

Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección

William Taylor*

Las relaciones de fines del periodo colonial entre los clérigos rurales y los feligreses en los distritos de Cuautla y Cuernavaca (que comprenden aproximadamente el moderno estado de Morelos) anticipan el espíritu desafiante por el cual la gente del campo en esa región se hizo célebre durante el siglo XIX y la Revolución de 1910.¹ Esta zona fue una de los rincones más violentos del centro y occidente de México por lo que hace a conflictos políticos y económicos en que estuvieron implicados los curas párrocos, así como el lugar en que el anticlericalismo y la escasa asistencia a la iglesia fueron más evidentes. En este sentido, el Morelos colonial es un caso regional extremo, y no particularmente representativo. Ningún lugar fue simplemente representativo de procesos coloniales más amplios; o, si lo hubo, no podemos saberlo sin primero hacernos una visión del conjunto de todos los sitios. Sin embargo, un caso regional puede resultar no menos revelador de una historia más amplia, dado que fue particular.

Los distritos de Cuernavaca y de Cuautla abarcan una cuenca húmeda y comparativamente cálida en el centro de los altiplanos centrales, que unían haciendas y pueblos de las tierras bajas semitropicales con los asentamientos más fríos de las tierras altas. Estuvieron vinculados al valle

de México, a la tierra caliente en Puebla y Guerrero, a los distritos mineros de Sultepec y Temascaltepec en el Estado de México, y a Taxco en el actual Guerrero. Estos dos distritos fueron conocidos entre los sitios de más rápido cambio y de mayor turbulencia política en la arquidiócesis. Hubo importantes pueblos indígenas, muchos al menos con una minoría sustancial de recién llegados de otras partes del México central, así como españoles, castas, tenderos y artesanos.² Las cabeceras de las tierras bajas de Morelos estaban más parejamente divididas desde el punto de vista étnico que en otras áreas del centro de México con una cuantiosa población indígena: un indio por cada una o dos gentes de razón en Morelos, en comparación con unos dos indios por cada gente de razón en la región de Toluca.³ Los jueces de fines de la colonia estimaron que la composición étnica de los pueblos de las tierras bajas era compleja y algo confusa. En los testimonios de litigios informaron en ocasiones que ciertos individuos "indígenas" eran de hecho mulatos o lobos. Algunos pueblos fueron tenaces en su intento por mantener a los alcaldes mayores y a los curas a una cierta distancia; muchos otros se encontraban divididos en su interior debido a sus vínculos con estas y otras autoridades y terratenientes, así como por su pugna por los recursos escasos. Hubo grandes haciendas, algunas de ellas verdaderos pueblos, que producían y procesaban caña de azúcar, se-

* Berkeley, California.

millas y ganado para la ciudad de México y otros mercados. Hubo asimismo propiedades cañeras más pequeñas, aldeas y rancherías dispersas y ranchos familiares, prósperos mercaderes criollos y peninsulares en los pueblos, haciendas, cabeceras y en el centro regional de Cuernavaca, además de una población comparativamente numerosa de esclavos, negros libres y afroestizos residentes en las propiedades cañeras y en las rancherías, así como en los pueblos. Los más grandes de éstos, Cuernavaca, Cuautla, Yautepec y Mazatepec, eran las sedes de algunas de las más pingües parroquias en la arquidiócesis.⁴

Para la década de 1760 la creciente economía azucarera había operado cambios importantes en la tenencia de la tierra, en los requerimientos de mano de obra y en el tamaño y distribución poblacional de la región. Los pueblos, rancherías y haciendas habían cambiado, de manera tal que se hicieron más complejos e intensificaron los contactos más allá de sus límites. Aunque hubo en los pueblos de indios un fuerte sentido de identidad local y de continuidad con el pasado, se trataba de asentamientos comparativamente abiertos, semejantes a los pueblos y propiedades centrifugos del Jalisco central y del Bajío.⁵ Según informó Antonio de Alcedo a fines de los años de 1780, la zona se había convertido en una de las más populosas de la Nueva España.⁶

Los problemas persistentes que involucraron a los curas párrocos se concentraron en los distritos occidentales densamente poblados y productores de azúcar de Cuernavaca, Mazatepec, Tlaltizapán y Tlaquiltenango, así como en el oriente, desde las tierras bajas de Yautepec y Jonacatepec, hasta Tepoztlán, Tlayacapan, Atlautla, Zacualpan y Ocuituco, y en el interior de parroquias adyacentes en los altiplanos de Ecazingo, Atlautla y Ozumba en el camino a la ciudad de México. El reclutamiento de mano de obra fue un asunto especialmente volátil entre los curas y los feligreses de los pueblos, en parte debido a los cambios económicos que orillaron cada vez más a los habitantes al trabajo asalariado, pero también porque el oneroso reclutamiento de la mano de obra en el distrito minero de Taxco había sido una fuente de conflicto local durante casi todo el periodo colonial.⁷

Visiones recientes

Morelos es más o menos bien conocido a partir de fuentes primarias y secundarias. Sin embargo, su especial atractivo como un caso regional de la religión y la política locales en el siglo XVIII es su fama subsecuente durante las dos grandes conflagraciones nacionales de México: los primeros años de la Guerra de Independencia, de 1810 a 1815 (especialmente a principios de 1812 cuando el epónimo del estado, José María Morelos, enfrentó a las fuerzas realistas en Cuautla), y la Revolución mexicana de 1910, en que los pueblos de Morelos llegaron a ser paradigmáticos de la causa agraria y dieron lugar al más célebre líder campesino de la nación, Emiliano Zapata. Como una zona dinámica y compleja, escenario de estos grandes héroes nacionales, el estado de Morelos ocupa un lugar de importancia inusitada en el pasado de México. La más reciente ola de estudios históricos y antropológicos en el área está marcada por una atención creciente al siglo XVIII, cuando de ordinario se tiene en mente a Zapata y la Revolución de 1910. Esta reciente bibliografía es casi tan intrigante y se halla en un estado de flujo como la propia región lo estuvo cuando Miguel Hidalgo dio el Grito de Dolores en septiembre de 1810. Dos eminentes científicos sociales de México, Arturo Warman y Guillermo de la Peña, abrieron camino en 1976 y 1980 con amplias interpretaciones históricas y estructurales apoyadas en estudios del Morelos oriental: principalmente las tierras bajas en el caso de Warman y las tierras altas en el de De la Peña.⁸ Ambos subrayaron las grandes transformaciones de fines del siglo XVIII impulsadas por la agricultura comercial.

El Morelos rural de Warman se hallaba sumergido en el capitalismo agrario hacia fines del periodo colonial. Según esta visión, el área experimentó extraordinarias presiones de tierras a partir de la expansión de la economía azucarera y del crecimiento demográfico. Estos factores redujeron conjuntamente a los habitantes a las tierras marginales de las inmediaciones de sus pueblos y completaron la transformación de tierras y aguas en mercancías

monopolizadas por la propiedad privada. Más aún, los propietarios de las plantaciones azucareras se ocuparon tanto del control de la ya entonces libre mano de obra, como de adquirir tierras de labor. Un corolario de esta “expansión definitiva” de las haciendas azucareras fue el decaimiento de las instituciones comunales en los pueblos. El Morelos de Warman de 1810 parece ya maduro para el zapatismo u otro tipo de guerra de clases, sin hablar del igualitarismo del movimiento de José María Morelos, de inspiración veterotestamentaria.

De la Peña subraya asimismo la expansión de las propiedades azucareras a expensas de los pueblos a fines del siglo XVIII, así como el crecimiento de un mercado libre de mano de obra entre los habitantes de las tierras altas y de un mercado libre de productos indígenas. Ve en el acceso de los habitantes a la tierra la variable crucial de la violencia agraria de 1812, tanto como de 1910, y habla del “poderoso apoyo [...] entre vecinos y jornaleros de la región de Cuautla y Yauhtepec” para con los primitivos insurgentes.⁹ De la Peña difiere de Warman al proponer que el estado colonial ocupó una posición de control, al promover la transformación económica, buscar la mejora de las agudas divisiones entre terratenientes y vecinos y manipular las lealtades comunitarias mediante el sistema de fiestas y de símbolos de unidad espiritual. Para este autor los borbones provocaron la primera Guerra de Independencia a causa de sus afanes de engrandecimiento y de su rígida reafirmación del dominio colonial que permitieron a los hacendados afectar las tierras de los pueblos. Se desarrollaron hondas divisiones que dejaron a mucha gente de la localidad, especialmente a los mestizos, criollos, aldeanos y bajo clero, sin “un lugar propio en la estructura colonial”.¹⁰ En los sitios donde los habitantes de los pueblos y los ambiciosos criollos y castas no se organizaron para subvertir al gobierno real después de 1810, según cree, los esfuerzos concertados de los eclesiásticos y de los gobernantes coloniales mantuvieron una incierta simbiosis entre los pueblos y las plantaciones azucareras de las tierras bajas. De acuerdo con De la Peña, fue sobre todo el poder de la Iglesia el que impidió

que se diera un movimiento agrario más devastador durante la Guerra de Independencia.

En su amplio estudio de la insurrección rural y de la revolución en México a partir de mediados del siglo XVIII hasta el XX, John Tutino destaca asimismo crecientes tensiones por la tierra en Morelos a fines del periodo colonial, aunque subraya una relación simbólica más durable entre los latifundios y los pueblos.¹¹ Fue la contención del conflicto mediante la simbiosis social y económica lo que subyace a su consideración del débil apoyo que José María Morelos encontró en la zona. En contraste con De la Peña, Tutino no cree que la simbiosis dependiera de los jueces, alcaldes mayores, milicias y clérigos, y subraya la debilidad en lugar de la fuerza potencial de la intranquilidad agraria de Morelos en 1810. Para Tutino no fue sino hasta los años de 1840 cuando el conflicto agrario encontró un mayor impulso.

El estudio de Cheryl Martin sobre la tenencia de la tierra y la población en el Morelos rural, el de Gisela von Wobeser sobre las haciendas azucareras y el estudio de Brígida von Mentz de las comunidades reales al poniente de Morelos proporcionan detalles esenciales de la expansión de la agricultura comercial y sus efectos ondulantes en la región a partir de la década de 1760.¹² Martin, en particular, demuestra que esta expansión estuvo acompañada de un rápido crecimiento de las poblaciones no indígenas e indígenas migrantes (corrige la impresión de Warman de que la mano de obra se extrajo casi exclusivamente de los habitantes locales), de la nueva presión sobre las tierras de los pueblos y pequeñas propiedades y de los hondos pleitos entre facciones dentro de los pueblos que pudieran debilitar la simbiosis con las haciendas. Dicha autora habla de una “situación política volátil” centrada en los conflictos por la tierra y el agua, y desestabilizada más adelante por la secularización de parroquias posterior a 1750 en la zona, la cual “generó confusión y conflicto en torno a la disposición de la propiedad antes designada para fines eclesiásticos”.¹³ Más de acuerdo con De la Peña que con Tutino, Martin concluye que el mensaje revolucionario de José María Morelos “tuvo gran atractivo entre las así lla-

madras clases bajas de la región".¹⁴ La autora habla de la llegada de Morelos como un pretexto conveniente para que los habitantes y los trabajadores migrantes atacaran las haciendas. Sin embargo, al citar pleitos por tierras, agua y autoridad política en el pueblo cada vez menos indio de Yautepec, Martin sugiere asimismo cómo el conflicto interno de las comunidades pudo haber movido a ciertos miembros a sumarse a los insurgentes, y a otros a apoyar a los realistas.

Von Mentz rastrea los cambios estructurales descritos por Martin para los pueblos en una parte de Morelos en que se daba la producción de la caña de azúcar y su procesamiento. La población de los pueblos de la región siguió creciendo, los comerciantes y otros no indios llegaban, y los vecinos se dedicaban al comercio y al trabajo asalariado fuera de la comunidad más que al cultivo de sus propios terrenos. Las divisiones internas y los pleitos por tierras se hacían más evidentes en los pueblos, y su autoridad institucional se "disolvía".

Las más recientes contribuciones a la bibliografía en inglés sobre el moderno Morelos a fines del periodo colonial y la reputación de éste por las protestas exaltadas son: *Man-Gods in the Mexican Highlands*, de Serge Gruzinski, e *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, de Robert Haskett. Buena parte del primero está dedicado al movimiento religioso carismático que se dio en el distrito de Yautepec a fines de los años de 1750 al mando del pastor indígena Antonio Pérez, cuya concepción del liderazgo se apoya en el principio autóctono del hombre-dios de Ixpitla, tanto como en Cristo y los santos. Gruzinski trata a Pérez mayormente en términos patológicos, aunque su explicación del rechazo radical de este último al dominio español en nombre de los desposeídos recuerda la visión de De la Peña sobre la historia regional a fines de la colonia. Fueron los inflexibles sacerdotes diocesanos, decididos a imponer su versión regalista de una fe purificada, lo que excluyó a Pérez hasta de un sitio marginal en el orden colonial. Gruzinski termina su libro con un enorme salto a Emiliano Zapata como la última encarnación del hombre-dios en Morelos, una especie de su-

cesor socialmente integrado de Pérez en el inconsciente colectivo.

En su estudio del funcionamiento interno del gobierno del pueblo indígena, Haskett describe una sociedad indígena local que parece sumamente alejada del Morelos de Gruzinski, de De la Peña y de Von Mentz. Al apoyarse en las fuentes del cabildo le impresionan la durabilidad de la élite dirigente tradicional, la exitosa resistencia de ésta al cambio, y la sociedad local que dicha élite "moldeó y mantuvo cuidadosamente".¹⁵ No pasa por alto las muchas divisiones y conflictos: en su interior, entre ella y otras comunidades indígenas, y con los comuneros indios por mano de obra e impuestos. Proporciona una pieza faltante y crucial de evidencia al rompecabezas histórico de Morelos. Sin embargo, al concentrarse en las continuidades, en la mediación de los titulares indios de puestos, y en el "esfuerzo" por mantener los acuerdos acostumbrados,¹⁶ su estudio contribuye menos de lo que podría a la historia del poder durante el periodo colonial. Deja efectivamente de lado a otros individuos y grupos poderosos que habitaban entre los indios coloniales o en las inmediaciones del distrito de Cuernavaca, así como a gran parte de los modos en que las comunidades representadas por los titulares formaron parte de una economía política más amplia constreñida por los cambios demográficos y las exigencias coloniales. Más allá del cabildo indio, el gobierno colonial incursiona en el relato sobre todo para mostrar "la fundamental inhabilidad o indisposición de las autoridades coloniales para intervenir". Por otra parte, la documentación en que se apoya *Indigenous Rulers* es más rica para los siglos XVII y XVIII, antes de que los cambios económicos y sociales descritos por Martin, Von Mentz y Von Wobeser tuvieran lugar.

Esta célebre historia regional se complica aún más, a la vez que se aclara un tanto, si se presta mayor atención a los sacerdotes y a la religión local, así como a la intersección de la historia regional y nacional en 1812. Acaso mucho más importante, tal estudio descubre un antiguo anticlericalismo que aumentó a raíz de las reformas eclesiásticas de los borbones posteriores a 1749 y de los efectos divisorios del cambio eco-

nómico y social destacados por Martin y Von Mentz poco tiempo después. Salvo algunas impactantes excepciones,¹⁷ la Iglesia en Morelos no fue la institución dominante de Gruzinski y de De la Peña que, sin darse cuenta, suscitó el sentimiento anticlerical mediante la marginación de muchos de los fieles. Creo que fueron los curas, más que los creyentes excéntricos, quienes fueron siendo marginados como figuras espirituales y políticas en esa región.

