por tanto no podemos hablar que el *Avantaro* es el cielo o la bondad y el *Cumiechucuar*³⁴ el infierno; simplemente encontramos distintos lugares para explicar cada mito.

En cuanto a las festividades, los purépecha tenían un gran número de fiestas, por ejemplo en Taximaroa, durante el mes de febrero se realizaba la fiesta del *Purecoraqua* a donde acudían peregrinaciones de todos los pueblos y durante tres días se aplicaban autosacrificios, es decir, sacarse la sangre de diversas partes del cuerpo para ofrendarla con copal y tabaco al dios *Curicaveri*³⁵.

La festividad siempre tuvo motivos religiosos y estuvo dedicada a un dios o dioses en particular, y el seguimiento de la fiesta misma tomaba matices de acuerdo al dios que se le dedicara, por ejemplo si la fiesta era dedicada a un dios de la guerra, el cariz que tomaba

³¹ Alfredo López Austin et al. *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 245.

³² *Ídem*. Para ver de manera más detallada las descripciones de las distintas cosmologías de las culturas que hemos mencionado –otomí, y purépecha-, véase: Felipe Solís y Ángel Gallegos. “El universo sagrado de los purépechas”, en: *Tariácuri y el reino de los purépechas*, colección Paisajes de la Historia n. VIII, México, México Desconocido, 2003, p. 46-47; Alfredo López Austin. *Op. Cit.* p. 245-246; Jacques Soustelle. *Op. Cit.* p. 528-532.

³³ Alfredo López Austin. *Op. Cit.* p. 249-250.

³⁴ El *Avantaro* y el *Cumiechucuar* en la cosmología tarasca, eran la parte alta o el cielo y la parte subterránea o supramundo respectivamente, en el orden del mundo, para mayor información ver: Felipe Solís y Ángel Gallegos. *Op. Cit.* p. 46-47 y José Corona Núñez. *Op. Cit.*

³⁵ Para ver las fiestas purépechas véase: Álvaro Ochoa Serrano. Gerardo Sánchez Díaz. *Breve Historia de Michoacán*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 31-32.

la festividad sería bélico y con sacrificios cruentos, aunque no siempre ocurrió así. Por el carácter religioso las fiestas fueron casi siempre dirigidas por el sacerdote principal.

En general, estos son algunos de los elementos de la religiosidad prehispánica a grandes rasgos; una religiosidad, bastante arraigada, que al momento de la evangelización y cristianización se negará a morir y dificultará la labor de los frailes franciscanos, es más, se mantendrá latente en muchos de sus signos visibles en la religiosidad cristianizada posterior, aportando e innovando al cristianismo transmitido en la evangelización. Gruzinski al respecto señala, como la idolatría permaneció mucho tiempo después aunque no de manera externa, si en lo doméstico y en lo cotidiano de cada actividad conservando su función cognoscitiva social y material³⁶.

2) El choque ideológico y el sincretismo

Por encima de todo, la gran dificultad o lo desconcertante de la catequesis cristiana será la irrupción de otros modos de aprehender la realidad, realidad que no era la de los indios sino la occidental³⁷. Esta reflexión nos lleva a pensar en dos elementos importantes para tomar en cuenta con la llegada del cristianismo a tierras taximaroenses. Primero que la religión cristiana católica traía consigo una nueva deidad y nuevos ritos, totalmente desconocidos para los naturales, es decir, el cristianismo venía a transformar la mentalidad de lo sobrenatural de los indígenas. Esta transformación de lo sobrenatural pagano a lo cristiano debía ser total, pues el catolicismo no permitía contendientes y era intolerable a otros credos.

El segundo elemento versa sobre como una religión o una nueva fe trae consigo un cambio en la realidad externa y material, el cristianismo católico no solo era una religión sino también era la Institución: La Iglesia. Se buscaba transformar no solo lo sobrenatural sino lo cotidiano de la vida y el modo de percibirla hasta entonces.

A parte de las concepciones totalmente distintas que implicaba el cristianismo para los indígenas, es por demás interesante considerar que no solamente no iban de acuerdo los dogmas y conceptos cristianos, sino que dichos conceptos no entraban en su imaginario colectivo ni en su mentalidad. Por ejemplo conceptos como el cielo o el infierno no podían

³⁶Serge Gruzinski. *Op. cit.* p. 174.

³⁷*Ibíd.* p. 186.

compararse con el *Avantaro* o el *cumiechúcuaro* purépecha ya que estos últimos como se mencionó anteriormente eran estados o planos que explicaban la realidad y no lugares de castigo o premio de acuerdo a lo obrado en el mundo. No digamos de la existencia de otros entes como los ángeles o los santos, los cuales eran incomprensibles para los naturales.

El problema de la evangelización estribaba en que no se podía hacer *tabula rasa* de las creencias de los naturales y por otro lado la analogías del cristianismo con los antiguos credos indígenas no eran compatibles. Nuevamente la *Relación* nos habla de que eran tan incompresibles los términos cristianos, que cuando el evangelizador decía que había que ir al cielo, los naturales contestaban que nunca habían ellos visto ir allá a ninguno³⁸. La pregunta que se hace Serge Gruzinski es por demás iluminadora para lo que estamos tratando en este momento y es: “¿cómo hacer comprender y ver seres, figuras divinas, más allá sin equivalente alguno en las lenguas indígenas o en las representaciones locales?”³⁹ Esta pregunta fue el gran dilema de la evangelización y la catequesis en el siglo XVI y nos pinta de modo claro la enorme complejidad de una empresa que preludiaba tardaría décadas en lograrse.

Y si era difícil hacer comprender lo más elemental del cristianismo a los indígenas por las barreras del lenguaje cuanto más no lo sería hacer comprender los altos conceptos teológicos cristianos como la Trinidad de Dios, los sacramentos, la transustanciación en el sacramento de la Eucaristía⁴⁰ o el lugar de la Virgen María en el culto.

Ante todos estos elementos mencionados deducimos que la evangelización y la catequesis no fue tan rápida y tan eficiente como se puede pensar y que la cristianización en un principio se redujo a la aprehensión de los principales cultos y a un sincretismo por demás peculiar de creencias, en el que los naturales probablemente lo que hicieron fue incluir al nuevo Dios y los nuevos cultos dentro del orden y religión que ellos profesaban⁴¹. Este sincretismo lo hallamos palpable en la cruz atrial que se encuentra en el templo de San José en Taximaroa (hoy Ciudad Hidalgo) la cual tiene una piedra negra de obsidiana en la intersección de la cruz. Este elemento es sin duda la representación de la deidad de

³⁸ Jerónimo Alcalá. *Op.cit.* p. 679.

³⁹ Serge Gruzinski. *Op. Cit.* p. 187.

⁴⁰ La transustanciación es un dogma en el que el cristiano católico cree por fe que el pan y el vino en la misa se transforman en el cuerpo y sangre de Jesucristo.

⁴¹ Pedro Carrasco. *Op. cit.* p. 24.

Tezcatlipoca, dirá López Maya⁴². Nosotros apreciamos la influencia de los purépechas ya que la obsidiana era la representación del dios Curicaveri.

En fin, sea Tezcatlipoca o Curicaveri la cruz atrial con la piedra de obsidiana nos deja en claro como a pesar de la aparente conversión al cristianismo pervivió la religión de los ancestros prehispánicos. Al respecto Gruzinski hace la aclaración de que parece posible y con frecuencia imperativo, articular los ritos paganos y los cristianos para la supervivencia del grupo, de lo cual se encargan mejor que nadie los indios de iglesia⁴³.

Ejemplo de dichas articulaciones entre lo cristiano y lo indígena lo serán, además de la cruz atrial del templo de Taximaroa, algunas prácticas litúrgicas y paralitúrgicas que, como fruto de una mestización, se fundió lo nuevo que venía con lo antiguo, tal como sucedió con las fiestas como la de la Epifanía en la que los indios adornaban los altares enramándolos⁴⁴, las procesiones con música de la Fiesta del Corpus Christi o la muy expandida costumbre del “Día de muertos” que aún se conserva, entre otras.

c) La catequesis dominical del siglo XVII

En el siglo XVII, las maneras de catequizar no variaron del todo, con respecto del siglo XVI aunque probablemente hubo reformas para adaptarse a los nuevos tiempos. En el Concilio III Mexicano se habla de que las catequesis debía adecuarse a la capacidad de los catecúmenos o catequizandos y se debían hacer catecismos traducidos a la lengua autóctona. Sobre el rubro de la enseñanza y asistencia a la doctrina, el obispo Rivera menciona que ésta debía de administrarse los domingos y días de fiesta, tal y como lo menciona el III Concilio Provincial Mexicano⁴⁵. Fray Marcos menciona lo mismo que su obispo antecesor pero agrega la hora diciendo que los varones a la hora de misa y las niñas a la hora de vísperas. Ramírez de Prado hace especial énfasis en la enseñanza a los niños.

Los catequistas poco a poco dejan de ser los ministros de culto para dar paso a los laicos. Testimonio de esto lo tenemos en lo que menciona Fray Marcos sobre que se debía nombrar un indio diestro y capaz para catequizar a los varones y para las niñas una india de

⁴²Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 273.

⁴³Serge Gruzinski. *Op. Cit.* p. 182.

⁴⁴Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 79.

⁴⁵AHCM. Autos de visita del obispo Francisco Rivera *op. Cit.*

edad y piedad, o sea, personas idóneas como lo menciona el Concilio III Mexicano, los cuales serán reservados de todo trabajo para dedicarse a la enseñanza.

Sobre el contenido de la doctrina declaran tanto el Concilio Mexicano como los obispos Fray Francisco y Fray Marcos que serán las cuatro oraciones, los mandamientos, los artículos y lo demás del catecismo (que es, la oración dominical, la salutación angélica, el símbolo de los apóstoles, la Salve Regina, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos y los siete pecados capitales básicamente⁴⁶). El dicho contenido de la doctrina tendrá que ser en la lengua castellana y no en latín por orden de su majestad. Finalmente los padres deberán llevar a sus hijos a la doctrina sin negarlos nunca⁴⁷.

Había varios momentos en los que los ministros se dedicaban a catequizar a la gente. El primero era cuando a los fieles se les compelió a que se reunieran antes de la misa dominical en el atrio y los frailes, en el caso de Taximaroa, durante una o dos horas explicaban al pueblo las principales verdades de fe⁴⁸. El principal método que se utilizaba para adoctrinar a la gente durante el siglo XVII consistió en la memorización mediante la repetición de las principales oraciones y algunos textos⁴⁹. Este método no permitió a los catequizandos profundizar demasiado en la fe y por tanto a pesar de tener de memoria las principales verdades de fe, la relativa ignorancia en la cuestiones de los dogmas fue un rasgo característico de la sociedad. Corcuera Mancera menciona que esta ignorancia fue promovida inclusive por los ministros con la finalidad de hacer maleables las conciencias de los creyentes a lo que ellos predicaban y enseñaban⁵⁰.

En Taximaroa se registraron en las visitas de 1656, 1659 y 1666 hechas por el obispo Fray Marcos, el delegado Don Joseph Torres y Valdez y Fray Álvaro Soria respectivamente, que se les tomaba la doctrina a varios jóvenes y por lo general éstos estaban bien instruidos. Los contenidos, por lo general eran las cuatro oraciones, los doce

⁴⁶ Concilio Tercero Mexicano. *Op. Cit.* pp. 26-29; 43-44. Libro Primero, Título I.

⁴⁷ AHCM. Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la Doctrina. *op. Cit.* foja 3 y foja 3 vuelta.

⁴⁸ Sobre la forma como se impartía el catecismo consúltese: Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 82. Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 139. Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 137.

⁴⁹ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 81.

⁵⁰ *Íbid.* p. 71-72.

artículos de la fe, los diez mandamientos, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos y los siete pecados capitales⁵¹.

Un segundo momento en la catequización de la sociedad se hacía en los sermones hechos por los ministros. Los sermones eran discursos que se daba en forma pública en el idioma del lugar. Su función era didáctica y en ocasiones se convertía en una pieza literaria y teológica⁵². El principal objetivo de los sermones era adecuarse a la realidad espiritual y material de la gente y los frailes que los proclamaban fustigaban las acciones inmorales y pedían el acatamiento de los valores religiosos y morales⁵³, tales como: el buen comportamiento entre los esposos, el cuidado de las buenas costumbres, a la asistencia a los actos de culto y a las fiestas o algunas explicaciones sobre los dogmas más importantes de la teología cristiana entre otras cosas.

Finalmente un tercer momento en el que la catequesis se hacía patente era en cuando se iban a administrar los sacramentos y en las fiestas. En los sacramentos siempre había una instrucción cuyo objetivo era hacer competente al creyente para recibir tal o cual sacramento y en las fiestas los catequistas aprovechaban su dinámica para hacer que los catequizados tomarán conciencia y sensibilidad siendo actores y espectadores de la fe⁵⁴.

En general la impartición de la doctrina y el catecismo en sus tres principales momentos que hemos mencionado tenían la función de incentivar en el creyente la fe y el amor a Dios, además que era una forma de evangelización permanente que los llevaba a alinearse a la sociedad y a los valores coloniales. Por medio del catecismo además, la sociedad cristiana del siglo XVII comprendía al menos en lo básico cada una de las prácticas religiosas a las que estaba sumergida en su realidad y le estimulaba a llevarlas a cabo pues era parte de su cotidianeidad.

⁵¹ El contenido de la catequesis la menciona el Concilio III Mexicano en el Libro Primero, Título Uno. Posteriormente Fray Marcos lo ratifica en sus Ordenanzas ene. apartado llamado: De la doctrina, foja 3.

⁵² Jorge Alberto Manrique. "Del Barroco a la Ilustración", en: *Historia general de México*, Tomo I, México, Colegio de México, 1998, p. 667. Los sermones mezclaban citas bíblicas con latinismos o hasta a con los clásicos griegos y romanos. Para consultar algunos de los sermones de la época véase en la Boiblioteca Pública Universitaria (en adelante BPU Fondo Conventual) Juan Hurtado. *Sermones para los domingos y fiestas de adviento*, 1614. (Los datos se encuentran en manuscrito pues la portada está mutilada. (Ficha de localización No. 12032)

⁵³ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "En busca de las familias novohispanas", en: *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México. UAM, 1996, p. 180-181.

⁵⁴ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 82-83.

2. ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

Los siete sacramentos de la Iglesia, tienen singular relevancia en la religiosidad pues por medio de ellos el pueblo está en constante contacto con lo divino y las cosas sagradas en las distintas etapas de la vida del cristiano desde que nace con el bautismo hasta que muere con la unción de los enfermos. Esta trascendencia fue tomada en cuenta tanto en el Concilio III Mexicano como en los autos y las ordenanzas de los obispos Fray Francisco Rivera y Fray Marcos Ramírez de Prado respectivamente, como se vio en el capítulo II. En Taximaroa encontramos noticia de la administración de los sacramentos en los libros parroquiales y en algunas de las visitas hechas por el prelado Fray Marcos. Analicemos cada uno de los sacramentos y como éstos fueron administrados en la región de estudio que nos compete con la finalidad de ir vislumbrando la vitalidad religiosa de los taximaroenses.

a) bautismo

El bautismo, sacramento con el cual el fiel cristiano se inicia en la vida cristiana y se inserta en la Iglesia tiene dos elementos al igual que los demás sacramentos: la materia y la forma. La materia se refiere al material con que se realiza el sacramento —el agua y el óleo en el caso del bautismo— y la forma son las palabras que se dicen mientras se aplica el dicho sacramento.

Para la administración del dicho sacramento se menciona en los rituales dos formas: solemnes o sin solemnidad. Los primeros debían tener inicialmente catecismo, exorcismo y una serie de oraciones y evangelios antes del rito propio del bautismo. El catecismo era la instrucción del bautizado en las cosas de la fe en el caso de ser adulto. Si el bautizado era un niño la ceremonia de catecismo era solo un protocolo para proceder luego al exorcismo. El exorcismo eran una serie de ritos en los que se hacía una abjuración del demonio y sus obras. Durante todos estos actos las personas debían estar con recogimiento y con la cabeza descubierta. Luego de todo este ritual, el sacerdote procedía a la ceremonia propia del bautismo que era echarle agua y ungir al bautizado diciendo las palabras “*ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*”.

Cuando el bautismo era sin solemnidad solo se hacía el rito del bautismo sin los demás rituales⁵⁵. Durante todos estos actos las personas debían estar con recogimiento y con la cabeza descubierta, el bautizado debía traer ropa blanca y tener padrinos, los cuales serían los encargados de guiar en la fe al bautizado. Con este sacramento, el bautizado debía adquirir un nombre que fuera cristiano y que no le recordara a su gentilidad⁵⁶.

El lugar del bautismo era el baptisterio en donde por lo regular debía haber un pila bautismal y todo lo necesario para llevar a efecto el dicho sacramento. Las visitas de Fray Marcos y otras fuentes nos hablan de la existencia de una pila bautismal hecha de una sola pieza de piedra y en excelente condiciones, que seguramente había fungido en 1586 y años anteriores como fuente en la plaza del pueblo y luego fue trasladada al templo. Además, las visitas dan noticia de la existencia de todos los elementos necesarios para ejecutar de buena manera el mencionado sacramento⁵⁷.

Sobre los bautismos de indios en Taximaroa se tiene noticia en los registros parroquiales desde 1611 cuando se bautizaron 54 naturales siendo sus ministros Fr. Juo. Fustez y Fr. Fco. Duarte⁵⁸. Durante buena parte del siglo XVII se hace evidente un número constante de bautizados tanto indios como españoles. Así por ejemplo en 1647 se bautizaron siete personas en calidad de españoles y en 1656 seis más. En suma, el libro N.1 de bautismos (1611-1656) registra 1771 bautizados 145 españoles y el resto indígenas con algunos mulatos y mestizos⁵⁹. En el padrón de los bautizados se registraba el nombre del bautizado, la fecha, el nombre de los padres, de los padrinos y al final firmaba el que

⁵⁵ Biblioteca Pública Universitaria (En adelante BPU) Fondo Conventual. Fray Pedro de Ledezma. *Parte primera de la Summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos con todos los casos y dudas morales resueltas y determinadas*. Salamanca, Juan y Andrés Renaut Impresores, 1598, (Ficha de localización No. 4826) p. 71-81.

⁵⁶ BPU Fondo Conventual. Alonso de Arboleda. *Práctica de sacramentos y policia eclesiastica en la qual se declaran los canones y rubricas de las administracion de los sacramentos y de los demas oficios que se contiene el manual*. Cuenca, Impreso en casa de Cornelio Bodan, 1603, (Ficha de localización No. 11017)p. 200-203.

⁵⁷ En 1586 durante la visita del comisario Alonso Ponce, Antonio de Ciudad Real habla de una hermosa fuente en la plaza de Taximaroa. para confrontar, véase: Antonio de Ciudad Real. *Op. Cit.* p. 67-68. Posteriormente las visitas del obispo Ramírez de Prado en 1651, 1656, 1659, 1661 y 1666 citan la misma pieza de piedra hecha de una sola pieza que fungía como baptisterio. La información sobre las visitas se encuentra en: Libro de casamiento de españoles 1646-1683 fojas 6v-7v; 10v-15; 18-22. Pérez Escutia menciona que se la fuente citada por Ciudad Real y el baptisterio que describen las visitas era una misma cosa y que éste fue trasladado tiempo después de la visita del comisario de Alonso Ponce. Para mayor información ver: Ramón Alonso Pérez Escutia *op. Cit.* p. 75.

⁵⁸ APSJCH. Libro de bautismos de indios n. 1 1611-1636. f. 3-5.

⁵⁹ Los registros de los bautismos de las castas se colocaban en medio de los bautismos indígenas y hasta el año de 1683 se empiezan a registrar en un libro aparte especial para el bautismo de las castas.

administraba el sacramento⁶⁰. Entre los nombres más comunes que se les imponía a los bautizados eran, para los varones, el de Alonso, José, Francisco, Jacinto, Andrés, Pedro y para las mujeres el de María, Josefa, entre otros.

b) Confirmación

El sacramento de la confirmación debía ser posterior al del bautismo. La materia de este sacramento era el crisma que debía ser aplicado únicamente por el obispo. La forma, eran las palabras “*Signo te crucis et confirmote chrismate salutis in nomine patris et filii et Spiritus sancti*». Para la ceremonia de la confirmación se le pedía al confirmado tener un padrino y que llevara una vela y fuera en ayunas (aunque esto no obligaba) parte de la ceremonia era un bofetón del obispo al confirmado y luego le besaba en señal de la paz de la Iglesia al confirmado⁶¹.