La secularización de las parroquias

Una cadena de acontecimientos que precedió inmediatamente al aumento de desórdenes y de litigios en la región fue la secularización de las doctrinas aún controladas por los mendicantes. En Morelos se dio un número desproporcionado de secularizaciones a mediados del siglo XVIII. De las 70 parroquias conocidas en la arquidiócesis que fueron secularizadas en 22 distritos de alcaldías mayores entre 1750 y 1777, al menos 16 (23 por ciento) se hallaron en los distritos de Cuernavaca y Cuautla. Otras doce (17 por ciento) se localizaron en el moderno Morelos o en sus inmediaciones en el distrito de Chalco. Los franciscanos, los dominicos y los agustinos habían administrado doctrinas en esa zona y las tres órdenes se vieron afectadas.¹⁸

Los efectos precisos de la secularización en Morelos son difíciles de determinar. El argumento contrario a la secularización presentado por fray Juan Bautista de Bolde, el guardián franciscano de Ozumba, en el tiempo en que los agustinos fueron removidos de la administración parroquial de ahí en los primeros años de 1750, parece menos convincente para el área de Morelos de lo que pudo ser para otras partes del centro y sur de México: es decir, que los curas diocesanos eran incapaces de hablar los idiomas indígenas, y que por lo tanto no podían realizar sus obligaciones tan bien como los doctrineros mendicantes.¹⁹ El gran número de clérigos ordenados a título de idioma antes de la década de 1780 aseguró que la mayoría de las parroquias contara con al menos un vicario que podía comunicarse en la lengua nativa; más aún, en al-

gunos de los pueblos más grandes y villas de las tierras bajas de Morelos se dijo que los indios dominaban el español.²⁰ Bolde y otros opositores a la secularización en los años de 1750 tomaron sus ejemplos de otra parte de Morelos, aquella que se traslapaba con el distrito de Chalco y que mejor convino a sus propósitos: las parroquias de las tierras altas en Atlatlaucan, Totolapa, Tlalnepantla, Ocuituco y Tetela.²¹

En conjunto, los clérigos diocesanos estuvieron no menos dedicados a sus obligaciones de impartición de sacramentos que los frailes. La queja de que los vecinos indios del área se sintieron traicionados por la remoción de sus benevolentes frailes encierra un ápice de verdad, al menos según la manera en que algunos feligreses hablaron del pasado después de la década de 1760, y del modo en que los franciscanos y agustinos presentaron su caso contra la secularización en los años de 1750. Son éstos, sin embargo, sólo dos perfiles de una cuestión multifacética de autoridad y propiedad a fines del siglo XVIII. Ciertamente, el popular contraste actual entre “buenos franciscanos” y egoístas clérigos diocesanos puede ser verificado con ejemplos coloniales. Los indios de Cuanacalcingo (o Pueblo Nuevo, cercano a Tlaltizapán, jurisdicción de Cuernavaca) pidieron en 1775 que se removiera a su cura, José Eusebio de Ortega, y que fuese remplazado por tres curas porque, dijeron, querían sacerdotes que “trabajaran con dedicación por el bien de nuestras almas, como en el tiempo de los frailes”.²² Los feligreses indios en parroquias prósperas de Morelos acaso consideraron a los más instruidos suplentes seculares como más remotos y hasta inaccesibles. En el pueblo secularizado de Tlacoahuaya (Cuernavaca) los peticionarios indios hablaron de sus sacerdotes en 1780 como de “estos señores licenciados”, en contraste con sus antiguos “padres” franciscanos.²³ En ocasiones fue necesario enviar milicias para asegurar una transferencia pacífica de autoridad al cura diocesano.²⁴ Pero también es evidente que los frailes en el ministerio parroquial enfrentaron y acaso dieron lugar a la misma clase de faltas de respeto y de amarga oposición que algunos de sus sucesores diocesanos. En 1672 los jefes indios de Tetlama, Ma-

zatepec, Coatlán y otros cinco pueblos indígenas del suroeste de Morelos presentaron acusaciones contra dos de sus doctrineros franciscanos de Cuernavaca por crueles azotes y excesivas exigencias de dinero, bienes y servicios personales. Un franciscano nombrado para indagar sobre dichas acusaciones concluyó que se trataba de exageraciones maliciosas resultantes de un reciente incidente en que uno de los franciscanos había reprendido a un indio de Coatlán por dejar su iglesia muy sucia y abandonada. De acuerdo con el inspector eclesiástico, el indio había reaccionado con impertinencia hasta el punto de casi arrancar los ojos al fraile y de declarar que contaba con una orden de la ciudad de México que le permitía desobedecer a los franciscanos. El inspector estuvo de acuerdo en que el fraile había tenido razón en prescribir unos azotes moderados y juzgó que las nuevas acusaciones estaban movidas principalmente por el deseo de venganza.²⁵

Con una reputación de baja asistencia a misa, el área de Morelos fue precoz en cuanto a pleitos de derechos eclesiásticos entre pueblos y doctrineros y por lo que hace a las peticiones de arancel. Los derechos se hallaron en el trasfondo del caso del año de 1672 en contra de los franciscanos. Mazatepec y otros doce pueblos de Cuernavaca habían pedido con éxito que el arancel de 1637 remplazara lo que adujeron ser excesivas exigencias de servicios personales, alimentos y pagos en efectivo por parte de sus doctrineros franciscanos.²⁶ Cuando los líderes del pueblo se quejaron de que los doctrineros habían accedido a cumplir, aunque de hecho hicieron caso omiso del arancel, los franciscanos replicaron que toda la disputa sobre derechos había sido inventada por el alcalde mayor, “enemigo capital de dicha religión”, con el fin de ganarse el apoyo de los oficiales del pueblo para sus propias exacciones. Los franciscanos cumplieron con el arancel, dijeron, mientras que el alcalde mayor alentó por entonces a los jefes del pueblo a presentar falsas quejas en contra. Cuando el coadjutor fue a dos de los pueblos a celebrar misa, sólo se presentaron unos cuantos no indios y los naturales habían escondido el cáliz y los otros implementos necesarios para el culto.

En otro pleito temprano de arancel, los indios de Tetecala se quejaron de que su doctrinero franciscano, Pedro Araña, se había rehusado a aceptar los términos de dicho arancel y encarcelado al gobernador por resistir a sus deseos. Los indios llegaron a acusar a los franciscanos de exigir mano de obra forzada, de operar una cárcel privada y de dilatar innecesariamente la impartición de la justicia. En 1730 y de nuevo en 1732, se ordenó a los franciscanos seguir el arancel y tratar a sus ovejas con el amor más propio de la cura de almas.²⁷ Por el mismo tiempo, los agustinos de Jonacatepec se vieron asimismo involucrados en un pleito de arancel con los indios de la localidad quienes, dijo el doctrinero, pagaban menos derechos que los prescritos, se negaban a efectuar los servicios personales habituales, se ausentaban a menudo de la iglesia y exhibían una general “malignidad”.²⁸

Entonces, en 1748, los indios de San Pedro Istoluca, San Felipe y Santiago y San Marcos Huispaleca, en la doctrina dominica de Tlaltizapán, pidieron el arancel, ya que creyeron que se reducirían los pagos y los servicios personales a los frailes según el arreglo verbal acostumbrado. Tenían razón en relación con algunos de los servicios personales, pero se equivocaban tocante a los pagos en efectivo. Cuando el teniente de alcalde mayor acudió y presentó el decreto de la audiencia para establecer el arancel, se le apedreó hasta casi perder la vida a manos de los feligreses indígenas, quienes una y otra vez gritaron en náhuatl:

Mueran, mueran, porque la Audiencia nos engañó con los aranceles que antes nos llevaban menos los frailes aora por el arancel nos lleban más.²⁹

El cura informó que cuando pidió los derechos prescritos en el arancel, los oficiales indios se rehusaron a pagar más de lo acostumbrado y que por lo demás fueron “desobedientes, audaces e insubordinados”. Al temer que esta mala conducta se propagara por otros pueblos, pidió una orden de la Audiencia para que los indios pagasen las tarifas del arancel y proporcionaran los servicios personales esenciales para el

sustento de la iglesia y de sus ministerios, so pena de cuatro años de arduo trabajo en un obraje. El caso finalizó con una severa sentencia de la Audiencia. Un pleito semejante por servicios personales y derechos en Santiago Xiutepec (localizado entre Yautepec y Cuernavaca), en 1752, movió al doctrinero franciscano Antonio Arpide a lamentar el decaimiento del respeto de los indios por sus pastores desde la época dorada de la evangelización en el siglo XVI, y a denunciar sus acusaciones de “perezosos, ociosos, indecentes [y] rudos”.³⁰

Como lo indican las quejas de Arpide, la tensión entre sacerdotes y feligreses en esta región precedió a la secularización. Sin embargo, parece claro que los cambios de mediados del siglo XVIII exacerbaron las cosas. Aun cuando el arzobispo Lorenzana promulgó el nuevo arancel en 1767, algunos líderes de los pueblos en las parroquias recientemente secularizadas de Morelos vacilaron en cumplir con sus obligaciones financieras para con los clérigos diocesanos. Entre otras cosas, la salida de los frailes dejó tras de sí confusión tocante a lo debido y removió viejos resentimientos entre los feligreses contrarios a los servicios personales y al sustento de los curas. En 1780 los indios de Tlacoahuaya, por ejemplo, adujeron que su acuerdo formal con los franciscanos relativo a servicios personales y a derechos quedaba ahora sin efecto porque, informaron a los curas, los franciscanos ya no estaban al frente.³¹

Los pleitos por derechos aún animaron los conflictos entre los curas y las parroquias hasta el final del siglo XVIII, especialmente en las parroquias del suroeste alrededor de Tlaquiltenango y de Tlaltizapán. En algunos casos los derechos sí parecen haber sido la principal fuente de disputa; en otros fueron en buena medida un subterfugio de ambiciones políticas y de una más honda oposición al cura. A menudo los pleitos implicaron la resistencia a los servicios personales, lo cual no es de sorprender en una región donde las exigencias de mano de obra eran considerables y aumentaban en las propiedades rurales.³² En el caso de Tlaquiltenango los oficiales indios de Jojutla presentaron dos litigios por separado en contra del cura (contra Francis-

co de Aguilar en 1786 y contra Miguel Ruperto Gómez Negrete en 1789) por punto de primicias, servicios no remunerados y derechos eclesiásticos.³³ Aun cuando las quejas de los oficiales del pueblo pudieran haber sido exageradas y complicadas por otros motivos, parecen haber sentado un caso consistente. Ninguno de los dos curas presentó una defensa completa ante las acusaciones y Aguilar provocó la ira de los feligreses al exigir los derechos completos (cuando no algo más) durante la dura época de escasez y epidemia de 1786. En 1789 la Audiencia resolvió ambos casos con enfáticas órdenes para que el cura se ajustara al arancel, pagara los servicios personales más allá de los requerimientos inmediatos de la iglesia y según el jornal prevaleciente en el distrito para el trabajo manual, y no repitiera su escandalosa falta de respeto al representante del rey. Esto último, una alusión a los furiosos insultos que Gómez Negrete había propinado al teniente cuando le fue notificada la orden de obedecer el arancel, indica que la Audiencia estaba en verdad desencantada con el cura.

En el caso de Tlaltizapán no parece tan evidente un solo perfil. Acusado ante el tribunal en 1797 bajo cargos de derechos excesivos, el cura Francisco Vásquez del Campo presentó sólida evidencia de que el litigio en su contra estaba poco sustanciado y de que era obra de seis sujetos de la localidad que se valían de él con el fin de ascender a los puestos de la comunidad y de frustrar su influencia en el nombramiento del gobernador. Vásquez del Campo había sido cura de Tlaltizapán desde 1782. De acuerdo con su testimonio, poco después de haber tomado posesión de sus deberes pastorales, se dio un pleito de derechos eclesiásticos en que se presentaron a los feligreses dos opciones: el arancel o los derechos y servicios personales acostumbrados. Optaron por la costumbre.³⁴ El litigio de 1797 no aduce el hecho de que el padre Vásquez no se ajustara estrictamente a este acuerdo, al menos durante los primeros once años de su ministerio. Arguyó que durante sus 15 años en Tlaltizapán había gastado 2,560 pesos en mejoras para la parroquia y recibido sólo 2,119 pesos en derechos, un argumento que no pudieron impug-

nar los jefes indios. La queja del entonces gobernador y de su predecesor consistía en que el cura no sólo había empezado a modificar los derechos en los últimos cuatro años sino, más importante, que había obstaculizado la elección de su candidato a gobernador, Bernavé Antonio. El cura repuso que, de hecho, había hablado en contra de la candidatura de este último, ya que se trataba de un “evrio consuetudinario de perverso carácter”, aunque no había intervenido más allá en la elección de los oficiales. Su último y acaso decisivo argumento (el testimonio no incluye una sentencia de la Audiencia en respuesta a la queja de los indios), consistió en que los seis quejosos eran los principales partidarios de Bernavé Antonio en el pueblo.

A diferencia de los mendicantes, los nuevos curas no pertenecían a una corporación específica de sacerdotes que protegiera a sus miembros contra la inseguridad personal que implica ganarse la vida; tampoco habían pronunciado un voto explícito de pobreza. Estas diferencias no impidieron a los frailes abusar de los feligreses y cobrarles sus derechos, aunque los clérigos diocesanos tuvieron razón en acumular la propiedad privada y en usarla en su propio provecho. Al depender en buena medida de sus propios recursos e ingenio solían ser, ya fuera itinerantes y lejanos respecto de la vida de su comunidad o, en ciertos casos, arraigados y poderosos. Aquellos con treinta o cuarenta años de edad cuando los nuevos beneficios parroquiales de Morelos quedaron disponibles y que permanecieron en ellos por muchos años, tendieron a hacerse terratenientes y a desarrollar intereses comerciales locales. Fueron éstas las distracciones típicas de las obligaciones espirituales que el concilio de Trento intentó evitar, aunque no tuvieron por qué poner al cura en contra de sus feligreses, ni por qué hacerlo menos eficaz como pastor en relación con sus desembarazados colegas. Fue posible que un pastor dedicado que llevaba una vida confortable apoyada en sus intereses privados mejorara su posición espiritual ante los feligreses. A diferencia de los curas más jóvenes y más pobres apenas asignados a modestas parroquias y dependientes de los derechos para su sustento, aquél contaba con

los medios para condonar los derechos eclesiásticos y patrocinar costosas obras de piedad. Sin embargo, en el Morelos de fines de la colonia pocos curas parecen haber condonado derechos o utilizado sus ingresos personales de esta manera; o al menos rara vez mejoraron su posición espiritual al hacerlo.³⁵

Un caso, el de Zacualpan de las Amilpas en 1763, ilustra mejor que otros cómo los feligreses indios utilizaron la secularización y ciertos cambios en la legislación tocantes a la autoridad del cura para reafirmar sus prácticas religiosas independientes y distanciar a los sacerdotes y jueces coloniales de los asuntos locales. Al quejarse de que “no tienen más costumbre que su voluntad”,³⁶ el cura de la otrora doctrina agustiniana destacó a los indios de Temoac por “su altanería y cabilosidad” al negarse a pagarle los justos derechos y primicias, al celebrar por su cuenta las ocasiones sagradas y al instigar a la desobediencia a Guazulco, Tlacotepec y Popotlán. Al emplear como pretexto la nueva real cédula que impidió al cura elegir fiscales por su cuenta, efectuaron sus propios nombramientos y pidieron la confirmación de éste, en lugar de someterle tres nombres para que escogiera uno. Muchos de los feligreses dejaron de cumplir con sus obligaciones de asistir a misa y comulgar antes de la pascua. Los testigos criollos y mestizos dijeron que los jefes indios de Temoac desobedecían tanto a los jueces civiles como a los eclesiásticos, y que dos de ellos habían sido enviados a la cárcel por incitar un tumulto contra el comisario de la jurisdicción. Circulaban rumores de que el cura sería asesinado y un testigo adujo que, en su resistencia, “las yndias son peores que ellos”. El cura había asimismo intentado sin éxito prohibir las danzas indias de Santiago que consideraba como “muchos desatinos y heregías [...] abusos e idolatrías”. Tras haber negado dos veces la petición de Temoac para celebrar sus danzas, los feligreses se rehusaron a pagar cualquier función de la iglesia en los días santos, y procedieron a celebrar dos días de corridas de toros, bailes y fuegos artificiales en el cementerio.³⁷