Este sacramento, al ser administrado únicamente por el obispo se realizaba muy esporádicamente y por lo general en masa, cuando los pueblos estaban lejanos de la sede apostólica. Por los libros de sacramentos, tenemos noticia los habitantes de la parroquia de Taximaroa recibieron este sacramento en dos ocasiones: la primera “en dos días del mes de enero de 1645 (cuando) celebró confirmaciones en el pueblo de Taximaroa el SSmo. Sr. Obispo de Michoacán Fray Marcos Ramírez de Prado...” en total fueron 300 confirmados⁶². Las segundas confirmaciones fueron en 1656 y se administraron a 206 personas, de acuerdo a lo dicho en el auto de visita del obispo al convento de San José de Taximaroa⁶³.

c) Penitencia

El sacramento de la penitencia al igual que el de la comunión, representan un medio de constante contacto con lo sagrado y con la Iglesia, pues mientras los demás sacramentos se reciben de manera única en la vida o de modo menos frecuente (bautismo, confirmación, unción de los enfermos, orden sacerdotal, matrimonio), la penitencia y la eucaristía se hacía de manera constante y alimentaban a la religiosidad de las gentes. Una pequeña definición

⁶⁰ *Ibid.* f. 1-74.

⁶¹ BPU Fondo Conventual. Fray Pedro Ledesma. *Op. Cit.* p. 77-95.

⁶² APSJCH. Libro de bautismos de indios n. 1 1611-1636 f. 57-60v.

⁶³ Auto general de visita de 1656. en: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683 f. 10v-15

de la confesión sería “la exposición auricular y detallada de las faltas”⁶⁴ con la finalidad de recibir el perdón de Dios vía el sacerdote para con ello recibir la gracia de Dios y tener acceso al sacramento de la comunión.

Para la recepción de este sacramento, la orden franciscana –que guió la religiosidad de Taximaroa— pedía que se cumplieran tres cosas: primero, un examen acerca de las cuatro oraciones, la confesión general y los rudimentos del catecismo. Segundo, una plática sobre la necesidad de la confesión y los requisitos para hacerla de buena manera. Finalmente se daban algunos avisos prácticos sobre como acercase a la confesión y se les daba alguna señal a los penitentes para que recordaran cuando debían confesarse⁶⁵.

Una vez cumplidos los requisitos mencionados el creyente se acercaba en el día señalado a la confesión con mucha devoción y descubierta la cabeza. En el confesonario o donde estuviese el sacerdote el feligrés se hincaba en calidad de penitente y el ministro, sentado y revestido con estola y sobrepelliz, escuchaba sus pecados. Cuando se confesaba alguna mujer y en caso de no haber confesonario se debía de tener la prudencia de colocar un banco entre la penitente y el ministro para evitar cualquier contacto físico que no era decente ni conveniente⁶⁶.

Durante la confesión de los pecados hubo varias dificultades tales como: los indios eran introvertidos y tímidos y más aún cuando el sacerdote dejó de ser padre para convertirse en juez⁶⁷, la mentalidad indígena no reconocía varios acontecimientos como pecados tales como la impureza corporal, los pecados de la carne o la embriaguez y finalmente el idioma marcaba un enorme abismo entre el sacerdote y el penitente⁶⁸.

Sonia Corcuera señala que para sortear las primeras dificultades mencionadas, el sacerdote debió ser muy persuasivo y paciente a la hora de la confesión de los pecados⁶⁹. La dificultad del idioma se buscó solucionar cuando el obispo Ramírez de Prado ordenó a todos los ministros de confesión del obispado de Michoacán que debían aprender el idioma

⁶⁴ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 150.

⁶⁵ *Ibid.* p. 111.

⁶⁶ BPU Fondo Conventual. Alonso de Arboleda. *Op. Cit.* p. 214-220.

⁶⁷ Corcuera Mancera hace un acercamiento al sacramento de la confesión desde distintos ángulos. Para profundizar en este tema ver: Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 152-158.

⁶⁸ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 108.

⁶⁹ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 158-160.

en un plazo de un año después de sacadas a la luz sus ordenanzas bajo penas pecuniarias al que no lo hiciera, y nunca confesar por intérprete, salvo casos especiales⁷⁰.

Una vez confesados los pecados el confesor imponía una penitencia correspondiente a la calidad y cantidad de los pecados. Generalmente las penitencias se supeditaban al fomento de la religiosidad pues eran, escuchar determinado número de misas, sermones, hacer limosnas, oraciones, ayunos entre otras cosas. Además había otro tipo de penitencias físicas y morales tales como recibir con paciencia los trabajos, afrentas, disgustos y tristezas que se padecieren. Al casado se le daba como penitencia muchas veces el cuidado y sustento de su familia y a la casada el cuidado de criar a sus hijos y hasta sufrir la mala condición del marido⁷¹. La confesión terminaba después de haberse dicho la penitencia con las palabras “*ego te adsolvo a peccatis tuis...*”.

La frecuencia obligada para recibir el sacramento de la confesión debía ser de acuerdo al Concilio de Trento, ratificado por el III Mexicano y los autos y ordenanzas de los obispos Rivera y Ramírez de Prado al menos una vez al año durante la cuaresma para poder así recibir el sacramento de la comunión en las fiestas pascuales bajo pena de excomunión al que no lo hiciera.

En el archivo parroquial de San José de Ciudad Hidalgo no se encuentran registros o listas de confesados y comulgantes como lo pedían las autoridades eclesiásticas en la primera mitad del siglo XVII sino hasta fines, en donde existieron 1,333 que cumplieron con el precepto de a confesión y comunión anual⁷², aunque en general todos las listas y padrones del siglo XVI y XVII, que nos dan noticia de la población estaban basados de acuerdo a los confesados y comulgantes.

d) La Comunión y la misa

El sacramento de la comunión es por sí mismo el más importante para el estudio de la religiosidad, pues como lo menciona el Concilio de Trento lo “dejó nuestro Salvador en su Iglesia, como símbolo de su unidad y caridad, queriendo que con ella estuviesen todos

⁷⁰ Ordenanzas de Visita del obispo Fray Marcos Ramírez de Prado, De la administración de los santos sacramentos. *op. Cit.* foja 2 vuelta.

⁷¹ BPU Fondo Conventual. Alonso de Arboleda. *Op. Cit.* p. 221-225.

⁷² Alberto Carrillo Cazares. *Op. Cit.* p. 21.

los cristianos juntos y reunidos entre sí”⁷³. La Eucaristía o comunión es el sacramento por excelencia que congrega a la feligresía católica en torno al altar de Dios. De acuerdo a la doctrina cristiana emanada de Trento, la comunión era el sacramento mediante el cual “después de la consagración del pan y del vino, se contiene en éstos... verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles”⁷⁴. La Eucaristía es uno de los sacramentos y verdades de fe centrales para el cristianismo católico.

Aunque en los inicios de la evangelización existieron dilemas acerca de la capacidad del indio para recibir este sacramento, desde el concilio III Mexicano y durante el siglo XVII no existió ya tal discusión. Para la recepción del dicho sacramento se debía tener cierta preparación en la fe, como lo mencionamos en el capítulo anterior, la edad mínima eran los catorce años, se debía estar confesado, no haber tenido polución la noche anterior y no haber comido antes de recibir el sacramento⁷⁵.

Cumplidas las condiciones anteriores la recepción de la comunión se llevaba a cabo en medio de una celebración litúrgica, conocida como la misa. El feligrés taximaroense que asistía a la misa llegaba al atrio del templo a determinada hora movido por su fe y por el cuidado de los merinos, fiscales o mandones, esto ocurrió sobre todo en el siglo XVI⁷⁶. La hora de la misa generalmente era después de salido el sol por la mañana y antes de que se oscureciese, según lo mandaba el III Concilio Mexicano.

La celebración eucarística o misa se dividía en varias partes, a saber: oraciones introductorias, – introito u oración inicial, kirie eleison y gloria— después se hacían una serie de lecturas de la Biblia o liturgia de la palabra que consistían en una epístola, gradual, alelullia y evangelio. Luego se procedía a la parte del credo, ofertorio y prefacio y finalmente se concluía con la comunión en la que todos los fieles que cumplían los requisitos mencionados atrás se acercaban al altar y de la mano del sacerdote recibían la

⁷³ Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XIII. Decretos sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía.

⁷⁴ *Ibíd.* Sesión XIII, Cap. I.

⁷⁵ BPU Fondo Conventual. Pedro de Ledesma. *Op. Cit.* p. 183-188.

⁷⁶ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* 139.

hostia consagrada. Al final se hacía una oración de postcomunión y se recibía la bendición del ministro⁷⁷.

En general los fieles asistentes a misa poco o nada entendían de los ritos y las fórmulas, de ahí que se adoptara la costumbre de decir que se asistía a “ver misa”. En general la misa y el sacramento de la comunión eran abstractos para los fieles y debían de permanecer en ella de forma pasiva. Si eran hombres se colocaban del lado del evangelio y las mujeres del lado de la epístola⁷⁸, con esto se buscaban evitar que la pasividad de los fieles en la celebración favoreciera la distracción entre hombres y mujeres. A pesar de las medidas que se tomaban para evitar distracciones, Peñalosa habla de todo lo que podía acontecer entre los fieles mientras se celebraba la misa; por un lado se escuchaban los llantos de los niños, por el otro no faltaron algunos pícaros varones que se la pasaban mirando a las mujeres como invitándolas a pecar o mujeres que eran verdaderos “resbaladeros de ánimas”⁷⁹.

A pesar de las distracciones o la pasividad que implicaba asistir a la misa, éstas siempre fueron concurridas debido a que eran precepto los domingos y días festivos. Al templo de San José en Taximaroa la asistencia era numerosa. A fines del siglo XVII encontramos que 1,333 comulgantes taximaroenses quedaron registrados en el censo mandado hacer en 1683.

Del sacramento de la eucaristía se derivaba un culto, que en Trento fue ratificado y era la adoración al Santísimo sacramento: “No queda, pues, motivo alguno de duda en que todos los fieles cristianos hayan de venerar a este santísimo Sacramento, y prestarle, según la costumbre siempre recibida en la Iglesia católica, el culto de latría que se debe al mismo Dios...”⁸⁰. En Taximaroa y en general en toda Nueva España fue muy promovido el culto al santísimo sacramento, tanto así que se formaron cofradías que tenían la función específica de la adoración del divinísimo sacramento además a este culto se le dedicó un día especial para su veneración: el jueves de Corpus Christi.

⁷⁷BPU Fondo Conventual. Juan Bustamante. *Tratado de las ceremonias de la missa y las demas cosas tocantes a ella. Conforme al Misal Romano, ultimamente reformado de Clemente VIII y ahora en esta última impresión ajustado y corregido segun el de Urbano VIII y añadido con algunos decretos de la Santa Congregación*. Barcelona, 1705 pp. 45-61 (Ficha de localización No. 1002)

⁷⁸*Ibid.* p. 145-146.

⁷⁹*Ídem.*

⁸⁰Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sesión XIII. Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía. Cap. V.

Las visitas del obispo Fray Marcos puso especial énfasis en el cuidado y recato del Sacramento de la Eucaristía. Las visitas hechas a Taximaroa son prueba clara de ello, pues una de las primeras acciones del obispo o de sus delegados visitadores era revisar el buen estado del sagrario donde estaba resguardado el santísimo sacramento. En general se encontró que los frailes del Convento de Taximaroa tuvieron el cuidado necesario en el decoro pues se menciona que usualmente, las formas consagradas (una grande y varias medianas) se encontraban en un vaso o copón de plata cubierto con corporales de telas finas y un cojincillo “con todo aseo y cuidado”⁸¹. De esta reserva de formas sagradas se repartían a los enfermos que requiriesen la comunión que se hacía a domicilio con todas las rúbricas que implicaba sacar el santísimo y llevarlo en las calles.

e) Unción de los enfermos

La unción de los enfermos fue un sacramento que durante el siglo XVI se le prestó poca atención debido a las diversas actividades y a la importancia mayor de otros sacramentos⁸². El propósito de la unción de los enfermos era que el ministro con un aceite llamado santo crisma ungía al enfermo en diferentes partes del cuerpo. Cuando un sacerdote necesitaba administrar el susodicho sacramento debía trasladarse al domicilio del enfermo. Era un deber de los allegados al enfermo avisar al padre antes de que el enfermo perdiera del todo los sentidos. Al llegar a la casa del enfermo, el sacerdote se descubría la cabeza, luego colocaba unas gotas del santo crisma en un plato y procedía a la unción del enfermo con el dedo pulgar. Mientras se realizaba la celebración del sacramento la gente que se encontraba acompañando debía permanecer de rodillas.⁸³

En Taximaroa no podemos enterarnos de la frecuencia con la que se realizó pues no hay registro que nos hable de ello. Sin embargo, en las visitas hechas por el obispo al convento taximaroense se menciona que los frailes tuvieron sumo cuidado en el resguardo de óleo, el cual se encontraba en una caja (primero de madera y en 1661 de plata) que

⁸¹ Los autos de visita de los años 1651, 1656, 1659, 1661, 1666 se encuentran en: APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683 fojas 6v-7v; 10v-15; 18-22.

⁸² Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 134-136. Lino Gómez Canedo. *Op. Cit.* p. 191.

⁸³ FCBPU. Alonso de Arboleda. *Op. Cit.* p. 565; 584; 684.

contenían tres ampolletas de plata⁸⁴. De aquí deducimos que la administración del dicho sacramento fue constante.

f) Matrimonio

El sacramento del matrimonio, daba vida y vigor a la sociedad cristiana ya que en él se fundaba la familia cristiana. Era la unión indisoluble de un hombre y una mujer mediante la venia de la Iglesia. Los contrayentes que querían adquirir el sacramento debían llevar a cabo toda una serie de requisitos que le implicaban un contacto muy estrecho con la Iglesia y con una religiosidad activa.

En primer lugar para iniciar los trámites del matrimonio los futuros cónyuges debían presentarse en el templo donde se les hacían una serie de preguntas en las que se verificaba el estado religioso y civil de las personas, por ejemplo: si eran bautizados, si estaban confirmados, a qué pueblo pertenecían, si tenían la edad suficiente, qué tipo de parentesco había entre la pareja, si venían voluntariamente al sacramento entre otras cosas⁸⁵. Posteriormente debían pasar por las amonestaciones en las cuales el párroco daba a conocer en tres días continuos durante la misa nombres de los contrayentes para verificar que ambos no tuvieran irregularidades o fueran casados. Finalmente antes de la celebración del matrimonio se pedía a los contrayentes que vinieran confesados y comulgados⁸⁶. La edad que se pedía para poder acceder al dicho sacramento era de catorce años para el varon y doce para la mujer, estos de acuerdo a lo mandado por el obispo Ramírez de Prado en las visitas hechas⁸⁷.

Una vez cumplidos los requerimientos anteriores la pareja llegaba al recinto sagrado donde los esperaba el sacerdote en la puerta de entrada vestido con sobrepelliz y estola, ahí les daba una bendición y bendecía los anillos y las arras. Durante la ceremonia el sacerdote le hacia tres preguntas a la mujer. La primera pregunta era si quería al señor fulano por vuestro legítimo esposo y marido como lo manda la Iglesia, a o cual la mujer respondía: “Sí quiero”. La segunda pregunta era ¿otorgáis vos por su esposa y mujer? Y la mujer respondía: “si otorgo” finalmente el ministro le decía a la mujer: ¿Recibisle como vuestro

⁸⁴ 1646-1683 fojas 6v-7v; 10v-15; 18-22.

⁸⁵ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 126-127.

⁸⁶ BPU Fondo Conventual. Alonso de Arboleda. *Op. Cit.* p. 463.

⁸⁷ APSJCH. Libro de casamientos de españoles. Autos de visita de los años 1656, 1659 y 1666.

esposo y marido? Y la respuesta debía ser: “Si recibo”. Estas mismas preguntas se le hacían al varón. El hecho de que primero se preguntase a la mujer, menciona el manual de administración de los sacramentos, tenía que ver con el hecho de que el varón era más firme en sus respuestas y decisiones y la mujer más tímida y mudable en sus decisiones. Incluso parte de esta mentalidad hacia que el sacerdote preguntase hasta tres veces las preguntas para que la mujer respondiese⁸⁸.

Dados y expresados los consentimientos el sacerdote juntaba las manos de los contrayentes poniendo la mano del varón sobre la de la mujer con lo que se daba a entender que esta unión era indisoluble. El hecho de que el hombre tuviera la mano encima significaba que éste era “superior y cabeza de esta junta que se hace”. Sobre la unión de las manos el sacerdote les daba la bendición nupcial. Parte de la ceremonia era la entrega de anillos y arras en las que los contrayentes expresaban su compromiso de amor fidelidad y apoyo material mutuo⁸⁹. Al día siguiente los casados debían acudir a velarse⁹⁰.

Una vez hechas las ceremonias los cónyuges debían acudir al ministro para que éste los asentara en el libro de casamientos y con ello llevar el registro de la administración de los sacramentos y los casados, según lo mandaba Trento y el Concilio III Mexicano⁹¹. En Taximaroa se tiene registro formal de los matrimonios de naturales a partir de 1624 cuando se casaron 14 parejas siendo ministro el fraile Fr. Joan Rodríguez. Posteriormente se registran entre los años de 1625-1645, 329 casamientos entre naturales y de 1646 a 1666 encontramos 255 matrimonios⁹².

Los matrimonios entre españoles fueron menores en cuanto a cantidad ya que en 1646 solo quedaron anotados en el libro de casamientos 6 parejas siendo ministro Fr. Juan de Ceballos y para el año siguiente no se registra ningún matrimonio. El número mayor de matrimonios españoles lo registró el año de 1665 con siete casamientos⁹³. Sobre los matrimonios sobre otros grupos sociales no se tiene noticia a excepción de un matrimonio de mulatos llevado a cabo en el año de 1663 que se anotó en el libro de casamientos de

⁸⁸ *Ibid.* p. 484-485.

⁸⁹ *Ibid.* p. 513-514; 530-531.

⁹⁰ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 128.

⁹¹ El registro de los matrimonios llevaba un orden y unos datos precisos tales como la calidad de los novios, ya fueran nuevos o viudos, el nombre de los mismos, el lugar de origen, la fecha de casamiento, nombre de los testigos y finalmente la firma del ministro.

⁹² APSJCH. Libro de casamientos de españoles y naturales 1624-1647. (contiene los registros hasta 1667)

⁹³ APSJCH. Libro de casamientos de españoles 1646-1683.

indios siendo ministro Fr. Diego de Santa María. Esto no quiere decir que no existieron matrimonios entre las llamadas castas, más bien la ausencia de registros para nuestro periodo en el archivo parroquial, denota la poca atención que se tenía en registrar estos tipos de matrimonios y seguramente se colocaron sin cuidado en el registro de españoles o bien en el de los naturales.

En síntesis se pueden resaltar tres aspectos importantes de los sacramentos en general. Primero, los sacramentos implicaban un conjunto de ceremonias que, uniformaban a la sociedad cristiana generando con ello formas de religiosidad que se integraran en una vida comunitaria haciendo caso omiso de las particularidades o de la pluralidad⁹⁴.

Lo segundo era que los sacramentos estaban presentes en los momentos más importantes de la vida de la sociedad y del creyente en particular, así por ejemplo el nacimiento de un individuo iba acompañado del bautismo, el casamiento por el matrimonio, los momentos de alegría con la misa en las fiestas y la muerte por la unción de los enfermos. En pocas palabras la religiosidad y la Iglesia como monopolizadora de la misma estaba presente y generaba la dinámica social y la vida cotidiana

Finalmente encontramos que la administración de los sacramentos implicaba complejos rituales, llenos de simbolismos y en un idioma desconocido (latín) lo cual propició que los sacramentos fueran poco comprendidos pero muy difundidos a causa de que éstos eran precepto para la dinámica de la vida cristiana. Consecuencia de la poca comprensión y de la obligación que implicaba el recibirlos irá forjando una religiosidad más apegada a la obligación que a la convicción.

3. LAS FIESTAS RELIGIOSAS

Parte importante de la religiosidad son las fiestas ya que por medio de ellas el pueblo externaba en todo su colorido su fe, variedad de símbolos, ritos y la manera como concebía lo sagrado⁹⁵. Las fiestas eran parte primordial de la doctrina pues desde el catecismo cristiano se enseñaba que en el tercer mandamiento de la ley de Dios se debían respetar los días festivos o de guardar. La tradición cristiana a partir de ahí, fue adoptando diversas fiestas que implicaban precepto.

⁹⁴ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 143.

⁹⁵ Alberto Carrillo Cazares. "Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII", en: *Las fuentes eclesíásticas para la historia social de México*, México, UAM, 1996 p. 288.

a) Generalidades de la fiesta

Lo contenido en el III Concilio Provincial Mexicano, que rigió en el siglo XVII respecto a las fiestas, manifiesta que había tres tipos de fiestas religiosas: la primera era todos los domingos del año, las segundas eran las fiestas móviles como el jueves de Corpus Christi, Pentecostés, Domingo de Resurrección, entre otras. Por último el tercer tipo de fiestas eran las inmóviles y se encontraban calendarizadas a lo largo del año⁹⁶. En general el calendario estaba poblado de fiestas (¡llegaron a celebrarse hasta noventa fiestas en el año!), lo que nos habla del espíritu sumamente festivo de los habitantes novohispanos y la mentalidad muchas veces de que el celebrar y guardar las fiestas servían para alcanzar la salvación⁹⁷.