Temoac y otros pueblos de indios de Morelos desmienten la distinción hecha por las autori-

dades coloniales entre la preferencia “indígena” por las danzas y la bebida y la española por el juego y los toros en los festejos públicos.³⁸ En Tlayacapan los toros fueron parte tan integral de la fiesta de la Candelaria que cuando el cura prohibió una corrida en 1756 por tratarse de un evento indigno para una tarde de domingo, los vecinos quemaron su casa y lo obligaron a emprender la huída junto con el alcalde mayor para salvar sus vidas. Este último dijo que aun cuando sabía que habría problemas y que había advertido al cura de que los indios habían señalado siempre la ocasión con corridas, había impuesto el bando de todas maneras con el fin de evitar la excomunión y un desacuerdo abierto con el cura. Al parecer durante tres semanas se precisó de 30 soldados, varios enfrentamientos y muertes para restablecer el orden.³⁹

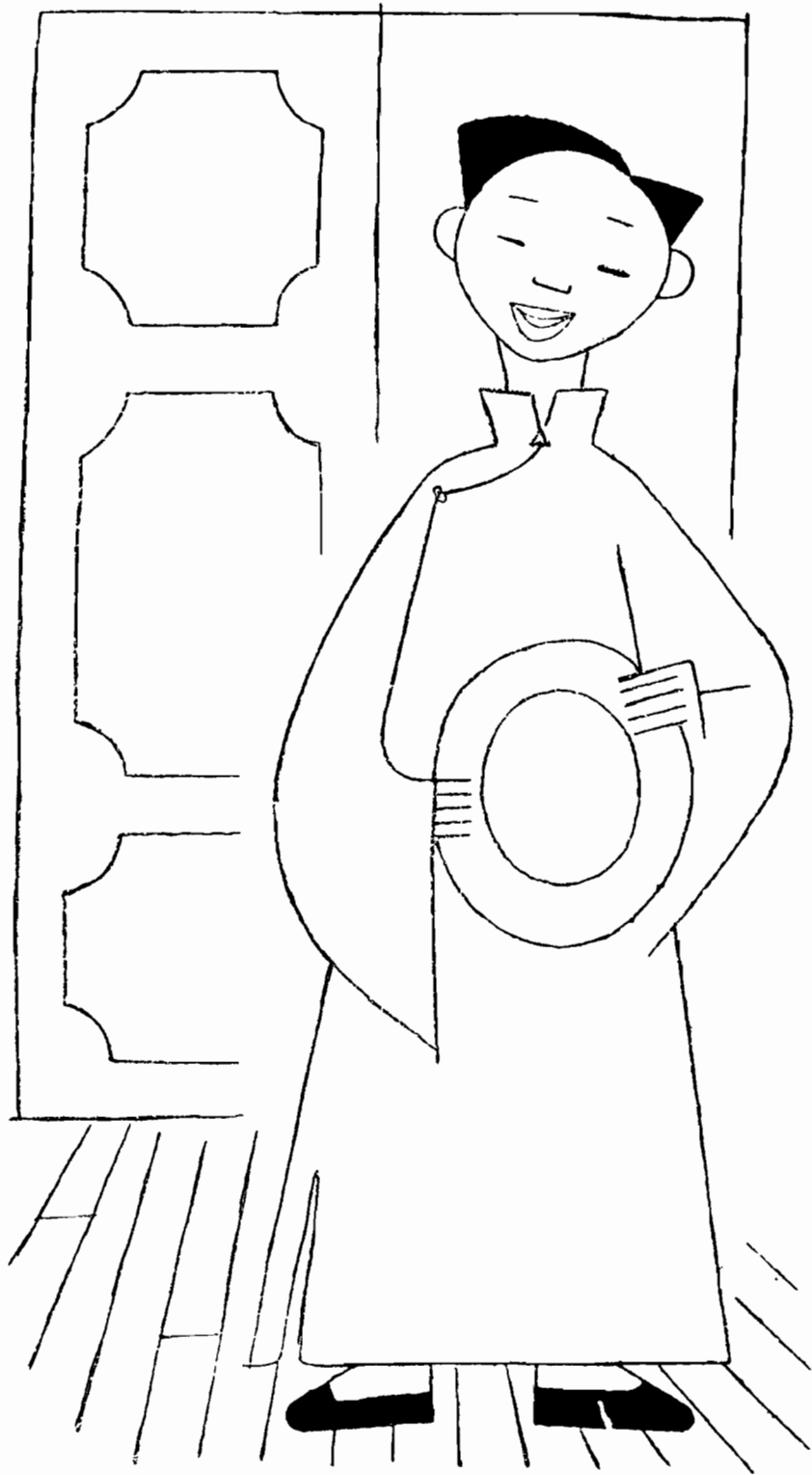
Un sentido militante de la economía local y del anticlericalismo de facciones fue asumido por ambas partes en los pleitos recurrentes entre curas y pueblos de indios. Como en Temoac, la queja de los curas y de los alcaldes mayores fue con frecuencia que los vecinos indios de la región se resistían a todas las autoridades superiores, pero especialmente a la del cura.⁴⁰ El predecesor de Vásquez del Campo en Tlaltizapán, José Eusebio de Ortega, había tenido sus propios problemas en 1781. Los indios de Huispaleca, Cuanacalcingo y la cabecera habían resistido el pago de derechos eclesiásticos y los servicios personales durante más de un año, aun después de obtener una orden de la Audiencia; por su parte, el alcalde mayor y el alguacil mayor de Cuernavaca se presentaron para urgir su obediencia. El 13 de noviembre el alcalde mayor ordenó al gobernador indio de Tlaltizapán y al alcalde de Huispaleca reunir a los consejos de los pueblos y a otros naturales en la morada de Ortega al día siguiente con el fin de jurar su obediencia a aquella orden. Lo hicieron y acordaron enviar el primer grupo de criados esa tarde, aunque los líderes de Huispaleca no volvieron con su gente o con una lista de hombres aptos para los servicios personales. Cuando el alcalde mayor y su comisario fueron a Huispaleca a ejecutar el decreto, sólo encontraron ahí mujeres y niños que juraron no haber visto a los

hombres en dos días. Entonces se dio un juego de gatos y ratones: cuando se investigaban los informes de que los hombres se habían ido a la ciudad de México, se decía que ya habían vuelto a Huispaleca y viceversa. El alguacil mayor consideró que la resistencia era un asunto de mal carácter y anticlericalismo: los indios de Tlaltizapán y de Huispaleca “manifiestan tener muy poco o ningún respecto o atención a dicho párroco y superiores”, y se “advierde en algunos de ellos [...] ser de ánimos inquietos y bulliciosos”. El cura agregó en diciembre que nada podía hacer dada la “suma altanería [y] libertinaje” de los indios.⁴¹

Según vimos, el sucesor del padre Ortega, Vásquez del Campo, disfrutó de cerca de quince años de relativa paz. Sin embargo, le llegó su hora en 1767 cuando el nuevo asunto de moda, es decir, las elecciones libres de la influencia del cura, fue retomado por sus opositores. El abogado de los indios se pronunció por la “plena libertad” a la que tenían ahora derecho en sus elecciones,⁴² una idea atractiva en ese contexto local aunque peligrosa, dada la más amplia tradición del dominio colonial según la cual se entendía que la “libertad” se convertía rápidamente en “libertinaje”.

El alcohol: mal inevitable

En el actual Morelos habría sido muy difícil ejecutar la nueva austeridad regalista de fines del siglo XVIII, aun si la mayoría de los curas de esa zona se lo hubiera propuesto. Ingrediente principal del crónico conflicto entre sacerdotes y feligreses en el moderno Morelos fue lo que los funcionarios coloniales de todos niveles llamaron “mal inevitable”, es decir, el alcohol. Desde el principio del dominio español en México, el licor fue considerado por aquéllos como la puerta del vicio, la desobediencia y la idolatría. El área de Morelos, al igual que Jalisco, era ya bien conocida en el siglo XVII por sus desarreglados fandangos y festividades sagradas así como por la producción ilegal de fuertes bebidas destiladas.



Los cambios que se iniciaron en los años de 1690 pusieron al alcohol en el centro de la atención. Bajo la protección de autoridades reales deseosas de cobrar impuestos al comercio, en el siglo XVII los indios de los distritos de Chalco, Cuernavaca y Cuautla cultivaron maguey y produjeron pulque para la venta, así como para el consumo local.⁴³ Sin embargo, las ventas cayeron considerablemente después de 1692, cuando los tumultos en la ciudad de México se atribuyeron al consumo excesivo de pulque, y cayeron más aún conforme la gran propiedad cercana a los principales mercados de la ciudad de México y los reales mineros se convirtió en la principal proveedora.⁴⁴ Para 1782 el administrador del impuesto del pulque en el distrito de Cuernavaca informó que ya no valía la pena recaudarlo: la mayoría de los 60 pueblos sólo cultivaba unos cuantos magueyes para satisfacer sus propias necesidades.⁴⁵

El crecimiento de la economía azucarera posterior a la década de 1750 condenó a la marginación a la mayoría de los pequeños productores comerciales que quedaban.⁴⁶ Las prohibiciones contra los destilados americanos, especialmente el mezcal hecho de corazones del maguey, y el chinguirito elaborado del jugo de caña de azúcar, fueron moderadas y luego eliminadas por la corona a fines del siglo XVIII debido a propósitos fiscales.⁴⁷ El alcohol de caña se convirtió entonces en la bebida predilecta de los no indios, fue consumido junto con el pulque por los indios locales y aun se le empleó como medio de pago para la mano de obra colectiva obligatoria.⁴⁸

Al aprovecharse del creciente interés en la producción de destilados en América, el virrey marqués de Croix reunió un gran expediente de informes y opiniones de destacados individuos en 1767 con el fin de sentar las bases de una eventual legalización. El argumento se redujo a tres puntos: era imposible controlar la producción ilegal; se trataba de una fuente potencialmente rica de ingresos fiscales, y las bebidas destiladas eran más saludables, por ser más puras y menos perjudiciales para la paz social que el pulque.⁴⁹ En enero de 1797 entró en vigor el último decreto administrativo que legalizó el alcohol

de caña en la Nueva España.⁵⁰ Ahora la administración colonial se dio a la tarea de alentar la producción comercial del alcohol de caña y a destruir las destilerías clandestinas productoras de mezcal en el distrito de Cuernavaca. La mayor parte del alcohol de caña fue producida por no indios que habitaban en las haciendas o por empresarios en pequeño.⁵¹

Los sacerdotes en esa zona se frustraron, en particular por su inhabilidad para controlar las parrandas de sus feligreses y la producción de bebidas ilegales. En Morelos fue natural que los frustrados curas de fines de la colonia consideraran la embriaguez como fuente principal de la violencia, la insolencia y de la menguada devoción de sus feligreses, especialmente en vista de lo que consideraron la mezcla volátil de indios y castas en los pueblos.⁵² Sin embargo, los clérigos y los alcaldes mayores que efectuaron campañas contra la embriaguez en los pueblos de Morelos tendieron a encolerizar tanto a los consumidores indios y castas como a los hacendados proveedores de alcohol de caña. Cuando el alguacil mayor fue a Tetelcingo en 1778 a poner fin a la venta de mezcal y de chinguirito por parte del maestro de escuela criollo Josef Viscarra, alrededor de unos 500 indios lo amenazaron una y otra vez con bastones y con palas y rocas al exclamar: "Te hemos de matar y beber la sangre."⁵³ Los problemas del padre Ortega en Cuanacalcingo después de 1775 fueron, en parte, un resultado de sus intentos de castigar a los feligreses indios por "embriagueces y desórdenes".⁵⁴ Los curas de fines del periodo colonial se vieron atrapados entre su obligación de controlar la embriaguez bajo supuestos religiosos y morales, y la promoción por parte de la corona de la producción de alcohol y su consumo, en vista de los intereses fiscales que perseguía.

Feligreses contenciosos, sacerdotes inmoderados

El área del moderno Morelos contó con su dosis de hallazgos de cruces y devoción popular a los santos y a ciertas partes de la liturgia; pero aun estas prácticas cristianas expresaron identida-

des locales contenciosas que complicaron las relaciones con los curas párrocos e hicieron de estos últimos antagonistas o seguidores más que líderes en la vida pública. A este propósito el Cristo de Tula, descubierto por un arriero que juntaba leña en 1722 en la parroquia de Tlaquiltenango, insistió en que quería una morada en uno de los pueblos de visita. La tradición piadosa que desde un principio rodeó a esta imagen es rica en significados relativos a la visión de los feligreses de una áspera práctica de la religión y de la política en el área. En otras palabras, se trata de la identidad militante de los pueblos y de las agrupaciones de pequeños asentamientos; de las tácticas de los hacendados y clérigos de la cabecera con el fin de mantener dichas poblaciones bajo control o de apropiarse de sus bienes de valor; por fin, de la eventual inclinación de los sacerdotes ante la “voluntad divina”.

De acuerdo con los relatos notariales de dos doctrineros dominicos de Tlaquiltenango en 1723, el arriero descubrió la cruz en un lejano rincón de la hacienda de San Gabriel en septiembre del año anterior, al tiempo de dar golpes de hacha contra un árbol de frondosa sombra y de verla salpicada de sangre. Desde su hogar en la ranchería de Tula, las autoridades llevaron la imagen a la capilla de la hacienda. Hasta cuatro veces en los siguientes meses dicha imagen desapareció de la capilla para reaparecer en cada ocasión en el árbol próximo a Tula. Finalmente, el hacendado pidió a los dominicos llevársela a la sede parroquial ya que, con tantos visitantes curiosos a Tula, temía que la ranchería pronto se convirtiera en un pueblo independiente. Tras su traslado a la sede parroquial el 1 de enero de 1723, la imagen volvió a moverse misteriosamente, siempre al altar de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe en el pueblo de visita de Jojutla. Al cabo, los dominicos se dieron por vencidos. El 14 de septiembre la imagen fue trasladada de Tlaquiltenango a Jojutla, acompañada por el regocijo de los indios de Jojutla, Tetecalita, Nexpan, Theocalzingo y otros pequeños asentamientos aledaños.⁵⁵

Algunos feligreses indios en la zona de Morelos expresaron su independencia al buscar lo

sagrado en las montañas y en las cuevas y en libros de culto de su propiedad, al vestir las imágenes a su antojo, al sacarlas de la iglesia en recorridos no autorizados por la parroquia, y al resistir a la contabilidad sobre los bienes de sus capillas de barrio.⁵⁶ Podían en ocasiones pedir apoyo político a su cura o trasladarse a una nueva localidad para disfrutar de las comodidades espirituales que dicho párroco proporcionaba;⁵⁷ pero en general, el tibio entusiasmo por los clérigos y por las obligaciones de sacramentos se expresó en las frecuentes quejas de los curas acerca de que sus feligreses eran “pecadores rebeldes” que no asistían regularmente a misa ni cumplían con el precepto anual de confesarse y comulgar, y que no hacían caso del sacerdote o lo insultaban.⁵⁸ Los feligreses fueron impertinentes para con sus curas en otros lugares, pero rara vez ocurrió que un oficial indio se comportara como lo hizo el gobernador de Cuanacalcingo con el padre Ortega en 1780. De acuerdo con este último, el sujeto vino a él en estado de ebriedad con su sombrero firmemente puesto y dijo “que él entraba de gobernador, que el que responde se había de yr y que él siempre se quedaba para seguir su litis {por punto de servicios personales para la Iglesia}”.⁵⁹ Al año siguiente, el sucesor del gobernador y los miembros del cabildo del pueblo juraron que los indios servirían a la Iglesia sólo si se les pagaba, como en efecto lo hacía el cura.⁶⁰ Desesperado, Ortega escribió que los indios de la localidad “ya no hacen caso de la parroquia, del culto, ni del cura”, y que una tal insolencia anticlerical se propagaba a otros sitios.⁶¹ Para 1782 informó que dos de los tres pueblos por fin empezaban a prestar los servicios personales a la iglesia como la Audiencia había ordenado una y otra vez desde 1780, pero que los indios de Cuanacalcingo ya no lo reconocían como su cura párroco y juez eclesiástico, y que en las últimas cuatro ocasiones en que sus ayudantes habían ido ahí para celebrar misa se les había encerrado.

Los tumultos y protestas que solían estallar en los pueblos de indios contra el cura párroco pusieron en evidencia adicionales objeciones y resistencia a su guía espiritual. En la indagación que siguió a la protesta contra Manuel

Gamboa, cura de Tepoztlán en octubre de 1778, éste se centró en la insolencia de los indios y en la resistencia de sus obligaciones cristianas. Pocos feligreses, dijo, asistían a la misa del domingo; muchas parejas vivían juntas fuera del matrimonio; otros enterraban a sus muertos sin informar al cura; los niños no asistían a la escuela, y había mucha embriaguez por consumo de mezcal y chinguirito que los vecinos elaboraban clandestinamente en las montañas. Para entonces ya no se confesaban ni proporcionaban a la Iglesia los servicios personales acostumbrados. Por el lado de los indios se acusó al cura de un trato burdo, especialmente de humillantes azotes a mujeres desnudas. Su reciente violencia resultó, dijeron, de la venta que el cura había hecho de la cal que almacenaron para blanquear la iglesia. Cuando detuvieron la recua cargada de cal y el cura reaccionó golpeando a un indio con su bastón, algunas mujeres encabezadas por María Juana "la Larga", se echaron encima de aquél. Atestiguaron que la verdadera protesta se dio esa noche cuando el teniente de Yautepec vino a arrestar a las mujeres.⁶² En la confusión, le fue arrebatado el bastón al cura y luego lo rompieron. Ninguna de las partes pudo demostrar que las quejas de la otra carecían de fundamento, y la Audiencia intentó resolver el conflicto al simplemente instar a los vecinos a actuar como buenos cristianos y al coger a un presunto líder para propinarle un castigo ejemplar. Con la intervención del arzobispo, los jefes de Tepoztlán finalmente accedieron a una reconciliación con su cura párroco en 1779.⁶³

La posición política, moral y espiritual relativamente débil de los curas en muchas parroquias de Morelos fue magnificada por sus conflictos con los no indios. Al igual que en otras regiones, algunos curas de Morelos se identificaron y aliaron con gente de razón de la localidad,⁶⁴ aunque la independencia de las haciendas y rancherías y las divisiones en el interior de la población no india garantizaron que virtualmente el cura acumulara enemigos tanto como aliados en todos los grupos sociales. Los curas del actual Morelos a fines de la colonia se quejaron una y otra vez de que los hacendados y sus administradores no iban a misa o a comul-

gar, y de que impedían a sus vecindarios asistir a la parroquia. En el mejor de los casos contrataban a un clérigo itinerante para que dijera misa y oyera confesiones en la capilla de la hacienda, y respondía a las objeciones del cura con declaraciones tales como: "Sólo yo doy órdenes en esta iglesia."⁶⁵

Los amargos conflictos entre curas y mercaderes locales, hacendados y alcaldes mayores constituyeron evidencia adicional de las divisiones entre la gente de razón de esa región. En 1802 siete comerciantes y hacendados de Tetzcala presentaron acusaciones aparentemente falsas de concubinato y de incumplimiento de sus obligaciones como cura párroco contra Manuel Morales, cura de Mazatepec, en un esfuerzo por obtener su remoción de la parroquia. El caso tomó un extraño giro cuando dos inconformes, hermanos de Morales, fueron sobornados para atestiguar contra él y luego retractarse de su testimonio. Por otra parte, se dijo que el teniente de alcalde había sido amenazado con la pérdida de su trabajo si no apoyaba a los comerciantes peninsulares en ese caso. Amenazas aparte, el teniente Felipe Matute tuvo razones para oponerse al cura. Dos años antes, Morales se había quejado ante la Audiencia del fracaso de Matute para reunir a los muchos feligreses que no cumplieron con el precepto pascual. Es interesante constatar aquí que, cuando Morales acusó a Matute de carecer de "ningún afecto a la justicia" y de estar "unido con varios asenderos a pelear contra mí", se hacía eco, al parecer inadvertidamente, de la queja del año de 1671 en que el doctrinero franciscano de aquel mismo distrito había acusado al alcalde mayor.⁶⁶

Además de Matute, el líder del movimiento contra el cura en 1801 fue, de acuerdo con uno de los hermanos de Morales, un administrador de hacienda, de quien se dijo odiaba a los clérigos y difundía rumores maliciosos en relación a su conducta. Otro de los enemigos del cura, don José Salazar, se las daba de haber ganado litigios contra el arzobispo y de haber gritado al virrey Gálvez. Se decía asimismo que no se había confesado ni había comulgado en muchos años.⁶⁷ Aun cuando los problemas de este cura con el teniente, con los hacendados y con los comercian-

tes parecen haber resultado de su pasión obsesiva por la salvación de las almas,⁶⁸ tales pleitos expusieron con frecuencia intereses económicos que suscitaban divisiones. Los sacerdotes que compitieron por el control de las tierras y aguas, que regentaron tiendas y concesiones de tabaco, o bien que obstaculizaron las empresas lucrativas y la independencia de otra gente de razón en la localidad, podían esperar meterse en problemas.⁶⁹

En 1794 los feligreses y el cura del asentamiento mestizo y minero de Huautla entraron en conflicto a causa de otro tema álgido de fines de la colonia: las cofradías y sus bienes. Al presidir una reunión de la cofradía del Santísimo Sacramento con el fin de recibir el informe anual del mayordomo saliente, el padre Santiago Antonio Balderas notó que la cofradía le debía 2,891 pesos. Preguntó quién sería el siguiente mayordomo que se haría responsable de la deuda. Los cofrades respondieron que nadie. El cura hizo dos veces su pregunta y obtuvo la misma respuesta. En tal caso, dijo, estaría obligado a consumir la existencia de hostias consagradas y a dejar a la parroquia sin ese esencial alimento de la misa y la comunión. Al siguiente domingo cumplió lo prometido: dejó que la lámpara se extinguiera y consumió las sagradas formas. En ese momento algunos de los cofrades amenazaron con golpearlo si no volvía a encender la lámpara y renovaba la existencia de hostias.

Con urgencia, el teniente mandó el asunto al virrey al describir los "lamentos y lágrimas" de los mineros ante la escandalosa ingestión de las hostias por el cura. Aprovechó asimismo la ocasión para quejarse de que Balderas había presidido ilegalmente una sesión de la cofradía e intervenido en sus asuntos de otras maneras. En su defensa, el cura subrayó su lealtad al rey y a Dios así como la traición de los cofrades al orden fundamental de la sociedad cristiana: "De no acer en el caso un exemplar con esta gente, viven aquí los superiores con la vida vendida, sugetos a condecender con sus malditas máximas el lugar y vecindario sin paz, el Rey sin vasallos fieles y Dios sin almas." Por orden del virrey, el cura celebró la misa de renovación y

restauró las hostias. Por su parte el teniente convocó a los cofrades y hacendados de los alrededores a una sesión para encontrar el modo de sustentar los gastos de la eucaristía.⁷⁰

La tensión entre los curas y los no indios en el actual Morelos fue asimismo exacerbada por la confusión de los intereses políticos y económicos de indios y no indios. Como en partes de Jalisco, extensiones considerables de tierra de los pueblos se alquilaban a las propiedades vecinas mediante contratos de largo plazo. Tales alquileres podían juntar a las partes involucradas o bien alimentar resentimientos entre los pueblos. Se sumó con frecuencia a los oficiales indígenas en Morelos una facción de gente de razón en apoyo u oposición al cura. En el pleito de 1802 contra Manuel Morales, el cabildo indio de Miacatlán fue acompañado por alguna gente de razón de la localidad con el fin de defender a su cura como un atento y dedicado sacerdote, "nuestro amado pastor". Juntos pidieron su regreso a la parroquia.⁷¹ En 1780 el cura de Tlaquiltenango denunció que el antiguo maestro de escuela, un mulato llamado Miguel Barrera a quien había echado, se hallaba tras el litigio por servicios lanzado contra él por los indios de Cuanacalcingo.⁷²

El distrito de Mazatepec, con diez pueblos y doce haciendas y trapiches, fue asiento de muchos y costosos pleitos en los que enmarañados intereses sociales y políticos se arremolinaban en torno al cura párroco. El pleito de 1671 que los doctrineros franciscanos habían lanzado contra el alcalde mayor por aliarse con los hacendados de la localidad en su contra, fue seguido a partir de 1730 de varias décadas de resistencia indígena a los derechos eclesiásticos y los servicios personales en provecho de la iglesia de San Francisco Tetecala.⁷³ Aun el pastor más optimista respecto de su ministerio no pudo dejar de mencionar las dificultades políticas. En su escrito de promoción en 1760, el vicario de Mazatepec, Joseph Lucas de Santibáñez, subrayó su activo ministerio y la fundación de escuelas para indios. Se enorgullecía en particular de haber persuadido "a fuerza de gran trabajo" a los difíciles indios de Tetecala a trabajar dos labores de tierra de la iglesia para el

sustento de los sacerdotes, aunque reconoció su poco éxito con los indios “tan alzados y cabilosos” de San Miguel Huajintlán.⁷⁴

El conflicto entre los hacendados en el pueblo de Tetecala del distrito de Mazatepec y los funcionarios reales emergió en una queja de 1793 contra el teniente de alcalde mayor Joaquín de Montenegro, por su promoción del juego y los repartimientos ilegales de toros y mulas pertenecientes al alcalde mayor. Los hacendados culparon asimismo al teniente de tramar recaudar más derechos de los pueblos de indios del distrito al efectuar mensuras no autorizadas de tierra que condujeron a nuevos pleitos entre pueblos y haciendas. En este caso el cura Mariano Berdugo, comisionado para indagar sobre las acusaciones, apoyó al teniente y a su superior, el alcalde mayor.⁷⁵ Sin embargo, varios años más tarde, su sucesor, Manuel Morales, se quejó de que el teniente no le ayudaba a poner en efecto el precepto pascual. Desde su llegada en 1795, informó Morales en 1800, unos 2,000 feligreses habían dejado de confesarse y de comulgar, no obstante varias misiones de predicadores y confesores del Colegio Apostólico de Pachuca por la parroquia entre 1797 y 1799. Los rebeldes se concentraron en haciendas; 565 de las 720 familias que no se habían confesado eran habitantes de haciendas, 250 de ellas de la de Miacatlán. El teniente estuvo de acuerdo en que la gente del distrito de Mazatepec estaba “dispersa en los pueblos, haciendas de labor y ranchos compuestos de yndios, etíopes y demás descendientes, gente inculta y rústica”, aunque dijo que “su basta naturaleza” precisaba de “un cultivo pastoral [y] doctrinal, y voz apostólica”, la cual, dijo, el cura no había proporcionado.⁷⁶ Pero en las contracorrientes políticas de esos distritos, los enemigos de un sector hacían amigos en otro. Cuando el teniente contrató al cura en 1802 con la ayuda de comerciantes y hacendados de Tetecala, algunos no indios así como naturales de Miacatlán salieron como testigos en defensa del sacerdote.

Algunos curas inusualmente temperamentales y disolutos entraron en esa región de parroquias potencialmente lucrativas, con una población relativamente densa y variopinta de

creciente indiferencia, cuando no de hostilidad hacia la Iglesia establecida y sus ministros, para agudizar los conflictos y confirmar los prejuicios anticlericales.⁷⁷ Francisco Antonio de Urueta, vicario de Yautepec a fines de la década de 1790, trasluce una figura particularmente extraña del doctor familiar de almas. A lo largo de diez años de ministerios como ayudante de cura en tres parroquias, dejó tras de sí una larga cauda de solicitudes en el confesionario, de seducciones y concubinato; se regodeó serenamente con más de una docena de doncellas y de mujeres casadas. Una de sus conquistas fue la sobrina de su cura. Ignorante al parecer de esa traición, el viejo sacerdote escribió una brillante recomendación para promover a Urueta a una parroquia más codiciada. Dos veces se confinó a este último en el seminario de Tepotzotlán como castigo y una vez escapó a la casa de una de sus amantes en la ciudad de México. Cuando los comisarios de la Inquisición dieron con él en 1799, se escondió en un árbol del jardín de sus sobrinas con camiseta y pantalón como única vestimenta. Pero Urueta se halló esta vez en más grave problema, pues la Inquisición sospechaba que su larga intimidad con gente “de todas clases y estados” y sus repetidas ofensas contra los sacramentos de la confesión y la comunión constituían evidencia de herejía. En su proceso, Urueta expresó remordimiento y negó toda herejía. Al prohibirle la Inquisición oír confesiones y por lo tanto no poder obtener un nuevo destino parroquial, reapareció en 1802 en Atlautla y Ecacingo como fabricante clandestino de alcohol de caña; vivía abiertamente con una mujer, disfrutaba del favor de los indios de la localidad y de otras gentes del común, iba bien armado cuando aparecía en público, y se decía que había violado su sentencia al oír a un indio en confesión. Murió de causa natural en febrero de 1805 en el camino a Amecameca. Al acudir de prisa al lugar de los hechos, el subdelegado sacó una llave del bolsillo del difunto y cabalgó hacia su rancho, donde abrió una caja fuerte que contenía joyas y la cuantiosa suma de 1,500 pesos.⁷⁸

Un ejemplo aún más escandaloso de mala conducta pastoral fue el de Joseph Manuel Soto-

mayor, con quien hemos topado ya varias veces y quien ocupó el beneficio de Jonacatepec hacia 1798, luego de 25 años de ministerios en 16 parroquias, todas en Morelos o sus cercanías. Las acusaciones contra él incluían docenas de actos carnales, de solicitudes en el confesionario, de tratos de negocios personales y de grandes descuidos en su trabajo pastoral. Privado de su parroquia y de sus licencias para confesar y predicar, se le sentenció en mayo de 1802 a diez años de exilio interno y a dos de reclusión y rígidos ejercicios espirituales. Sotomayor halló su oportunidad de redención profesional en las insurrecciones de Hidalgo y Morelos. En noviembre de 1810 pidió a la Inquisición le restaurara sus licencias para confesar y predicar con el fin de volver al ministerio activo. La Inquisición se rehusó en un principio, aunque los realistas precisaban desesperadamente de todo el apoyo eclesiástico que fuera posible. Su petición fue reconsiderada y se le concedió en marzo de 1811. Luchó con valentía en Acasuchitlán en febrero de 1812 contra bandidos e insurgentes, y se ganó un brillante informe de parte del subdelegado, así como un nuevo nombramiento a su antigua parroquia de Jonacatepec poco después de finalizar el sitio de Cuautla encabezado por José María Morelos.⁷⁹