Sin embargo a partir de los Concilios Provinciales y con la gestión del Papa Urbano VIII en 1642 las fiestas fueron disminuyendo a 34 anuales con la finalidad de, “acentuar la interioridad sacra frente a la exterioridad pagana”⁹⁸. En realidad no existió un patrón común para celebrar las festividades, pues a pesar de la lista publicada por el III Concilio Mexicano y por el Papa Urbano VIII cada pueblo tenían sus propias festividades y daba realce a unas haciendo caso omiso de otras⁹⁹.

En el caso especial de Taximaroa encontramos que se celebraban los días festivos universales en la Iglesia, tales como el Domingo de Ramos, la Semana Santa, el Domingo de Resurrección, el Corpus Christi, la Navidad entre otras. Había en el mismo pueblo algunas fiestas que adquirirían un especial cariz y realce. Pérez Escutia señala que eran tres: la fiesta de San José debido a que este era el patrono del convento y del pueblo en general, la de Todos los Santos, la fiesta de los fieles difuntos y finalmente la fiesta de la Purísima Concepción¹⁰⁰.

⁹⁶ Para mayor información del calendario de fiestas consúltese el cuadro de fiestas anotado en el capítulo anterior, cuya información fue extraída del Libro Segundo, Título Tercero del III Concilio Provincial Mexicano.

⁹⁷ Rodolfo Pastor. *Op cit.* p. 156-157.

⁹⁸ Alberto Carrillo Cazares. “La fiesta y lo sagrado”, en: *México en Fiesta*, Zamora Michoacán, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Turismo, 1998, p. 111. Delfina López Sarrelangue menciona que la disminución de las fiestas también pudo haber obedecido a la atenuación de la explotación de los indígenas o a lo costoso que resultaba para algunas gentes que no tenían sacerdote, trasladarse a pueblos donde sí los había. Véase: Delfina López Sarrelangue, “Mestizaje y catolicismo en la Nueva España”, en: *Historia Mexicana* N.89, Vol. XXIII, México, El Colegio de México, Julio-septiembre 1973, p. 33.

⁹⁹ Alonso de La Rea señala que cada pueblo michoacano tenían sus fiestas anuales y celebraba de acuerdo a las costumbres de su región. Para más información véase: Alonso de La Rea. *Op. Cit.* p. 164.

¹⁰⁰ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Ci.* p. 138-139.

De todas ellas es importante destacar la fiesta de Todos los Santos, la cual tuvo y sigue teniendo una gran difusión, incluso mayor que la fiesta parroquial de San José, y en la actualidad es la fiesta oficial de Ciudad Hidalgo. Sobre esta fiesta Pérez Escutia citando a López Maya menciona que ésta se convirtió en la fiesta más importante del pueblo de Taximaroa pues el 1 de noviembre de 1598 el juez demarcador Martín Cerón de Saavedra realizó los trabajos de demarcación de las principales calles y esto fue celebrado con gran pompa en su momento¹⁰¹. Por tanto la fiesta de Todos los Santos probablemente desde sus inicios tuvo un cariz de fiesta civil más que religiosa.

Nosotros creemos que además de estas fiestas hubo otras que revistieron singular importancia en Taximaroa y fueron la fiesta del Corpus Christi en el que la cofradía del Santísimo sacramento del dicho pueblo le daba una suntuosidad especial por ser éste el día de su patrono de cofradía. Otra posible fiesta importante seguramente lo fue el día de San Francisco en el que la Cofradía del Cordón de San Francisco presidía los festejos son mencionar que Taximaroa era una doctrina de franciscanos y de seguro los frailes promovieron el culto a su fundador mediante la festividad en su honor.

Las principales actividades que se piden a los fieles durante las fiestas son prácticamente dos: abstenerse de realizar trabajos serviles y asistir a misa. Eclesiásticamente – de acuerdo al III Concilio Mexicano y a las ordenanzas y edictos de los obispos michoacanos Fray Francisco y Fray Marcos –estos dos preceptos eran suficientes para cumplir con las fiestas de guardar, sin embargo la realidad fue distinta pues la fiesta no solamente se sostuvo en este equilibrio sino que se extendió a otras áreas. A sí podemos mencionar que aparte de la asistencia a misa y abstenerse a los trabajos serviles la población durante la fiesta religiosa gustaba de realizar procesiones, adornar las plazas, cantar, bailar, hacer ayunos y abstinencias y toda una serie de actos que rayaban muchas de las veces en lo pagano¹⁰². Esta dinámica la explica bien el Padre Alberto Carrillo, el cual menciona que la fiesta religiosa no se pudo contener en los muros del templo sino que se

¹⁰¹ Ramón Alonso Pérez Escutia. *Op. Cit.* p. 79. Roberto López Maya. *Op. Cit.* p. 211

¹⁰² Sobre las distintas actividades durante las fiestas varios autores nos dan noticia: Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 181-183., María Guadalupe Chávez Carbajal, “Aproximación al estudio de las mujeres en la cultura colonial”, en: *TZINTZUN* No. 22, Semestral, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 15. Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 148-150. Del fina López Sarrelangue. *Op. Cit.* p. 34-36. Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 287.

desparramó en las plazas, las calles y todo el ambiente, aunque este no fuera propiamente cristiano¹⁰³.

b) Organización de la fiesta

La organización de las fiestas generalmente corría a cargo de la colectividad, pues como menciona Pilar Gonzalbo todo mundo se ponía a barrer y adornar las calles y en general a prepararse para una festividad¹⁰⁴. Sin embargo gran parte de la organización de las fiestas corrían a cargo de las cofradías, que como hermandades integradas de laicos y bajo la advocación de algún santo o patrono eran las encargadas de dar esplendor a sus festividades y actos de culto.

En Taximaroa por ejemplo se habla de que los miembros de las cofradías acompañaban la procesión del Corpus Christi con cuatro hachas de cera y los días jueves, viernes y sábado santo los cofrades eran compelidos a asistir a los distintos oficios y hacer guardia con hachas de cera cuando el santísimo sacramento era sacado y metido en el sagrario¹⁰⁵. Las cofradías representaron además un apoyo enorme en cuanto al gasto económico de las fiestas, ejemplo de ello lo tenemos en los gastos que se registran en la visita de Álvaro de Soria en 1666, en donde se la cofradía del santísimo sacramento gastó 544 pesos en cera para las fiestas¹⁰⁶.

Las fiestas principales de los pueblos, y en nuestro caso de Taximaroa, iniciaban desde un día anterior con el repique de las campanas y en el que todo el pueblo asistía a las vísperas donde indios permanecían de rodillas y a partir del Magnificat¹⁰⁷ hasta la terminación de las vísperas tomaban velas encendidas. Una vez terminadas las vísperas las campanas se volvían a tañer. El día de la fiesta muy de mañana, grupos de danzantes comenzaba a bailar de acuerdo a su modo antiguo mientras hacían algún cántico.

Ya después de danzar por buen rato al santo o patrono que se celebrara, los bailadores interrumpían sus danzas para dar paso a la misa que por lo general era cantada y con sermón. Una vez terminada esta se procedía a realizar la procesión. Por lo general los

¹⁰³ Alberto Carrillo Cazares. “La fiesta y lo sagrado”, *op. Cit.* p. 106.

¹⁰⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”, en: *Historia Mexicana* N. 166, Vol. XLII, Num. 2, México, El Colegio de México, Octubre-Diciembre 1992, p. 367-368.

¹⁰⁵ APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinisimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596. Constituciones XI y XII.

¹⁰⁶ AHMCR. Fondo Diocesano/Sección gobierno/Serie visitas/Subserie Asientos/Siglo XVII/Caja 56/Exp. 8.

¹⁰⁷ El Magnificat es la oración de la Virgen María y representa una parte de la celebración de las vísperas.

lugares por donde iba pasando la procesión estaban adornados. En la fiesta de Corpus Christi, la gente colocaba cuatro capillas muy adornadas y con imágenes donde el sacerdote durante la procesión, se detenía para hacer una oración¹⁰⁸.

b) Un ejemplo de fiesta: La Semana Santa

Un ejemplo de las fiestas universales de la Iglesia lo tenemos en la fiesta de la Semana Santa en la cual se celebraban una gran cantidad de solemnidades y ritos que empezaban el domingo de Ramos con los oficios y la bendición de los ramos de olivo “y si no lo hubiere, de otro árbol”. El misal romano publicado por Pío V menciona que durante la celebración de los oficios y en medio de toda una parafernalia se realizaban la bendición de los ramos, después de haber leído el evangelio acerca de la pasión de Jesús, y se les daba a la gente para que los utilizaran durante la procesión que se realizaba en el atrio¹⁰⁹. Durante la procesión el pueblo iba batiendo las palmas en señal de regocijo y reconocimiento de Jesús como rey a manera de dramatización con la escena evangélica¹¹⁰. La celebración finalizaba cuando los fieles de acuerdo a cierto orden entraban en el templo y proseguía con la misa.

Del lunes al miércoles santo el misal romano mencionaba que se debían de hacer las misas con determinadas lecturas sin trascender en ninguna actividad litúrgica extraordinaria. El jueves iniciaba la actividad desde temprano con los oficios divinos de los maitines, y las hora prima, posteriormente continuaban laudes y vísperas otra serie de oficios divinos a los cuales estaba obligados los creyentes a asistir. Parte importante del jueves era la asistencia a la misa que se dirá con rúbricas propias tales como que al momento de entonar el *Gloria Patri*, las campanas del templo se tocarán por última vez y luego hasta después del sábado santo. Terminada la misa se realizaba una procesión solemne y que pasaban por varios altares adornados y se colocaba el santísimo para su adoración. Durante la procesión se iba cantando el *Pange Linguae*¹¹¹.

¹⁰⁸ Para profundizar sobre la descripción de cada una de las fiestas novohispanas consúltese: Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 153-158; 184-217.

¹⁰⁹ BPU Fondo Conventual. *Oficio de la Semana Santa. Segun el Missal y Breviario Romanos. Que se publicaron por mandato de su santidad Pío V y se reconocieron por comision de su santidad Clemente VIII y Urbano VIII*. Amberes, Imprenta Plantiniana de Balthasar Moreto, MDCLXXXIX (1689) (Ficha de localización No. 13559). Sin embargo debido a la enorme asistencia y a la dificultad de repartir los ramos, los frailes optaron por bendecir los ramos que la misma gente traía mediante la aspersión, ver: Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 191.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 188.