Un caso rutinario de mala conducta que fue acaso más perjudicial a la autoridad eclesiástica involucró a dos curas párrocos de Tlaquiltenango en diciembre de 1804. A fines de ese mes el sacerdote Miguel José Losada informó al arzobispo de un sermón algo escandaloso de Luis Venegas, su vicario de pie fijo en Tetela. De acuerdo con el cura, el padre Venegas había propuesto en su sermón del día de la Inmaculada Concepción que se nombrara a la santísima Virgen capitana de los ejércitos, danzas, corridas de toros y representaciones teatrales. Bromeando un tanto en tono de desprecio hacia su antiguo compañero de seminario a quien calificó de “un hombre tan inocente”, el padre Losada opinó que Venegas había hecho esa sugerencia sin intención herética con el objeto de fomentar la devoción de los indios. A menos de que el padre Losada pretendiera jugar una broma pesada o de que deseara desacreditar al vicario y

echarlo de la parroquia, cuesta trabajo imaginar por qué informó al arzobispo. Sea cual fuere la razón, Venegas quedó mortificado cuando el prelado ordenó hacerle llegar una copia del sermón y aprovechó la oportunidad para quejarse de la antipatía del padre Losada. Este último respondió el 27 de enero de 1805 que Venegas lo había insultado en público. A su vez éste replicó que fue sólo cuando el cura lo puso en ridículo delante de otros que perdió los estribos. Tras haberlo ayudado en sus deberes mucho más allá de lo acostumbrado o precisado, se sintió traicionado. Tres meses después Losada volvió a escribir al arzobispo y le pidió que removiera a Venegas, quien ya no seguía sus instrucciones y que además estaba “escaso de luces” para poder continuar. Al parecer Venegas no fue removido, ya que el testimonio termina con el informe del inspector del tribunal, el cual aclara que fue la enemistad personal la raíz del pleito y que Losada debía más bien agradecer a Venegas, en lugar de quejarse de que hubiera impartido los últimos auxilios en la jurisdicción de Tlaquiltenango, pues lo había hecho sin compensación alguna.⁸⁰

Este pleito con un ayudante de planta parece particularmente autodestructivo a la luz del conflicto público de Losada con el teniente de alcalde mayor el año anterior. El 28 de junio de 1803 el teniente acusó a Losada, a quien llamó “un antípoda de todo lo que toca a la jurisdicción real”, por no haber celebrado misa en honor de las bodas del príncipe de Asturias, según se ordenara mediante bando virreinal. Losada retuvo su respuesta cinco meses porque “mi carácter y religión me nesecitan a la mansedumbre y sufrimiento para cultivar la paz”. En diciembre de 1803, no obstante, escribió una larga defensa que fue todo menos amable: los informes del teniente fueron los “falsos y denigrativos informes” de “un hombre soberbio, temerario, faveloso, arrojado [y] audás”. Losada adujo haber celebrado esta misa de acción de gracias pero que sólo ocho gentes de razón, veinte indios y algunas mujeres y niños habían asistido; un signo, dijo, de cómo las quejas difamatorias del teniente habían influido en los feligreses. En su opinión, la raíz del conflicto era la decidida opo-

sición del teniente a su esfuerzo de fundar escuelas primarias ante el temor de que su influjo sobre los indios se viera disminuido. Ambos, el sacerdote y el teniente, quisieron ver motivos siniestros en las acciones del otro. Losada se presentó como el gran protector de los indios contra la tiranía y malos tratos del teniente; este último se representó por su parte como el defensor de la autoridad real contra un altivo y desobediente súbdito cuyas acciones amenazaron el orden público. En vista de que Losada había, después de todo, celebrado la misa de acción de gracias, el caso fue descartado aunque el costo para ambas reputaciones y para la cooperación entre el cura y el subdelegado no pudo ser tan fácilmente olvidado.⁸¹

Parece evidente que el Morelos de fines de la colonia estuvo caracterizado por: 1) un tibio entusiasmo respecto a buena parte del culto católico y al liderazgo y autoridad espiritual del sacerdote en asuntos públicos; 2) una visión cada vez más secular de la vida; 3) prácticas religiosas locales expresadas en términos cristianos, que solían atravesar las comunidades y los grupos étnicos pero con escasa referencia al cura párroco o supervisión suya;⁸² 4) la resistencia indígena a los servicios personales en favor de la Iglesia, al pago de los derechos eclesiásticos y al control de los hábitos de la bebida; y 5) las enconadas rivalidades entre los no indios que solían estar marcadas por un anticlericalismo extravagante.

Conflicto en Yautepec

Después de Mazatepec y de Tlaltizapán, fue Yautepec la parroquia que las autoridades coloniales mejor conocieron del actual Morelos por los enconados pleitos que involucraron a curas párrocos.⁸³ Con una cabecera de hasta 1,570 gentes de razón e indios, dos pueblos, cinco haciendas cañeras de asentamientos del tamaño de un pueblo y varias rancherías en los años de 1790, Yautepec tuvo la fama de una parroquia contenciosa de dudoso apego a la Iglesia, décadas antes de que el licenciado Manuel de Agüero, cura

de inigualada longevidad, se hallara en el centro de una controversia en 1796.

Al escribir en 1769, el cura de Tepecoacuilco (Guerrero) se refirió a Yautepec como a “una presa de famosos idólatras, verdadero cerro de sombras”.⁸⁴ Es posible que se enterara de esa reputación mediante su predecesor Domingo Joseph de la Mota, el sacerdote indio que fuera cura de Yautepec al tiempo de haberse descubierto ahí “el culto a ídolos”. En su relación de méritos y servicios del año de 1762, el padre De la Mota narró su bulliciosa estancia en dicha parroquia. Desde su llegada en 1759, emprendió una campaña decidida contra la producción clandestina de alcohol, los fandangos escandalosos y el concubinato, aunque dejó de mencionar la acusación que sobre derechos y trabajos forzados se presentara en contra suya ese mismo año. El 1 de septiembre de 1761 él y su teniente presenciaron por accidente una ceremonia de curación en la que unos 200 indios y alguna gente de razón se arrodillaron ante una estatua supuestamente milagrosa de la Virgen María en la casa del Pascual de Santa María. Cuando este último fue arrestado, los fieles se levantaron con machetes, picas, estacas, barras de hierro, piedras y lo que tenían a la mano para perseguir al cura. Dos días después las tropas, conducidas por el alcalde mayor, encontraron a un numeroso grupo de devotos en una cueva cerca de la nevada cúspide del Popocatepetl en la parroquia de Ecacingo.⁸⁵ 69 personas fueron arrestadas; todas, salvo las 19 consideradas como los líderes, fueron pronto puestas en libertad, mientras que aquéllos se hallaban aún en la cárcel en mayo de 1765.⁸⁶ Para el padre De la Mota, Yautepec “[era] el curato [...] más tenue y [cuyos] naturales son los más alsados, díscolos i litigiosos de este arzobispado, que no tienen arreglo ninguno ni pagan ovenciones según arancel ni costumbre”. Parece probable que el mismo padre De la Mota haya sido un catalizador de la violencia en Yautepec, pues ya antes había instigado disturbios públicos semejantes. Según su propia y altiva versión, había sido un tenaz persecutor de once chamanes de Tepecoacuilco en los primeros años de 1740, con el resultado de que su casa fue incendiada y él mis-



mo estuvo a punto de ahogarse en el río Balsas antes de ser transferido. Por otra parte, su campaña contra el adulterio como cura de Zacualpan en 1747 había ocasionado un motín en esa localidad, amenazas de muerte y otro cambio de parroquia.

Lo que movía los hechos descritos por el padre De la Mota era el liderazgo espiritual de Antonio Pérez, un pastor indígena que vivió en Chimalhuacán y en varios ranchos cerca de las comunidades de tierra fría de Ecacingo y Atlatlaucan, al oriente de Yautepec, cerca del Popocatepetl. Al parecer, Pérez ganó fama por su poder espiritual en los años de 1750 como un curandero más bien convencional que empleaba imágenes y plegarias católicas tanto como brebajes especiales. Sin embargo, fue acusado de idólatra supersticioso por los curas de las recién secularizadas parroquias de Totolapan/Atlatlaucan y de Yautepec, y terminó como una nueva especie de los hombres-dioses de los tiempos prehispánicos. Presentó una crítica radical de la Iglesia católica, de sus sacerdotes y del dominio colonial, a la vez que se representó como un cristiano superior que había llegado al mismo tiempo a ser dios y su representante. El mensaje político y social que promovía al tiempo de su captura en 1761 se asemejaba al de los *Sentimientos de la nación* de José María Morelos de septiembre de 1813, aunque con una más nítida línea divisoria entre los indios y los españoles: “todo debe ser para los naturales [...] sólo ellos deben quedar, mientras que los españoles y la gente de razón deben ser quemados [...] el mundo es un pastel que debe ser compartido por todos”.⁸⁷ Para 1761 Pérez contaba acaso con unos 500 seguidores en doce pueblos y celebraba ritos en cuevas con 50 o más de los fieles a la vez cerca de Ecacingo.⁸⁸ Algunos eran del mismo Yautepec, aunque la mayoría vivía en las comunidades de las tierras altas del oriente, cerca del Popocatepetl.

La importancia de la secularización y de otras reformas religiosas en el relato de Pérez del que se ocupa Gruzinski, nos lleva aún más atrás en la historia de Yautepec. En agosto de 1753 trece oficiales indios de Atlatlaucan (pueblo cercano a la probable morada de Antonio Pérez en ese

momento), se quejaron de que su nuevo sacerdote secular, Joseph Manuel de la Peña,⁸⁹ había aumentado los derechos eclesiásticos, exigido contribuciones para un nuevo colateral, amenazado con azotar a aquellos que se rehusaran, tomado el control del dinero y de los bienes que sustentaban el culto a san Mateo y retirado muchos de los objetos de plata de su iglesia. Asimismo alegaron que apenas venía a Atlatlaucan desde su residencia en Totolapa, de que jugaba en casa mientras que en los pueblos de visita los niños morían sin el bautismo, de que no sabía náhuatl y de que se valía de intérpretes para la confesión. Al sentirse claramente abandonados y moralmente humillados, los oficiales exaltaron a sus antiguos doctrineros agustinos de Totolapa, “que los miraban como a hijos” y que eran “mui vigilantes y timoratos”. Sin embargo, sus resentimientos más fuertes estaban reservados al tribunal del arzobispo. Al hacer notar que sus apelaciones al provisor, como aquellas de Ocuituco y Hueyapan, no habían recibido atención alguna durante siete meses, el regidor mayor comentó que “no nos han oído en justicia, ni atendiendo, dejándolo dormir [...] todo se compone con dinero”. Esta vez los oficiales de Atlatlaucan apelaron a la justicia de la audiencia, “donde los atenderían como a vasallos tributarios de su Magestad”. Al parecer se hizo también caso omiso de esta apelación.⁹⁰

La acción colectiva de 1761, pues, puso de manifiesto prácticas populares religiosas y sociales, aunque no necesariamente anticristianas, que los sacerdotes pretendían controlar; ellas se hallaban vinculadas a una antigua alienación respecto de la autoridad en general y, si creemos a De la Mota, ésta no era exclusiva de los indios. No se propagó por el valle del río Yautepec hacia las parroquias de Tlaltizapán o Tlaquiltenango, donde el arzobispo detectó ritos “supersticiosos” y un desdén por las iglesias en su vista pastoral de 1759-1760. Sin embargo, halló partidarios en Yautepec y en Cuautla así como en la parroquia de tierra fría en Yecapixtla, donde De la Mota había asimismo intervenido.⁹¹

La corona utilizó el caso de idolatría de Yautepec para promover su programa de cambios.

Una real cédula del 13 de mayo de 1765 echó la culpa de los disturbios de 1761 a la inadecuada atención espiritual por parte de los curas párrocos, a la avaricia de los justicias reales en la jurisdicción y al consumo excesivo de alcohol por los indios. La idea de la corona de resolver los problemas de idolatría, conducta desordenada y migración consistió en promover más escuelas para enseñar la doctrina cristiana en español, en asignar más vicarios a parroquias más extensas, en controlar la bebida indígena y el adulterio mediante la prohibición a los alcaldes mayores de vender alcohol a los indios o de imponer impuestos a su venta.⁹² El caso de Yau-tepec fue el catalizador para los reales decretos dirigidos a toda la América española, en el sentido de que se nombraran vicarios en los pueblos que distaban más de cuatro leguas de la cabecera parroquial para así asegurar una adecuada asistencia espiritual.⁹³ La real cédula de 1765 criticó asimismo los siguientes tres aspectos: el interés pecuniario de los justicias tocante al adulterio entre los indios, su uso del reparto de mulas (el monopolio sobre la venta de mulas en el distrito como parte del repartimiento de mercancías) con el fin de controlar la lealtad indígena mediante deudas y de lograr acceso a las tierras de la comunidad y, por fin, el odio que engendraron al cobrar excesivos tributos. En esta cédula, y en otras semejantes del reinado de Carlos III, se montó el escenario para las reformas de intendencias así como para la abolición del repartimiento de mercancías.

Manuel de Agüero había sido titular del beneficio de Yau-tepec durante 24 años cuando iniciaron sus problemas más notables en 1796, tiempo en el que había adquirido la hacienda de San Carlos Borromeo, las concesiones locales del tabaco, la pólvora y los naipes, una tienda, una cerería y el servicio postal en Yau-tepec; casas en la ciudad de México y un contrato de tocino en el Puente del Carmen. No disfrutaba Agüero de una fama de hombre caritativo. En lugar de elevar su prestigio como líder espiritual, su búsqueda de la riqueza y del poder económico le ganó amargas enemistades.⁹⁴

Mucho antes de 1796, el padre Agüero había estado trabado en pleitos con el alcalde mayor,

con sus feligreses y con un antiguo hacendado, que dieron lugar a cientos de páginas de encendidos reclamos y contrarreclamos. En 1772 los feligreses indios de Yau-tepec se quejaron de que Agüero exigía sirvientes sin pagarles. Pidieron que se aplicara el arancel. Fue el teniente Rafael Blanco Casal el blanco principal de la disputa, cuando presentó a Agüero la orden de la Audiencia para que obedeciera el arancel. Según Blanco, Agüero se rehusó a obedecer, y en un ataque de "cólera y altibes grande", llamó a los gobernantes reales "unos ladrones indignos" que amenazaban con despedir al teniente. Independientemente de que Agüero haya tratado o no al teniente de esta manera, empezó a demostrar un notable afán de provocación y de tenaz defensa de su dignidad e intereses financieros. Al enfrentar una segunda sentencia del 4 de septiembre de 1773 para que obedeciera el arancel, se abstuviera de exigir servicios personales y mantuviera "armonía y buena correspondencia" con los gobernantes reales, Agüero les lanzó una larga declaración escrita burdamente por él mismo. Se trataba del tipo de salva que sería tan común para los notarios y oidores de la audiencia en casos subsecuentes. En ella declaró que el teniente Blanco se hallaba detrás de las quejas de los indios, movido por "venenoso encono". Siguieron todavía dos sentencias más de la Audiencia para que Agüero obedeciera al arancel, en noviembre de 1773 y en marzo de 1774.⁹⁵

En 1773 el teniente Blanco acusó asimismo a Agüero de desobediencia y difamación por punto de la posesión de unas tierras. Don Francisco de Urueta de Yau-tepec había adquirido la hacienda de Quatetelco del Juzgado de Capellanías. Como juez eclesiástico local, se suponía que Agüero habría efectuado el traslado, pero puso en duda la legalidad de la venta y se rehusó a adjudicársela a Urueta cuando Blanco le presentó el asunto. El desenlace fue un nuevo intercambio de insultos y de quejas judiciales.⁹⁶ Entonces, en 1788, Agüero enfrentó un largo y enconado pleito con Leonardo Calo, comerciante de la ciudad de México, aquel que le vendió la hacienda de San Carlos Borromeo. Calo alegó que el cura aún le debía miles de pesos de aquella transacción.⁹⁷

Lo que desencadenó sus problemas en 1796 fue una carta anónima al vicario general en que se acusaba a Agüero de un rosario de ofensas: permanencia en la ciudad de México por largos periodos y había nombrado solamente a un teniente para ayudarlo en esa extensa parroquia de tan dispersos asentamientos; “se sopla” siete misas los días santos; extraía derechos con dolo y permitía que muchos feligreses murieran sin confesión; dejaba que los sacristanes indios supervisaran los entierros; desdeñaba la reparación de la iglesia y controlaba los bienes de las cofradías y hermandades. Sin duda, el padre Agüero se expuso francamente a estas y otras denuncias contra su ministerio. Para entonces, según dijo, el vicario general había llegado a verle como un perturbador (Agüero narró una conversación de 1796 en que el vicario general le dijo: “Hombre, es Ud. muy fatal.”)⁹⁸ Sin embargo la razón aducida para la queja anónima, según observaría más tarde, fue su pugna con otros hacendados y habitantes de Yautepec por punto de agua para el riego, especialmente contra Manuel del Cerro, quien sirviera como teniente en ese lugar entre 1782 y 1792.⁹⁹

Bajo arresto domiciliario en la ciudad de México, el padre Agüero no dejó de contar con aliados al tiempo de iniciarse una investigación secreta. Los primeros ocho testigos que llamó el juez de parte y cura de Oaxtepec el 17 de noviembre de 1796 —el gobernador indio de Yautepec, seis españoles de Yautepec, Yotepec y de la hacienda Atlihuahuan, más un mulato cantor— defendieron el ministerio pastoral de Agüero y atestiguaron que no cobraba más de lo prescrito por la costumbre en materia de sacramentos, y que perdonaba a aquellos que no pagaban los entierros. Los últimos doce testigos lo criticaron en términos más bien generales, aunque casi todos hicieron notar su control sobre los bienes de cofradías.¹⁰⁰ Del Cerro y Miguel Cabrera, un español de 68 años de Yautepec, se disculparon como testigos, ya que ambos habían tenido desacuerdos públicos con el cura.

Nueve días más tarde, el vicario general recibió una carta secreta firmada por 21 no indios de Yautepec quejosos de que la investigación del cura de Yautepec había sido sesgada en fa-

vor de Agüero, de que él mismo había llamado primero a los testigos favorables al acusado y de que los había dispuesto de antemano. El padre Agüero se quejó asimismo de esta primera investigación al decir que la mayoría de los testigos era de seguidores y dependientes del sujeto que seguramente era su denunciante anónimo, Manuel del Cerro.

En enero de 1797 se emprendió una nueva indagación por parte del notario del arzobispo, Francisco Romero Blanco. El gobernador indio de Yautepec fue llamado de nuevo, esta vez con su consejo. Reiteraron su anterior elogio de la conducta del cura, si bien indicaron que algunos feligreses habían muerto sin confesión. El resto de la nueva investigación no marchó bien para el padre Agüero. Los testigos indígenas de Oacalco, Zamatitlán y del barrio de Santiago dijeron que se ausentaba con frecuencia, que los maltrataba cuando reaparecía, que rara vez iba a impartir los últimos auxilios o a explicar el dogma de la Iglesia, que dejaba de celebrar la misa y otros ministerios hasta que se pagaran los derechos, y que dejaba casi todo el trabajo al vicario. Este último, José Rodríguez, quien sólo atestiguó tocante a derechos, dijo que seguía un arancel escrito para él por el cura. En su informe, Romero Blanco hizo notar que los registros parroquiales estaban errados, que el vicario no le había permitido terminar la inspección del archivo pretendida por los vecinos y que se procesaba índigo en el camposanto del cementerio.

Al presentir que el caso se volvía en su contra, Agüero, abogado él mismo, escarbó hasta el fondo de su instrumental jurídico con el fin de criticar procedimientos incorrectos y sesgos en la investigación de Romero Blanco; luego arguyó que el caso debía ser invalidado, pues se apoyaba en una inadmisibles carta anónima. En abril de 1797 el asunto pasó al Tribunal de Justicia de Indios del arzobispado, donde languideció durante casi ocho años, mientras que Agüero permaneció en arresto domiciliario en la ciudad de México y su sobrino y otros parientes representaron sus intereses en Yautepec. No parece claro por qué se retrasó tanto tiempo este caso. Al parecer, Agüero no estaba dispues-

to a presionar por una rápida resolución al costo de un arreglo o de la admisión de culpabilidad de su parte. Durante ese periodo hubo breves encuentros ante el tribunal: en mayo de 1799 Del Cerro solicitó que su matrimonio fuese integrado al registro parroquial al observar que, “como otros muchos”, había sido omitido por Agüero. Al mes siguiente, este último pidió que el caso fuese invalidado, ya que Del Cerro era su “enemigo capital”; en 1801 Del Cerro se quejó de las “atrocies injurias” del cura.

Para noviembre de 1802 los vecinos habían perdido la paciencia. Su abogado indicó que estaban dispuestos a retirar las denuncias y a “vivir en tranquilidad” con Agüero como su cura. Al citar esta afirmación en enero de 1805, Agüero solicitó su liberación y aceptó confesarse. Sin embargo, su “confesión” no era precisamente la de un penitente. Reconoció largas ausencias en la ciudad de México y no haber empleado más que un vicario, aunque esgrimió que la enfermedad y el seguimiento a los litigios le habían llevado a la capital y que por otra parte no pudo encontrar ayudantes que fuesen a la tierra caliente. Insistió en que había acudido a los feligreses cada vez que lo llamaban: “ni sol, ni agua, ni malos caminos, ni cosa alguna le a impedido el asistir, llamado aún en las oras más incómodas de la noche a qualesquiera feligrés suyo”.¹⁰¹ Aún culpaba a Del Cerro y añadió una nueva contradenuncia. A saber, que el antiguo teniente había sido asimismo el enemigo de curas anteriores y que había diseminado el rumor de que todos eran ateos. Agüero todavía insistió en que era una “persona de dócil temperamento”, aunque no hizo mención alguna de sus propios problemas con otro teniente ni con los feligreses. El promotor fiscal del arzobispo concluyó que los cargos contra Agüero no eran falsos aunque habían sido exagerados por los vecinos. Con ocho años de arresto domiciliario había pagado por sus faltas y se le debía permitir volver a Yautepec siempre y cuando contratara dos vicarios. El vicario general estuvo de acuerdo y ponderó la confesión del cura así como la petición del vecindario no indio de la comunidad.

El caso de Agüero y sus antecedentes hacen eco de la mayoría de los problemas persistentes

entre los sacerdotes del Morelos actual y sus feligreses a fines del periodo colonial. Algunos de los testigos iniciales, así como el mismo padre Agüero, hicieron notar la indiferencia de los feligreses de Yautepec respecto de las devociones cristianas ordinarias, su “poca asistencia”, su resistencia a sus instrucciones tocante a la embriaguez y las opiniones anticlericales de algunos de los vecinos que habían presentado denuncias contra él; todas éstas, actitudes y acciones comunes en la región. Pero como los feligreses de Mazatepec, los de Yautepec fueron más anticlericales que irreligiosos. Su actitud de que “la Iglesia es nuestra” casa con los hechos de “idolatría” de 1761 y con los problemas del padre Agüero y sus inmediatos sucesores como para indicar un largo aunque desigual decaimiento de la influencia moral y espiritual de los pastores.¹⁰²

El cura de Yautepec, como muchos de sus colegas, fue una figura más bien distante, un licenciado que pudo haber cumplido con sus obligaciones básicas, pero que se ausentó con frecuencia de la parroquia con motivo de negocios privados, que trabajaba poco en la sede parroquial y que no era un líder dinámico ni amado. Aun cuando el tribunal del arzobispo juzgó en 1805 que las acusaciones referentes a comercio privado no se habían podido probar, parece probable que el sobrino de Agüero fuera un agente independiente en las empresas que manejaba desde el curato, y no cabe duda de que Agüero operó la hacienda de San Carlos. Además, sus persistentes conflictos con los tenientes, al igual que entre otros curas y subdelegados en el actual Morelos, tendieron a socavar su autoridad.

Las complejas lealtades de los vecindarios del moderno Morelos también se evidencian en el caso de Yautepec. La lista de testigos por ambas partes incluyó a españoles e indios. Un grupo de influyentes vecinos criollos y peninsulares de ese pueblo, incluido el antiguo teniente de subdelegado, encabezó el movimiento contra el cura, aunque otros vecinos de la cabecera atestiguaron en su favor. Los jefes indios de la cabecera asimismo lo apoyaron, aunque aquellos que representaron al barrio de Santiago y a

los dos pueblos le fueron contrarios, acaso porque apenas los visitaba, si no era para cobrarles los derechos. Sin embargo estas divisiones no fueron ni absolutas ni inmutables. Después de 1802 algunos de los amigos más influyentes pidieron que fuera devuelto a la parroquia. En Yautepec como en otras partes de Morelos, los líderes de los pueblos vecinos en el interior y a veces más allá de la parroquia hicieron ocasionalmente causa común contra el cura y otros funcionarios distritales.¹⁰³

La región y su epónimo, 1812

Yautepec fue un fuerte remolino local de las contracorrientes en juego cuando José María Morelos hizo brevemente de la región que lleva su nombre el centro de la insurgencia. Sería erróneo sugerir que Morelos encontró pocos reclutas en la región, pero sería igualmente erróneo decir que halló un amplio apoyo local sustentado en las agudas divisiones entre, digamos, los vecinos indios y los hacendados españoles o criollos.¹⁰⁴ Morelos llegó en diciembre de 1811 como con unos 5,000 seguidores,¹⁰⁵ muchos de ellos de haciendas y ranchos de las tierras bajas de los modernos Guerrero y Michoacán, hacia el sur y el poniente. Ocupó Cuautla a principios de febrero de 1812 y esperó ahí a las tropas realistas que le pusieron cerco. En el único enfrentamiento mayor, los insurgentes repelieron en Cuautla tres asaltos por parte de los realistas bajo Félix María Calleja el 19 de febrero. A esto siguió un sitio de más de dos meses. Con pérdidas considerables, Morelos logró romper las líneas realistas el 2 de mayo y se retiró con el resto de sus fuerzas a través de las tierras bajas de Puebla hacia Tehuacán.¹⁰⁶

De acuerdo con el testimonio del propio Morelos, 1,000 hombres cerca de Cuautla y 250 de Yautepec se sumaron a la defensa de aquella localidad. Así, Yautepec, célebre como centro de disturbios desde los años de 1760, sí logró proporcionar algún apoyo a José María Morelos.¹⁰⁷ Sin embargo, ese sostén no estuvo específicamente fincado en una tradición milenarista ni particularmente indígena; por otra parte, distó

de ser unánime. A diferencia del nombre de Jacinto Canek en Yucatán, el de Antonio Pérez no parece haber constituido un hilo aglutinante en torno a Yautepec. Además, la mayoría de los insurgentes estuvo constituida por vecinos de los latifundios o de los pueblos, y no por indios de aldeas dispersas por el distrito. (Los partidarios de Cuautla incluyeron asimismo a vecinos de las haciendas y al menos a un hacendado.) Finalmente, aun cuando el gobernador de Yautepec se sumó a Morelos, el cura y uno de los barrios indios de Yautepec, Santiago (opuesto al padre Agüero en la década de 1790), respaldaron a los realistas en 1812. Por otra parte, al menos 160 realistas de caballería extraídos de ranchos de la región y dirigidos por un hacendado local compensaron con mucho a los vecinos de latifundios que se sumaron a la insurgencia. Aun cuando el extremo occidental del distrito de Cuernavaca había sido el escenario de mucha agitación política en que se vieron implicados curas párrocos hacendados, subdelegados e indios a fines del siglo XVIII, los habitantes no parecen haberse alineado con ninguno de los bandos.

El hecho de que Morelos haya sido un sacerdote no parece haberle proporcionado mucha ayuda. Él mismo no atribuyó a su profesión ni a su conspicuo despliegue de la virgen de Guadalupe y sus colores el poco apoyo recibido, aun cuando los altares de Nuestra Señora de Guadalupe se hicieron populares en la región a lo largo del siglo XVIII.¹⁰⁸ Los curas inconformes —y de ellos debió haber muchos— no se le agregaron en buen número. De los 50 o más párrocos en los distritos de Cuernavaca y Cuautla, sólo de tres se sabe con seguridad que se sumaron a las fuerzas de Morelos (otros dos clérigos en su bando pudieron o no haber sido curas párrocos).¹⁰⁹ El más notable desertor sumado a la insurgencia fue Mariano Matamoros, sacerdote de Jantetelco en las tierras bajas del sureste; un inquieto clérigo desde el punto de vista intelectual, hombre incansable, extrovertido y devoto de Nuestra Señora de Guadalupe, quien había sido reprendido en sus previos destinos en las muy remotas parroquias de Escanela y Misión de Bucareli (Querétaro) a causa de sus largas ausen-

cias en la ciudad de México, en la que crió a un hijo. Matamoros efectuó un temprano acercamiento a Hidalgo en 1810, aunque no lo secundó, al parecer a causa de escrúpulos religiosos. Al vacilar de nuevo a fines de 1811, por fin se sumó a los insurgentes enviados a arrestarle en Jantetelco el día de Nuestra Señora de Guadalupe y llegó a ser el comandante militar en quien Morelos depositó toda su confianza.¹¹⁰ Llevó consigo al menos 47 partidarios, incluido su vicario y el maestro de escuela local.¹¹¹

Los curas párrocos rara vez intervinieron en el conflicto por la independencia en el actual Morelos en uno u otro bando. Ciertamente, y dada la fama de anticlericalismo en la región, fue poco probable que llevaran consigo a muchos de sus feligreses. Matamoros fue una excepción, acaso porque Jantetelco fue una de las pocas parroquias más o menos unidas a su cura; una parroquia en la que, mucho antes de la gestión de Matamoros, no llegaron a los tribunales pleitos enconados con el cura por punto de su conducta personal ni de su papel en la vida pública. La mayoría de las parroquias del moderno Morelos no fue pacífica. Sin embargo, una historia de resistencia al cura no predispuso a los vecinos a tomar las armas de la revolución contra el estado colonial. De acuerdo con un testimonio poco anterior a su ejecución en 1814, Matamoros indicó que el apoyo rural a la insurgencia en el México central había sido muy débil comparado con el de las ciudades de México y Puebla. En cambio, en el campo, dijo, la gente de la mayoría de los pueblos pensó antes en su propia sobrevivencia y trató de guardar buenas relaciones tanto con los insurgentes como con los realistas.¹¹²

El Morelos de fines de la colonia fue una región de hondos conflictos y de "consumada resistencia", según advirtió un decepcionado cura en 1763. Las acciones colectivas pudieron ser ahí muy difundidas y vehementes, en contraste con la violencia colectiva en la mayor parte del centro de México y de Oaxaca, donde estuvo en gran medida confinada a pueblos en particular y a pequeñas unidades territoriales. Aun así, en 1812 se dio solamente un apoyo limitado en la región en favor de José María

Morelos y de su conmovedor mensaje de revolución política, unidad religiosa y mayor igualdad social.

¿Por qué no se prestó la zona de Morelos a una amplia insurrección política en 1810? El poder represivo del estado colonial, enfatizado por De la Peña y por Gruzinski, es una razón; también lo es la simbiosis económica de Tutino entre las haciendas y los pueblos. Sin embargo, estas explicaciones soslayan la combinación de las agudas divisiones dentro de las comunidades, los arraigos locales y el anticlericalismo que aparecieron a lo largo y ancho de la zona.