¹¹¹ BPU Fondo Conventual. *Oficio de la Semana Santa. Segun el Missal y Breviario Romanos... op. Cit.*

Finalizada la procesión se cantaba el evangelio según San Juan capítulo 13 y se llevaba a cabo la ceremonia del Lavatorio de los pies en el que el ministro lavaba de manera simbólica los pies de unos actores o fieles que representaban a los apóstoles, recordando de manera gráfica el pasaje del evangelio leído. Al final del día se rezaba el oficio llamado completas¹¹².

Dentro de lo contenido en el Misal Romano y en la liturgia oficial encontramos que el viernes santo iniciaba con el oficio divino (maitines, laudes etc.). En este día no había misa pero ésta celebración era compensada con la “adoración de la cruz” en la que el sacerdote iba descubriendo cada una de las partes de la cruz y al final todos los fieles acudían a besar la cruz¹¹³. Por la tarde generalmente se llevaba a cabo una procesión llamada “De la Soledad” en la que asistían enorme cantidad de devotos que llevaban cirios encendidos en la mano y se iban “disciplinando” la espalda desnuda mientras cantaban las cuatro oraciones. A las dos de la tarde se daba un sermón acerca de la pasión. Finalmente Peñalosa menciona que se hacía una última procesión en la que se acompañaba a Jesús ya muerto y a todas sus insignias¹¹⁴.

El sábado santo al igual que en todas las fiestas de precepto, la gente acudía al oficio divino durante las distintas horas del día. Hacia el final del día y por lo general, al final de la hora nona el sacerdote y el pueblo se congregaban alrededor de una hoguera llamada “fuego nuevo” que se hacía en el atrio a las puertas del templo. El sacerdote posteriormente bendecía el fuego y lo colocaba en un candelabro de tres velas haciendo tres de oraciones y a cada oración el pueblo contestaba “*Deo gratias*”. Luego de esto se hacían todos los rituales de bendición del cirio pascual colocándole al mismo cinco granos de incienso bendito en forma de cruz y finalmente con una de las velas del candelabro se encendía el cirio.

Una vez hechos los ritos iniciales se preparaban a los catecúmenos que hubiere de bautizar y se daba lectura a las doce profecías sacadas de los libros del Antiguo Testamento de la Biblia para proceder a la bendición de la pila bautismal y decir la letanía de los santos al momento que los ministros se visten con ornamentos blancos. Durante todo el proceso de la celebración no debía haber ninguna luz excepto la de las velas y el cirio

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ídem.*

¹¹⁴ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 187.

mencionado. Una vez terminada la letanía de los santos se hacia el canto de *Kirie eleison* y el ministro tomará su lugar en el altar para realizar el himno *Gloria in excelsis*. En ese momento todas las campanas del templo debían de volverse a tocar con mucho entusiasmo y la misa prosigue como de ordinario. El domingo de resurrección solo se hacia el oficio divino y la misa de ordinario¹¹⁵.

Durante toda la semana santa el pueblo asistía a los actos de culto pero su papel dentro de la liturgia era prácticamente pasivo y expectante a lo que el ministro o los ministros hacían y mandaban hacer a los fieles. Sin embargo a pesar del aparente tedio que podían causar las celebraciones cristianas, el pueblo acudía con fe y también realizaban otra serie de ritos alternativos a lo que la Iglesia mandaba de rigor, tales como: adornar sus casas y calles, realizar las procesiones acompañándolas de danzas y cantos, socializar entre otras cosas.¹¹⁶

c) Implicaciones de la fiesta

En general encontramos tres implicaciones de las fiestas religiosas de acuerdo a lo expuesto. La primera era que en las fiestas se vislumbraban dos elementos: el pagano y el cristiano. Dichos elementos diferenciados eran fácilmente de distinguir en algunos casos y mezclados en otros. El elemento cristiano por lo general se encontraba representado en las celebraciones litúrgicas contenidas en el misal romano. Estas celebraciones buscaban uniformar a la sociedad por medio de la religiosidad hasta en su modo de festejar a sus santos¹¹⁷. El elemento pagano era ese desborde de lo puramente litúrgico hasta llegar a los bailes, danzas, luces, fuegos, comidas y bebidas etc. Alberto Carrillo concluye que estos dos elementos provocaban una fortísima tensión entre lo sagrado y lo profano¹¹⁸.

¹¹⁵ BPU Fondo Conventual. *Oficio de la Semana Santa. Segun el Missal y Breviario Romanos...* op. Cit.

¹¹⁶ Joaquín Antonio Peñalosa. *Op. Cit.* p. 193.

¹¹⁷ Sonia Corcuera Mancera. *Op. Cit.* p. 144-146.

¹¹⁸ Alberto Carrillo Cazares. "La fiesta y lo sagrado", *op. Cit.* p. 106l. Serge Gruzinski y Carmen Bernard mencionan al respecto que la manifestación de la tensión entre lo sagrado y lo profano quedó plasmada en las acciones de la Iglesia institucional que buscaba reprimir todo resquicio de paganismo e idolatría viéndola como una enfermedad cuyo contagio había que temer. Para más información puede verse la obra: Carmen Bernand y Serge Gruzinski. *De la Idolatría*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 139-142. Manuel Mandianes menciona que existe una interferencia entre un "residuo secular" de creencias y la predicación de las sociedades religiosas a través de sus ministros a lo que la gente escucha. Ver: Manuel Mandianes Castro. "Caracterización de la religiosidad popular", en: Alvarez Santaló et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989, p. 52.

La confusión de elementos en las fiestas religiosas se entiende de la multiplicidad de los componentes culturales que la configuraban; por un lado la herencia cultural española procedente desde el medioevo y la cultura mexicana y la superposición que implicó la evangelización al suplantar fiestas del calendario prehispánico con fiestas cristianas lo que creo un sincretismo por demás interesante al momento de la celebración de las fiestas¹¹⁹.

La segunda implicación de las fiestas religiosas será que promovieron y traslucieron en todo su esplendor el culto a los santos y a las imágenes. Cuando se hablaba en el catecismo de los doce artículos de la fe o del símbolo de la fe de los apóstoles por poner unos ejemplos, seguramente la sociedad poco entendía debido a que esto implicaba conceptos abstractos sobre Dios y sobre sus propiedades pero los memorizaba porque era un requisito para recibir algún sacramento. Sin embargo, la asistencia a las fiestas se hacía con el motivo de venerar algún santo patrono o advocación.

El santo era un monumento o figura material que el creyente podía palpar, algo parecido a los antiguos dioses que estaban plasmados en distintos materiales y eran festejados en determinados días dicha veneración. En cada uno de los elementos de las fiestas religiosas la Iglesia hacía la doctrina accesible a la sensibilidad de los feligreses pues en ella había distintos elementos simbólicos y materiales que muchas veces daban oportunidad de no solo ser pasivo ante la creencia cristiana sino participar de modo activo en ella. Los santos representados en imágenes eran en pocas palabras intermediarios y abogados celestes para remediar cualquier mal y proteger al pueblo que estaba dedicado y que era parte de su heredad¹²⁰

Finalmente la tercera implicación de las fiestas es que desvela de manera nítida la vida cotidiana y la religiosidad en todo su esplendor. Las fiestas rompían con la rutina

¹¹⁹ Luis Weckman en su obra hace un estudio profundo acerca de la herencia cultural española procedente del medioevo y cómo esta herencia influyó en gran parte para la configuración de las fiestas novohispanas. Para mayor informe véase: Luis Weckman. *La herencia medieval de México*, México, Colegio de México, 1984. En la página 204 de la misma obra habla el autor sobre la superposición de las fiestas cristianas en el candelario prehispánico generando el sincretismo religioso y festivo. Otros autores que hablan sobre el tema del sincretismo son: Ricardo León Alanís. *Op. Cit.* p. 271. Robert Ricard. *Op. Cit.* p. 294-295. Carmen Bernand y Serge Gruzinski. *Op. Cit.* p. 144-146. Serge Gruzinski. *Op. Cit.* p. 181-183. Jack Holmes maneja el término “mestizaje religioso” para habla de la combinación de ritos prehispánicos y cristianos. Ver: Jack D. J. Holmes “El mestizaje religioso en México”. En: *Iglesia y religiosidad*, México, Colegio de México, 1992, p. 79; 92-94.

¹²⁰ Luis Weckman. *La herencia medieval de México. op. Cit.* p. 204. Alberto Carrillo Cazares. “Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII”, *op. Cit.* p. 285-286.

diaria y en medio de su dinámica se mostraban al desnudo los valores del pueblo, dando sentido al tiempo religioso y civil¹²¹.

¹²¹Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”, *op. Cit.* p. 366. Jorge Alberto Manrique. “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad”, *op. cit.* p. 1249.

CONCLUSIONES

Una vez hecho nuestro estudio acerca de la religiosidad en Taximaroa en buena parte del siglo XVII hemos comprobado que después de la evangelización en el siglo XVI, la Iglesia llevó a cabo una política de cristianización permanente de la sociedad novohispana por medio de las prácticas religiosas o de culto. Estas prácticas rigieron la vida religiosa durante el siglo XVII pero además mostraron desde la cotidianeidad, los intentos secularizantes de la Iglesia y su lucha por afianzar su hegemonía y la mentalidad cristiano-occidental en las tierras novohispanas utilizando la supervisión constante de la regularidad de las prácticas de culto, la situación de los templos, ministros y cofradías entre otras cosas.

Los principales esfuerzos por reglamentar las prácticas del culto y los agentes que actuaban en su entorno se remontaron hasta los años tiernos de la evangelización en la década de los años 20 del siglo XVI pero adquieren su plenitud con el Concilio Tercero Provincial Mexicano llevado a cabo en 1585. Este Concilio se basó en gran parte, en lo mandado en el Concilio Ecuménico de Trento y buscó acomodar sus normas a la realidad de la Nueva España. En el obispado de Michoacán los obispos fray Francisco Rivera y fray Marcos Ramírez de Prado buscaron dar continuidad al espíritu normativo del Concilio Tercero Mexicano y a Trento mediante autos de visita, ordenanzas y constantes visitas a las parroquias.

La preocupación de los dos obispos michoacanos dio como resultado una serie de documentos que tenían la finalidad de reformar algunas cosas referentes al culto que se encontraban olvidadas y reafirmar otras. Los autos de visita de fray Francisco Rivera se preocuparon más por el testimonio y el decoro de los ministros de culto que operaban en su obispado. Fray Marcos Ramírez de Prado por su parte, sacó a la luz unas Ordenanzas de Visita, las cuales buscaron abarcar toda la vida religiosa de la sociedad, con el fin de engrandecer el culto en cada una de las parroquias del obispado de Michoacán mediante una rígida supervisión.