El Estado colonial sí contó con el poder permanente de una hegemonía tradicional, aunque contó asimismo con debilidades, especialmente la cada vez menor influencia política, moral y espiritual de los sacerdotes en esa región aun antes de 1750, y las agudas divisiones entre los curas y los alcaldes mayores y subdelegados. Hubo ciertamente algunos clérigos intransigentes que se impusieron en asuntos políticos y espirituales: Ayuso Peña en Zacualpan de las Amilpas en 1763, Balderas en Huautla en 1794 y Francisco Vásquez del Campo en Tlaltizapán en 1800. Domingo José de la Mota, el sacerdote que persiguió a Antonio Pérez, pareciera el ejemplo perfecto de un agente regalista decidido a imponer una práctica más austera. Sin embargo, resulta demasiado perfecto. No sé de ningún otro cura de fines de la colonia en esa parte del virreinato que fuera transferido una y otra vez a otra parroquia a causa de las amenazas de muerte suscitadas por su celo. Dichos traslados asimismo hacen de él una extraña opción como para representar la rigidez del estado colonial, según parece sugerir Gruzinski, en vista de que el arzobispo y el virrey no optaron por resolver los conflictos de De la Mota mediante un respaldo de fuerza. El énfasis en el poder y en la rigidez del estado colonial también pasa por alto la manera en que los conflictos intraétnicos y las alianzas entre clases pudieron a la vez alimentar el conflicto político y retrasar la insurrección de las masas.¹¹³

Las simbiosis económicas entre los pueblos de indios y las haciendas dividieron a las comunidades e impidieron una insurrección popular

en 1812. Sin embargo, la región de Morelos fue casi tan precozmente protomexicana como el Bajío, donde la insurgencia empezó y continuó. Ambas zonas eran centros de rápida expansión de la agricultura comercial con muchos migrantes recientes indígenas y no indígenas; ambas experimentaron nuevas y poderosas presiones sobre tierras, aguas y trabajo; ambas mostraron densas redes de relaciones políticas, económicas y sociales con hilos prolongados que atravesaron a la vez muchos lugares y niveles; y ambas movieron a los funcionarios coloniales a escribir sombríos informes relativos a la zozobra política y al desorden generalizado en los años anteriores a 1810.

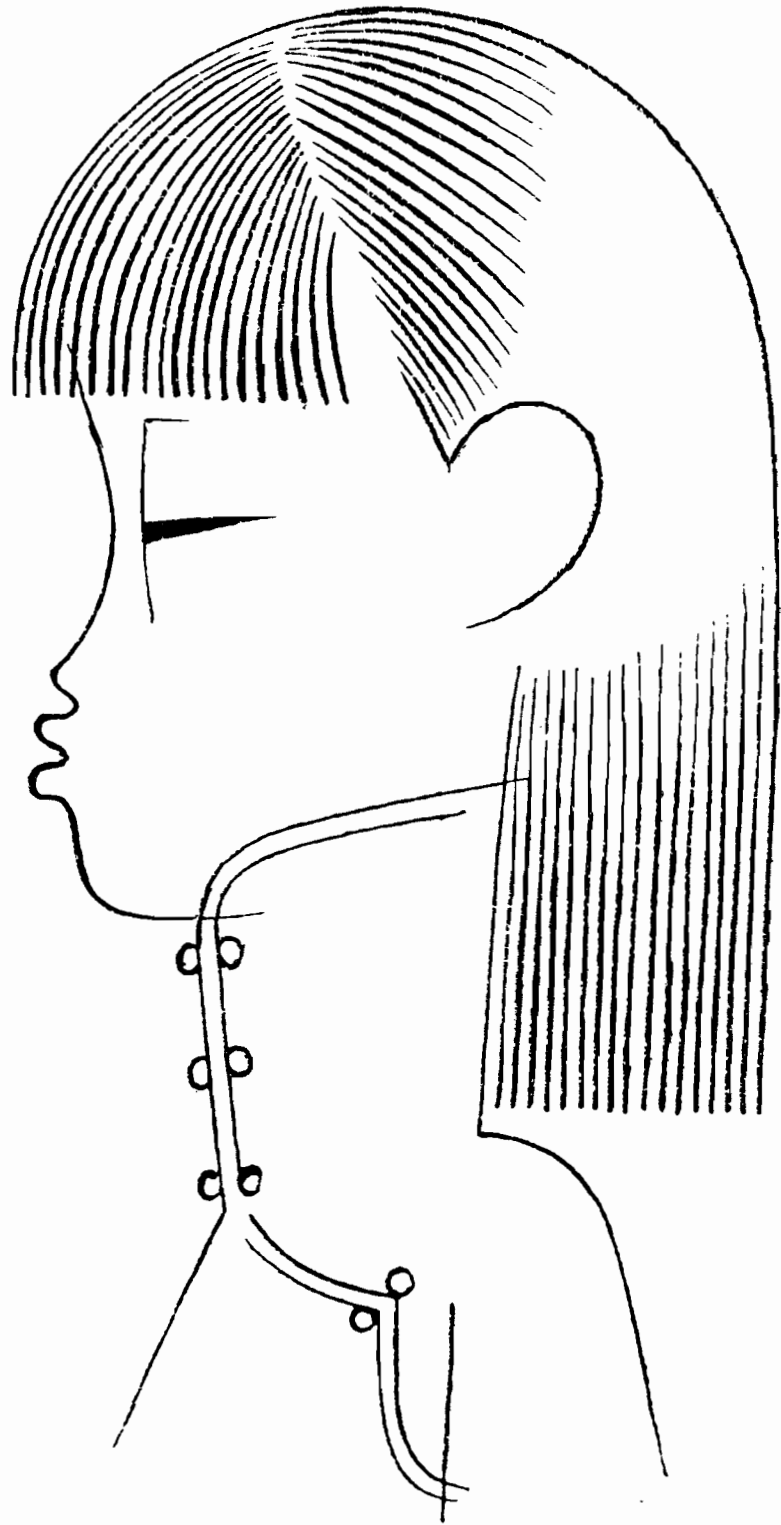
Si este estudio tiene algo que decir con relación a por qué la insurgencia se arraigó en el Bajío más que en el moderno Morelos, dos diferencias entre esas regiones parecen haber sido especialmente importantes. En primer lugar, aun con los grandes cambios económicos y sociales del siglo XVIII, la gente del campo en los distritos de Cuernavaca y Cuautla permaneció más arraigada a los pueblos y haciendas y más apegada a los intereses locales y a las luchas de facciones, según pudo observar Mariano Matamoros para el México central en general. Buena parte de la densa población del Bajío se hallaba menos arraigada en ese sentido para 1810, más dispersa entre ranchos y rancherías, más móvil y algo menos sujeta al sistema colonial de administración y justicia. Tal y como apuntó el subdelegado de Dolores (Guanajuato) en 1805:

La mayor parte de esta dilatada comprehensión se halla bien poblada; y en toda ella no hai más juez a quien preste su obediencia el crecido número de habitantes que el subdelegado de esta Congregación. Esta falta de sujeción inmediata da lugar a algunos desórdenes, y particularmente en las bodas o funciones que se celebran entre la Gente de estos Ranchos, pues en ellas se advierten pleitos, embriaguezes, juegos prohibidos y otros delitos, que a pesar de la exactitud con que se castigan quando llegan a noticia de este Juzgado, no se pueden evitar. Es de temer que

en lo sucesivo crezca este desorden con latrocinios y muertes, como se ha comenzado ya a experimentar, a causa de la renuncia del empleo de Teniente Provincial de la Acordada que hizo don Manuel Vizente de Salas, pues este freno contenía mucho a los ladrones en estos territorios.¹¹⁴

Segunda diferencia. En el Bajío el liderazgo clerical y la piedad popular promovieron lealtades sociales, desde los medieros mestizos y mulatos, los trabajadores de minas y los artesanos, hasta los indios de los pueblos y los indios migrantes, pasando por los rancheros criollos, los administradores de haciendas y los milicianos. En Morelos la autoridad de los curas fue menos significativa para las redes de asociación y de confianza. Aunque los campesinos, los latifundistas y la gente de los pueblos todavía se consideraban a sí mismos como cristianos, era poco probable que acudieran al sacerdote en busca de un liderazgo político y moral, especialmente si éste estaba implicado en la competencia local por la tierra, el agua, la mano de obra y el dinero. Un clérigo de tambaleantes antecedentes que intentara asumir el liderazgo probablemente habría hallado igual número de feligreses en su contra que en su favor. Matamoros llevó consigo algunos feligreses en 1812, pero ni él ni Morelos pudieron reclutar el tipo de partidarios en esa región que este último llevó en pos de sí desde Michoacán y Guerrero y que Hidalgo movilizó en el Bajío y en Jalisco.

El área del actual Morelos se ubica cerca de uno de los extremos de la experiencia sacerdote-feligres del siglo XVIII en la Nueva España. La mayoría de los curas párrocos que ahí sirvieron habría estado de acuerdo con Antonio Arpide, el doctrinero franciscano de Xiuctepec en 1753, en el sentido de que su rebaño lo resistía y lo desacreditaba en cada momento. Aquellos que no tuvieran un litigio pendiente contra aquél "o no tienen tierras que empeñar [...] o porque siendo cortos sus pueblos no pueden sacar el dinero suficiente para pelear".¹¹⁵ Tal anticlericalismo no significó anticatolicismo; tampoco implicó el que los clérigos no fuesen ya requeridos. Incluso se proporcionó un sustento



decoroso a los curas y vicarios en los distritos de Cuernavaca y de Cuautla, si bien con frecuencia de mala gana y con retraso, y cientos o miles de personas aún acudían al arzobispo para que los confirmara a lo largo del trayecto de sus visitas pastorales a la zona. En este sentido, los feligreses del Morelos rural se asemejaron más a los católicos europeos del siglo XIX descritos por Hugh McLeod: “muchos católicos violentamente anticlericales y que nunca asistieron a misa siguieron acudiendo a los santos en momentos de necesidad y atribuyen el poder sobrenatural a los sacramentos de la Iglesia, a los días santos, a los edificios y hasta a los sacerdotes”.¹¹⁶

Sin embargo, el catolicismo llegó a ser una idea unificadora menos poderosa en el moderno

Morelos que en otras partes del centro y occidente de México en el siglo XVIII. Los curas párrocos se hallaron, como en otras partes, en el punto medio, aunque no tanto en su papel habitual del mediador que integraba mundos, concertaba el equilibrio y reconciliaba las diferencias en asuntos espirituales y temporales. La mayoría se halló inserta entre los feligreses y los funcionarios regalistas contenciosos, sigilosos o indiferentes, y sin la posibilidad de optar simplemente por unos u otros. Poco sorprende que algunos de ellos se avinieran a la visión ilustrada de los últimos borbonos en cuanto a la bondad indígena, a una cristiandad amable libre de temor y de disciplina, y a los curas párrocos como especialistas espirituales y patrocinadores de obras piadosas.

Notas

Este trabajo es uno de los anexos de la más reciente obra del autor, *Magistrates of the Secured, Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996. Agradecemos muy atentamente a El Colegio de Michoacán que nos permita publicarlo por anticipado. La traducción es de Oscar Mazín y Paul Kersey, quienes preparan la edición de la obra en castellano, de próxima aparición bajo los auspicios del mismo Colegio de Michoacán y del Comité Mexicano de Ciencias Históricas.

¹ John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, 1969. [*Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1994].

² Un ejemplo de los artesanos en los pueblos de Morelos se localiza en AGN, Crim. 159, ff. 44-57, en que los principales y testigos en un caso de asesinato de Tlayacapan en 1810 hablaron de sí como sastres, cereros, arrieros y otras ocupaciones no agrícolas. En cuanto a la vagancia y la migración a la vuelta del siglo, véase AGN, CRS 177, exp. 10.

³ La proporción de Morelos se apoya en los padrones de 1759-1760 de Jonacatepec, Yautepec, Jantetelco, Cuautla, Tlaltizapán, Tlaquiltenango, Xaltengoy Zacualpan, AHM L10A/8. La cifra para Toluca se apoya en los detallados informes de 1775 de las parroquias de Capuluac, Tescaliacac, Jalatlaco, Tianguistengo, Malinalco, Tenancingo, Tecualoya, Tenango de Valle, Calimaya, Metepec, Zinacantepec, Almoloya, Ozolotepec, Temoaya, Jiquipilco, Ixtlahuaca, Xocotitlán, San Felipe el Grande, Atlacomulco, Temascalcingo, Amealco, Acambay y Xilotepec, AHM L10B/12. Fue más probable que a la gente de razón de las cabeceras de Morelos se le clasificara como mulatos, y no así a la de la región de Toluca.

⁴ A juzgar por los informes de las rentas anuales de los curas, las parroquias administradas por esos cuatro pueblos se hallaron entre las 19 más ricas en la arquidiócesis. Véase el apéndice A.

⁵ Para una discusión de los pueblos de indios “centrifugos” cercanos a Guadalajara, véase William B. Taylor, “Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence”, en Richard L. Garner y William B. Taylor (eds.), *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, State College, Pa., 1985.

⁶ Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales a América [1786-1789]*, 4 vols., Madrid, 1967.

⁷ Para el reclutamiento de mano de obra en Taxco y sus resultados en Tepoztlán, véase Robert Haskett, “Our Suffering with the Taxco Tribute: Involuntary Mine Labor and Indigenous Society in Central New Spain”, *Hispanic American Historical Review*, 71, 1991.

⁸ Warman, *Y venimos a contradecir: Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, Ediciones de La Casa Chata, 1978. [*We Come to Object: The Peasants of Morelos and the National State*. Tr. Stephen K. Ault, Baltimore, 1980.]

⁹ Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas: Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, 1980.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton, Nueva Jersey, 1986. [*De la insurgencia a la revolución en México: Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Era, 1990.]

¹² Cheryl E. Martin, *Rural Society in Colonial Morelos*, Albuquerque, Nuevo México, 1985.

¹³ *Ibid.*, p. 178.

¹⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵ Robert Haskett, *Indigenous Rulers: An Ethno-history of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, Nuevo México, 1991, p. 196. Haskett considera asimismo los conceptos prehispánicos, la vigorosa defensa de los indios de sus tierras y la tradición náhuatl escrita en los pueblos del distrito de Cuernavaca en "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca: Persistence, Adaptation, and Change", *Hispanic American Historical Review*, 67, 1987, pp. 203-231; e "Indian Community Land and Municipal Income in Colonial Cuernavaca: An Investigation Through Nahuatl Documents", ponencia presentada en el congreso anual de The American Historical Association, diciembre de 1987.

¹⁶ *Idem.*, p. 14. La siguiente cita procede de la p. 85.

¹⁷ El serio intento del arzobispo Rubio y Salinas de purificar las prácticas religiosas y la conducta moral en el nivel local es el principal ejemplo. Durante su visita pastoral de 1759-1760 el prelado fue más allá de exhortar a los feligreses a renunciar a sus prácticas supersticiosas, a su embriaguez y a sus escandalosas danzas de las cuales había tenido noticia. Suspendió la licencia para decir misa en Apitzaco (barrio de Yautepec) a causa de la indecencia de su capilla; amenazó con cerrar las iglesias de todos los pueblos de visita de Tlaltizapán a menos de que fuesen puestos en buen orden de inmediato; ordenó que se removiera un Cristo "vestido de manera ridícula" de la iglesia parroquial en Tlaquiltenango a menos de que fuera arreglado, y amenazó con suspender todas las procesiones y ceremonias de los pueblos al aire libre y en las colinas a menos de que se obtuviera la licencia formal del cura. AHM L10A/8, ff. 42, 47, 49, 152v, 158v, 163r.

¹⁸ Entre las parroquias secularizadas de 1750 a 1777 están Atlatlaucan, Jantetelco, Xiuctepe, Jonacatepec, Mazatepec, Oaxtepec, Tepoztlán, Tlaltizapán, Tlaquiltenango, Totolapa, Xochitepec, Yautepec y Yecapixtla (todas en Cuernavaca); y Jumiltepec, Hueyapan y Ocuituco (en Cuautla). Las doce parroquias de Chalco eran Amecameca, Coatepec Chalco, Cuautzingo, Ecacingo, Ixtapaluca, Xuchitepec, Mixquic, Temamatla, Tenango Popula, Tláhuac, Tlalmanalco y Tlayacapan. Sin duda la cifra de 70 parroquias secularizadas en la arquidiócesis en ese periodo (apoyada en Fortino Vera, *Erecciones parroquiales de México y Puebla*, Amecameca, Estado de México, 1889; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Eng., 1972, y en dispersos testimonios de archivo) se incrementará seguramente con investigación adicional.