Taximaroa, sede de una de las parroquias del obispado de Michoacán y convento franciscano, para fines del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII fue visitada cinco veces por el obispo o sus delegados (1651, 1656, 1659, 1661 y 1666). Para la primera mitad del siglo XVII Taximaroa era socialmente un pueblo venido a menos en cuanto a su población indígena pero ésta todavía mayoritaria, con poca pero significativa presencia

estaba el grupo español en calidad de grupo dominante. Los grupos mestizos y mulatos aún se encontraban desarraigados y en proceso de estabilización. Dicha sociedad ejerció su religiosidad en el contexto de una Iglesia en proceso de secularización, con una sociedad hermética en los distintos grupos o estamentos y venerando a un Dios no conocido en su totalidad pero aceptado casi de forma general.

Las principales prácticas religiosas en las que podemos ver de forma nítida la religiosidad fueron las catequesis, la administración de los sacramentos y las fiestas religiosas. Estas tres prácticas reflejaron desde el Concilio Tercero Mexicano ser el instrumento mediante el cual la Iglesia en Taximaroa y en toda la Nueva España buscó uniformar criterios, colocándolas como las principales acciones que un cristiano debía de realizar para mantenerse fiel a la doctrina y así eliminar todo rastro de alteridad religiosa. La catequesis, los sacramentos y las fiestas eran el lenguaje por excelencia con el que se podía comunicar cotidianamente el cristiano taximaroense del siglo XVII con Dios estando como mediadora la Iglesia.

La impartición de la doctrina y el catecismo en Taximaroa tuvo la función de incentivar en el creyente la fe y el amor a Dios, además era una forma de evangelización permanente que los llevó a alinearse a la sociedad y a los valores coloniales. Por medio del catecismo, la sociedad cristiana del siglo XVII comprendió al menos en lo básico cada una de las prácticas religiosas a las que estaba sumergida en su realidad y le estimuló a llevarlas a cabo pues era parte de su cotidianeidad.

La administración de los sacramentos por su parte, implicó un conjunto de ceremonias que uniformaron a la sociedad cristiana taximaroense generando con ello formas de religiosidad que se integraron en una vida comunitaria haciendo caso omiso de las particularidades o de la pluralidad, además de que estaban presentes en los momentos más importantes de la vida de la sociedad y del creyente en particular, a si por ejemplo el nacimiento de un individuo iba acompañado del bautismo, el casamiento por el matrimonio, los momentos de alegría con la misa en las fiestas y la muerte por la unción de los enfermos.

La administración de los sacramentos además implicaba complejos rituales, llenos de simbolismos y en un idioma desconocido (latín) lo cual propició que los sacramentos fueran poco comprendidos pero muy difundidos debido a que éstos eran precepto para la

dinámica de la vida cristiana. Consecuencia de la poca comprensión y de la obligación que implicaba el recibirlos irá forjando una religiosidad más apegada a la obligación que a la convicción.

De esta última aseveración comprobamos que en las prácticas religiosas cristianas la colectividad del pueblo de Taximaroa actuó por atrición más que por contrición, es decir, las distintas prácticas de culto se llevaron a cabo más por temor que por amor a Dios, y en razón de esta mentalidad las acciones encaminadas o dedicadas al Ser Supremo (prácticas religiosas) fueron el resultado de esa búsqueda por ganarse la salvación y evitar a toda costa el castigo eterno tan temido. En razón de ello la Iglesia como la institución portadora de la Buena Nueva de Dios y la religiosidad como expresión de adhesión a la Iglesia y a Dios, fueron un elemento ordenador de la sociedad colonial y las características propias de la sociedad colonial taximaroense lo debemos a la Iglesia y al modo como se entendió la fe católica

Las fiestas religiosas por otro lado, fueron la parte primordial de la doctrina pues desde el catecismo cristiano se enseñaba que en el tercer mandamiento de la ley de Dios se debían respetar los días festivos o de guardar. La tradición cristiana a partir de ahí, fue adoptando diversas fiestas que implicaban precepto. En cada una de las fiestas el cristiano reflejaba su fe no solo en los templos sino en todo el ambiente en el que se desarrollaba: calles, plazas y demás lugares públicos, siendo éstas una prefecta fuga que ayudaba al feligrés a salirse, aunque fuera por un momento de la rígida vida cotidiana y de trabajo a la que se encontraba sujeto.

Unos elementos clave para entender las prácticas religiosas fueron los “vehículos” o medios para poderlas llevar a cabo y son el templo, el ministro de culto y las cofradías. El templo fue el vehículo pétreo que creó el ambiente propicio para el desarrollo de la religiosidad. En Taximaroa el templo de San José era el lugar por excelencia donde se debía proyectar la religiosidad, pues contenía en su interior todos los elementos necesarios para el desarrollo de las prácticas religiosas y estaba hecho de tal forma que el feligrés que se allegara al templo pudiera tener contacto con lo divino.

Por otro lado, los ministros de culto de Taximaroa fueron los franciscanos y su labor desplegada fue estable y consistente o al menos eso nos dejan ver el trabajo desarrollado por ellos en las visitas tanto del obispo como de los supervisores de la orden

de Asís. Los franciscanos fueron los responsables de evangelizar y luego de educar durante poco más de dos siglos al creyente taximaroense y en gran parte la religiosidad que podemos ver el día de hoy proviene de estos remotos orígenes.

Las cofradías por su parte, como grupos de laicos reunidos en torno a la liturgia y el altar fueron de gran apoyo para el ministro al momento de organizar el culto. Cada cofradía con su carisma especial buscó insertarse en las prácticas religiosas desde su lugar como personas no consagradas al culto como lo eran los sacerdotes y ministros de culto. Si bien es cierto que fueron agrupaciones que con el tiempo se convirtieron en corporaciones de préstamo y crédito, la razón principal de su existencia era el favorecer y engrandecer el culto apoyando en distintas labores. En Taximaroa hubo cuatro cofradías que destacaron y tuvieron presencia activa en el culto del siglo XVII y fueron la del Santísimo Sacramento, la del Rosario, la archicofradía del Cordón de San Francisco y la de las Ánimas del Purgatorio.

El estudio de la religiosidad con cada uno de los elementos mencionados tiene diversos alcances para los estudios históricos. Por un lado la religiosidad como expresión de adhesión a la Iglesia y a Dios fue un elemento ordenador de la sociedad colonial y las características propias de la sociedad colonial taximaroense lo debemos a la Iglesia y al modo como se entendió la fe católica. De ahí que podamos hacer estudios de historia de la Iglesia y analizar de qué modo la institución eclesiástica se afianzó política e ideológicamente en la realidad novohispana a partir del estudio de la religiosidad y los fines que buscaba darle la Iglesia.

El estudio de la religiosidad nos puede dar la pauta para el estudio de las órdenes religiosas como en nuestro caso la franciscana y ver su importancia en el proceso de cristianización y sus relaciones con la Iglesia Institucional a sí como el papel que tuvieron en las parroquias-convento siendo a la vez parte de un obispado y una provincia. En esta misma línea la religiosidad puede darnos el panorama de los dilemas que de la dualidad fraile-cura pudo haber resultado en cuanto a la jurisdicción y los límites de la autoridad de la mitra y del guardián provincial en estos casos.

Por medio del estudio de la religiosidad podemos también percibir la historia de la vida cotidiana en la época colonial en varias de sus facetas, ya que la religión estaba presente en todo momento de la vida del cristiano del siglo XVII y cada una de sus

actividades estaba regida por un estricto calendario de preceptos que como cristiano católico estaba obligado a llevar a cabo desde que nacía hasta la misma hora de su muerte. De esto último se desprende otra importante línea de trabajo que se puede realizar en el estudio de la religiosidad y es el análisis de las mentalidades de la sociedad colonial y como esta actitud religiosa en el pueblo de Taximaroa ha trascendido en el tiempo.

La presente tesis, además abre la posibilidad para la realización de nuevos estudios de la parroquia de San José de Taximaroa, por medio de las visitas pastorales y el estudio de las cofradías como asociaciones importantes en la vida de ese pueblo en la época colonial, el estudio de la orden franciscana en el dicho convento y la importancia de éstos en el ámbito social y cultural del entorno y su influjo a lo largo de los siglos.

En general llegamos a la conclusión de que el enorme espíritu religioso católico que cunde en los habitantes de la ahora llamada Ciudad Hidalgo y su región, tiene los remotos orígenes desde la evangelización y sobre todo en los años de afianzamiento de la fe en el siglo XVII. Las prácticas religiosas desde entonces han tenido el papel fundamental de cristianización permanente y han convertido a la religión católica en un elemento cultural sin el cual no se entendería la vida y costumbres de los individuos de esta porción del Estado de Michoacán.

FUENTES

Archivos

Archivo histórico Manuel Castañeda Ramírez

AHMCR. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/Serie Visitas/

AHMCR. Fondo Diocesano/Sección Gobierno/ Serie Mandatos/

Archivo parroquial de San José de Ciudad Hidalgo (APSJCH)

APSJCH. Libro de bautismos de indios.

APSJCH. Libro de casamientos de españoles y naturales.

APSJCH. Libro de constituciones y fundacion de la cofradía del divinísimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario. Año de 1596.

APSJCH. Libro sin título de las cuentas de las cofradías del divinísimo Señor Sacramentado y Ntra. Señora del Rosario.

APSJCH. Libro de la fundacion de la archicofradia de el cordon de N. S. P. S. Francisco en Ntro. Convento de Taximaroa.

Fondo Conventual de la Biblioteca Pública Universitaria

Concilio III Provincial Mexicano. Edición de Mariano Galván Rivera. Barcelona, 1870.

Oficio de la Semana Santa. Segun el Missal y Breviario Romanos. Que se publicaron por mandato de su santidad Pio V y se reconocieron por comision de su santidad Clemente VIII y Urbano VIII. Amberes, Imprenta Plantiniana de Balthasar Moreto, MDCLXXXIX (1689) (Ficha de localización No. 13559)

ARBOLEDA, Alonso de. *Práctica de sacramentos y policia eclesiastica en la qual se declaran los canones y rubricas de las administracion de los sacramentos y de los demas oficios que se contiene el manual*. Cuenca, Impresso en casa de Cornelio Bodan, 1603 (Ficha de localización No. 11017)

BUSTAMANTE, Juan. *Tratado de las ceremonias de la missa y las demas cosas tocantes a ella. Conforme al Misal Romano, ultimamente reformado de Clemente VIII y ahora en esta última impresión ajustado y corregido segun el de Urbano VIII y añadido con algunos*

decretos de la Santa Congregación. Barcelona, 1705 pp. 45-61 (Ficha de localización No. 1002)

HURTADO, Juan. *Sermones para los domingos y fiestas de adviento*, 1614. (Los datos se encuentran en manuscrito pues la portada está mutilada. (Ficha de localización No. 12032)

LEDEZMA Fray Pedro de. *Parte primera de la Summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos con todos los casos y dudas morales resueltas y determinadas*. Salamanca, Juan y Andrés Renaut Impresores, 1598 (Ficha de localización No. 4826)

Biblioteca del Seminario Diocesano de Morelia

Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido por Don Ignacio López Ayala, tercera edición, Madrid, Imprenta Real, MDCCLXXXVII (1787)

Bibliografía

ASADOURIAN, Carlos Sempat. “La despoblación indígena en el Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, en: *Historia Mexicana* N. 151, Vol. XXXVIII, Num. 3, México, El Colegio de México, Enero-Marzo 1989.

ALCALA, Jerónimo. *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de mechuacan*, Michoacán, Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

BAGÚ, Sergio. *La idea de dios en las sociedades de los hombres*, México, Siglo Veintiuno, 1989.

BATAILLÓN, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

BAUDOT, Georges. *La vida cotidiana en la América española. Tiempo de Felipe II siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BAZARTE Martínez, Alicia. “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino”, en: *Cofradías capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

BEAUMONT, Pablo. *Crónica de Michoacán*, Morelia, Basal editores, 1985.

- BECHTLOFF, Dagmar. *Las cofradías e Michoacán durante la época colonial*, México, Colegio de México, 1996.
- BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski. *De la Idolatria*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLOCH, Marc. *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza, 1999.
- BRAVO Ugarte, José. *Historia Sucinta de Michoacán*, Morelia, Morevallado, 1993.
- BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Barcelona, Altaya, 1997.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CIC) N. 2-3, Edición conforme al texto latino oficial, México, Coeditores Católicos de México, 1999.
- CARRASCO, Pedro. “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en: *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1991.
- CARRILLO Cazares, Alberto. *Padrones y partidos del obispado de Michoacán*. Zamora, Gobierno del Estado de Michoacán-Colegio de Michoacán, 1996.
- “Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII”, en: *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM, 1996.
- “La fiesta y lo sagrado”, en: *México en Fiesta*, Zamora Michoacán, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Turismo, 1998.
- CERVANTES De Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. México, Porrúa, 1985.
- CHÁVEZ Carbajal, María Guadalupe, “Aproximación al estudio de las mujeres en la cultura colonial”, en: *TZINTZUN* No. 22, Semestral, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- CHRISTIAN, William A. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, NEREA, 1991.
- COOK Sherburne y Woodrow Borah. *Ensayos sobre historia de la historia de la población. México y California*. México, Siglo XXI, 1980.

- CORCUERA De Mancera, Sonia. *Del amor al temor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CORONA Núñez, José. *Mitología tarasca*, quinta edición, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1999.
- CORREA Pérez, Genaro. (Dir.) *Atlas geográfico del Estado de Michoacán*, México, EDDISA, 2003.
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México, Porrúa, 1993.
- CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo II y III, México, Porrúa, 1992.
- DE CIUDAD REAL, Antonio. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* Tomos I y II, México Universidad Nacional Autónoma de México 1993.
- DE LA TORRE Villar, Ernesto. “Aspectos sociales de los instrumentos de pastoral cristiana en la Nueva España”, en: *Historia Mexicana* N. 152, Vol. XXVIII, Num. 4, México, El Colegio de México, Abril-Junio 1989.
- DE LA REA, Alonso. *Crónica de la orden de N. S. P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, 1996.
- DÍAZ Del Castillo Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 2002.
- EL OBISPADO DE MICHOACÁN EN EL SIGLO XVII*, Morelia, FIMAX, 1973.
- ESPINOSA, Isidro Felix. *Crónica franciscana de Michoacán*, Morelia, Morevallado, 2003.
- GARCIA Garcia, José Luis. “El contexto de la religiosidad popular”, en: Alvarez Santaló C. et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989.
- GERHARD, Peter. “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en: *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana*, México, Colegio de México, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. México, Océano, 1997.
- GISPERT, Carlos (Dir). *Diccionario Ilustrado de la Lengua Española*, Barcelona, Editorial Océano, 1994.
- GOMEZ Canedo, Lino. *Evangelización y conquista*, México, Porrúa, 1988.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar. “En busca de las familias novohispanas”, en: *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México. UAM, 1996.

- . “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”, en: *Historia Mexicana* N. 166, Vol. XLII, Num. 2, México, El Colegio de México, Octubre-Diciembre 1992.
- . “Paideia cristiana o educación elitista: un dilema en la Nueva España del siglo XVI”, en: *Historia Mexicana* N. 131, Vol. XXXIII, Num. 3, México, El Colegio de México, Enero-Marzo 1984.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GUTIÉRREZ Casillas, José. *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984.
- GUZMÁN, Moisés. *Nuestra Señora de los Remedios*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999.
- HARING, C.H, *El imperio español en América*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- HOBBSBORN, Eric. *Marxismo e historia social*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- HOLMES, Jack D. J. “El mestizaje religioso en México”. En: *Iglesia y religiosidad*, México, Colegio de México, 1992.
- ISRAEL, Jonathan I. *Razas, clases sociales y la vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- JIMÉNEZ Rueda, Julio. *Historia de la cultura en México. El virreinato*, México, Edit. Cultura T.G., 1960.
- JUAREZ Nieto, Carlos. *El clero de Morelia durante el siglo XVII*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura-Centro Regional Michoacán-INAH, 1998.
- KOBAYASHI, José María. “Dos empresas educativas en el México del siglo XVI”, en, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 9, Vol III, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Invierno 1982.
- LAVRIN, Asunción “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en: *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

- LEON Alanis, Ricardo. *Evangelización y Consolidación de la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, 1993 (Tesis).
- LEONARD, Irving A. *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- LIRA, Andrés. MURO, Luis. “El siglo de la integración”, en: *Historia general de México*, México, Colegio de México, 1998.
- LISS, Peggy K. *Orígenes de la nacionalidad mexicana 1521-1556. Formación de una nueva sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- LLAGUNO, José A. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1983.
- LOMBARDI Satriani, Luigi. “El hambre como derrota de Dios”, en: SANTALÓ Alvarez, C. et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989.
- LOPEZ Austin, Alfredo et al. *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- LOPEZ Lara, Ramón. *Apuntes de la historia de la Iglesia en México siglo XVI*, México, FIMAX, 1990.
- LOPEZ Maya, Roberto. *Ciudad Hidalgo*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, 1980.
- LOPEZ Sarrelangue, Delfina. “Mestizaje y catolicismo en la Nueva España”, en: *Historia Mexicana* N.89, Vol. XXIII, México, El Colegio de México, Julio-septiembre 1973.
- MALDONADO, Luis. “La religiosidad popular”, en: SANTALÓ Alvarez, C. et al. (Coord.) *La religiosidad popular*, Barcelona, Antropos, 1989.
- MANRIQUE, Jorge Alberto. “Del Barroco a la Ilustración”, en: *Historia general de México*, Tomo I, México, Colegio de México, 1998.
- , “La Iglesia: estructura, clero y religiosidad”. En, *Historia de México* Tomo 6), Salvat, 1979.
- MARTÍNEZ, Rodrigo. “Reorientaciones”, en: *Historia general de Michoacán* (Vol. II), Morelia, GEM-IMC, 1989.

- MAZIN, Oscar. “Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 26, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Primavera 1986.
- MORENO Toscano, Alejandra. “El siglo de la conquista”, en: *Historia general de México*, Tomo I, México, Colegio de México, 1998.
- OCHOA Serrano, Álvaro. Gerardo Sánchez Díaz. *Breve Historia de Michoacán*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2003.
- PALOMINO, Benjamín (Dir.) *Templo de San José. Breve monografía*, Ciudad Hidalgo, Agua Quemada, 2003.
- PASTOR, Rodolfo et al. “Integración del sistema colonial”, en: *Historia general de Michoacán* (Vol. II), Morelia, GEM-IMC, 1989.
- PEÑALOSA, Joaquín Antonio. *La práctica religiosa en México siglo XVI. Asedios de sociología religiosa*, México, Ed. JUS 1969.
- PEREZ Escutia, Alonso. *Taximaroa, historia de un pueblo michoacano*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán 1986.
- PIETSCHMAN Horst, *El Estado y su Evolución al Principio de la Colonización Española en América*, FCE, México 1989.
- REYES Morales, Cayetano. “Un día de clases en la época colonial”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 20, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Otoño 1982.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México* (Séptima edición), México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- RUBIAL García, Antonio. “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 73, Vol. XIX, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Invierno 1998.
- SEMO, Enrique, “Conquista y colonia”, en: *México un pueblo en la historia*, Tomo I, México, Alianza, 1998.
- SOLIS, Felipe y Ángel Gallegos. “El universo sagrado de los purépechas”, en: *Tariácuri y el reino de los purépechas*, colección Paisajes de la Historia n. VIII, México, México Desconocido, 2003.

- SOUSTELLE, Jacques. *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999.
- TRASLOHEROS H, Jorge E. *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995.
- . “Por Dios y por su Rey. Las ordenanzas de Fray Marcos Ramírez del Prado para el obispado de Michoacán 1642”, en: *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM, 1996.
- . “Estratificación social en el reino de la Nueva España siglo XVII”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* No. 59, Vol. XV, trimestral, Zamora, Colegio de Michoacán, Verano 1994.
- UCHMANY, Eva Alexandra. “El mestizaje en el siglo XVI novohispano”, en: *Historia Mexicana* N. 145, Vol. XXXVII, Num. 1, México, El Colegio de México, Julio-Septiembre 1987.
- VILAR, Pierre. *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, México, Grijalbo, 1988.
- WARREN, Benedict. *La conquista de Michoacán*, Morelia, FIMAX, 1989.
- WECKMAN, Luis. *La herencia medieval de México* (tomos I y II), México, Colegio de México, 1984.
- . “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos”, en: *Historia Mexicana* N. 125, Vol. XXIII, Num. 1, México, El Colegio de México, Julio-Septiembre 1982.
- WOBESER, Gisela Von. “Las capellanías de misas. Función religiosa, social y económica en la Nueva España, en: *Cofradías capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- YSASSY, Francisco Arnaldo. “Demarcación y descripción de el obispado de Mechuacán y fundación de su Iglesia Catedral”, en: *Bibliotheca Americana*, Vol I, Num.1. Sept. 1982.
- ZAVALA, Silvio. *La encomienda indiana*. México, Porrúa, 1973.