¹⁹ Tulane, VEMC, exp. 12. Según se dijo, a principios de los años de 1750 los nuevos curas seculares de Atlatlaucan, Tetela y Ocuituco no hablaban bien náhuatl y se valían de traductores en el confesionario. En esa época no emplearon vicarios. Según se dijo, el cura de Atlatlaucan empleó a franciscanos para aquellos trabajos parroquiales que requerían de la lengua nativa.

²⁰ Se dijo que los indios del distrito de Tlaquiltenango,

por ejemplo, hablaban castellano, AGN, CRS 72, exp. 10, 1789. No he reunido suficiente evidencia como para construir una geografía de las lenguas española y náhuatl para esa área en el periodo colonial tardío. Al parecer, la mayoría de los indios del distrito suroeste de Mazatepec hablaba únicamente náhuatl, y lo mismo fue cierto para los distritos vecinos de Tetelapa y Xoxocotla (el vicario Luis Venegas, quien hablaba náhuatl, dijo que la gente de sus pueblos eran "indios cerrados" y que precisaban de un sacerdote que hablara su idioma); CRS 197, exp. 14, 1802; AGN, Bienes 172, exp. 51, 1805. Según el visitador pastoral en 1779 los indígenas de Jonacatepec, Huautla y Oapan y de las parroquias de tierra fría de Tlalnepantla y Yecapixtla sabían poco castellano, aunque se identificó a los líderes indios de Totolapa que atestiguaran en un pleito de 1742 como bien versados en ese idioma (el antiguo alcalde y el fiscal fueron descritos, ambos, como "ladino en la lengua castellana que habla y entiende con toda perfección", y el alcalde ordinario en funciones de San Guillermo y el sacristán mayor de Totolapa fueron llamados "sumamente ladinos"). AHM, L10B/21, ff. 105v, 256-277; Texas, *Colección Borden-Clarke*, núm. 17. Los testimonios de la visita pastoral de 1779 en adelante mencionan que se hablaba ambos, mexicano y español, en las parroquias de tierra caliente. Según Haskett, *Indigenous Rulers...*, p. 144, "la mayoría del grupo gobernante de la jurisdicción [de Cuernavaca] no podía hablar español ni siquiera a fines del siglo XVIII". Su evidencia del siglo XVIII cubre el periodo de 1700 a 1769.

²¹ Bolde se apoyó especialmente en una detallada queja del gobernador indio y de doce testigos indígenas de Atlatlaucan, BN, AF 107, exp. 1470, ff. 20-49; Tulane, VEMC 16, exp. 12. La apasionada representación hecha por el ayuntamiento de la ciudad de México contra la secularización en 1753 se refiere asimismo a esa zona para sus ejemplos específicos, BN, AF 128, exp. 1651. Aun en esa área hubo quejas de parte de la feligresía contra el doctrinero poco antes de la secularización. Para las acusaciones en contra del doctrinero agustino de Totolapa por los oficiales indígenas de Nepopocalco en 1742-1743, véase Texas, *Colección Borden-Clarke*, núm. 17. Acaso este doctrinero no pudo haber evitado los cargos de abuso físico y derechos injustificados de manera alguna. La raíz de esas acusaciones y de las contracusaciones del doctrinero parece haber sido una enconada rivalidad entre la cabecera de Totolapa y el pueblo sujeto de Nepopocalco.

²² AGN, CRS 68, exps. 4-5. Los peticionarios, al parecer, resintieron más el vacío de sus bolsillos que la inseguridad de sus almas. Su queja específica cuando pidieron el retorno de los regulares fue que no tenían que pagar la misa y la confesión cuando había frailes a cargo. El bachiller Francisco Benites de Ariza afirmó en su currículum de 1760 que los feligreses de Ecacingo les habían hecho la vida tan pesada a sus curas párrocos que su ministerio ahí de 21 meses era un récord, incluso para los frailes. JCB.

²³ AGN, CRS 84, exp. 3. Algunos licenciados y doctores desempeñados en el ministerio parroquial en Morelos, evidentemente aspiraron desde un principio a una posición en el cabildo catedral. José Joaquín de Unzueta, quien había servido 16 años como cura de Atenango del Río, Xuchitepec y Jonacatepec, dejó en claro sus ambiciones en un expediente preparado para el arzobispo en 1793. Habló de los libros que había comprado y de las lecturas que había hecho más que de su trabajo como pastor. CRS 149, exp. 4. Unzueta, de hecho, ganó una media ración, aunque en Guadalajara y no en México. AGI, Guad. 533; AJANG, Criminal, legajo marcado "1820-1821, leg. 61" (inventario del patrimonio de Unzueta en el momento de su muerte en 1821).

²⁴ Se tuvo que mandar milicias a Ameca, por ejemplo, durante la secularización de la parroquia en 1799. Brambila, p. 122.

²⁵ BMM 135, ff. 197-224. El inspector recomendó que el fraile fuese enviado a otro convento. Para quejas en contra de los regulares en Tepoztlán, véase Haskett, *op. cit.*, pp. 43-44.

²⁶ AGN, DP 1, exp. 1. Los trece pueblos fueron: San Felipe Agueguetzingo y Santiago Xoxotlán, San Juan Evangelista Xochitepec, San Sebastián Cuentepec, San Francisco Agueguetzingo, Santa María Concepción, Alpoyecan; San Andrés Ascaticpac, San Agustín Tetlama, San Lucas Mazatepec, San Francisco Tetecala, San Gaspar Cohuatlán, San Miguel Huixitlán (Huajintlán), San Juan Cuahuatetelco y Santo Tomás Miacatlán.

²⁷ AGN, CRS 72, exp. 3.

²⁸ AGN, Civil 2121, exp. 10, 1736. Para un caso semejante que implicó a los agustinos de Xumiltepec con el pueblo de Huecahuasco (cercano a Ocuituco) en 1740, véase AGN, Crim. 174, ff. 157-239.

²⁹ AGN, DP 1, exp. 5.

³⁰ BMM 135, exp. 17; BN, AF, caja 112, exp. 1530. En otro tipo de disputa presecularizadora, un grupo de rancheros mulatos y criollos que vivía cerca de Santo Domingo Hueyapan se quejó en 1735 de que el doctrinero dominico era ahí un tirano que obligó a la hija de un feligrés a tener relaciones sexuales, que interfería en los asuntos privados de otros y que difundía chismes maliciosos. El cura contestó que los quejosos eran sus enemigos, que daban refugio a otros que lo desobedecían y que desdeñaban su deber cristiano de asistir a misa. En testimonio secreto, varios líderes indígenas y criollos de Hueyapan dijeron no tener queja alguna del cura, que cumplía con sus obligaciones y que el pleito se daba entre él y un grupo de no indios encabezado por Miguel de Arisa. Se había registrado la queja, notó el inspector, después de que el cura ejecutara una orden de excomunión preliminar contra el grupo por no asistir a misa. Rosenbach 462/25, p. 4, los habitantes de Hueyapan contra fray Manuel Maldonado. Para más información de los pleitos de Hueyapan con sus curas párrocos, véanse AGN, CRS 72, exp. 7, 1777; y AGN, Hist. 319, exp. 24, 1782.

³¹ AGN, CRS 84, exp. 3. En su ensayo "Secularization,

Clerical Finance and Parish Life in Late Colonial Mexico: The Case of Morelos" (manuscrito presentado en la Convención de la Southern Historical Association, Memphis, Tennessee, 1982), Cheryl Martin relaciona la secularización y los pleitos por derechos. En otro ejemplo, el cura de Zacualpan (distrito de Cuautla), Juan de Ayuso Peña, informó al arzobispo en 1763 que sus predecesores agustinos no le habían dejado indicación alguna en cuanto a los derechos que normalmente cobraban por los ministerios eclesiásticos. Como resultado de esa confusión; sus feligreses indígenas no pagaban ni siquiera lo que el antiguo arancel prescribía, y habían renovado un viejo pleito por derechos que precedía con mucho a la secularización. Tras agotar los remedios extrajudiciales, ahora registró una queja formal ante el tribunal eclesiástico. CRS 156, exp. 9. Un problema semejante enfrentó Thadeo Antonio de Acosta en la antigua doctrina agustiniana de Ocuituco en 1761. La lacónica orden de la Audiencia del 27 de febrero de 1760 en el sentido de que los indios siguieran el arancel vigente y respetaran al cura tuvo poco efecto. En la antigua doctrina dominica de Santo Domingo Hueyapan, el nuevo cura en 1760, bachiller Juan López de Arteaga, pidió el arancel porque sus feligreses indígenas se rehusaron a pagarle lo que antes pagaban a los frailes. CRS 156, exp. 8; AGN, DP 2, exp. 5. Véase también CRS 156, exp. 6, para Atlatlaucan, donde el cura logró persuadir a los líderes del pueblo de que el arancel les favorecía también. Lo solicitaron en 1761 y esto, al parecer, resolvió la disputa a la satisfacción de todos.

³² Para ejemplos de casos que giraron en turno específicamente a las exigencias de servicios personales, véanse AGN, CRS 136, exp. 2, 1776-1781, Tlaltizapán; y Tulane, VEMC 53, exp. 6, 1791, Tepoztlán.

³³ AGN, CRS 72, exp. 10, AGN, DP 3, exp. 1.

³⁴ AGN, DP 3, exp. 3. Sin embargo, aparentemente algunos de los feligreses de Tlaltizapán habían optado por el arancel antes de la llegada de Vásquez del Campo. En 1778 sus líderes apelaron ante el visitador pastoral por una reducción de los derechos. Éste la negó y les ordenó pagar los cobros completos enumerados en el arancel, no enterrar a sus propios muertos y no celebrar procesiones sin permiso del cura. AHM, L10B/20, ff. 212-213, Cuanacalcingo.

³⁵ Una brillante excepción, si es que su versión es creíble, fue Diego de Almonacid y Salazar, cura interino de Xumiltepec en 1751 y vicario de Huitzilac de 1756 hasta, por lo menos, 1760, cuando redactó su relación de méritos para los concursos de 1762-1763. En Huitzilac había organizado y ayudado a pagar un pozo público que hacía mucha falta, un púlpito, un confesionario y la terminación de un colateral dedicado a san Bartolomé. A pesar de haberse fracturado terriblemente su brazo derecho en una caída de su caballo mientras volvía del pueblo de visita de Coaxumulco, celebró misa el mismo día en la cabecera. Según él, al entregar la parroquia de Xumiltepec a su titular en 1752, los feligreses "lloraron inconsolablemente por su salida". JCB.

³⁶ AGN, CRS 156, exp. 9, ff. 366. La visión de este cura de sus feligreses fue compartida por su homólogo en el distrito de Mazatepec y Xochitepec en 1760. Caracterizó a los indios de San Miguel Huajintlán como “tan alzados y cabilosos”. JCB, currículum de Joseph Lucas de Santibáñez. Se refería a un despecho que esa comunidad mostró así más temprano como más tarde. En la década de 1730 el alcalde mayor había presentado un pleito contra los indios de Huajintlán por faltas de respeto al juez y por insubordinación en cuanto a los derechos de pesca en el río Amacusac; además, en 1780 el visitador pastoral los halló aún en malos términos con su cura, ya que se negaron a seguir el arancel o a mantener una escuela primaria. AGN, Crim. 204, exp. 12, 1734; AHM, L10B/21, f. 84.

³⁷ El cura pidió la detención de los cuatro hombres que consideraba los líderes de las acciones colectivas. Solicitó asimismo que el mercado que se hacía cada cinco días en Temoac fuera trasladado a la cabecera de Zacualpan. La sentencia de la Audiencia el 27 de septiembre de 1764 urgió la publicación del arancel entonces vigente y procedimientos judiciales en contra de los líderes acusados.

La afición por las corridas de toros en los pueblos de Morelos, inclinada en favor de los toros, expresó ese mismo localismo contencioso que aparece en la evidencia de fines de la colonia; fue asimismo documentada a fines de los años de 1930 por Nathaniel Wolff en un artículo en el periódico referido a los aprendices de matadores de la ciudad de México. Llegó la noticia del “pueblito de Vista Hermosa, Morelos” de que habría toros de lidia en la fiesta de la comunidad del 21 de marzo:

Tenían unos veinte toros de lidia, la mayoría de los cuales se habían presentado ya en estas fiestas. Son de dueños particulares y no pueden ser matados. Esto quiere decir que son “educados” y capaces de distinguir entre el hombre y capote o muleta. Siempre se dirigen al hombre. El principal toro era un monstruo de siete años de edad. Era más grande que cualquier toro que jamás se había visto en el toreo. Era el orgullo de la aldea porque ya había matado a más de una docena de personas. Su nombre era Ojos Negros. Los muchachos no tenían más opción.

Cuando Ojos Negros irrumpió en el ruedo lo primero que hizo fue arrancarle la mejilla a una mujer que se había acercado demasiado a los intersticios de la barrera. Entonces entró Mario y se resbaló. Fue echado fuera del ruedo por el toro y su muslo derecho quedó abierto hasta verse lo blanco del hueso. Un rancharo, deseoso de mostrar que era mejor que los toreros del pueblo, saltó frente al toro. Éste le embistió el estómago y murió casi de inmediato.

En ese momento uno de los amigos de Mario tomó una espada y atravesó fatalmente a Ojos Negros. Esto irritó al público. Querían encarcelar a los “asesinos” del orgullo popular e impedir que escaparan. Les negaron un caballo para llevar al muchacho

herido a la carretera. (Citado en Betty Kirk, *Covering the Mexican Front*, Norman, Okla, 1942, pp. 25-26.)

³⁸ BEJ, Papeles de Derecho, 4: 165-176, 16 de octubre de 1778, informe del comandante gobernador de Guadalajara: “estos [gente de razón] gustan de juegos y toros y aquéllos [indios] de danzas y bebidas”.

³⁹ Nicolás Rangel, *Historia del toreo en México, época colonial, 1529-1821*, 1924, p. 142.

⁴⁰ AGN, CRS 156, exp. 9.

⁴¹ AGN, CRS 136, exp. 2, ff. 78-79. Cuanacalcingo se vio envuelto en pleitos por derechos desde 1775. CRS 68, exps. 4-5; AHM, L10B/20, ff. 212-213. Los feligreses de los alrededores del moderno Morelos hacia finales del periodo colonial fueron famosos por burlarse del sacerdote y hasta del culto. En 1802 tres indios de La Magdalena visitaron al cura de Chimalhuacán Atenco para pedirle que fuera a confesar a un enfermo de la comunidad. El cura observó que uno de los tres se cubría la cara como si tratara de aguantarse la risa. El ayudante del cura llegó a La Magdalena para encontrarse con que el sujeto no estaba gravemente enfermo, sino sólo ebrio. Al preguntarle qué le afligía, respondió que su corazón le dolía porque no se había celebrado misa en el pueblo. La reacción del cura fue escribir al arzobispo y lamentar que “los desórdenes en la parroquia aumentan día con día [...] sólo reina la disensión y la insolencia”. Dijo temer un levantamiento general y echó la culpa a la perniciosa influencia de los mulatos y lobos. AGN, Crim. 255, ff. 287-288.

⁴² AGN, DP 3, exp. 3, f. 47.

⁴³ AGN, Indios 13, exp. 224, 1641, Ozumba; Indios 13, exp. 325, 1641, Tlalmanalco; Indios 21, exp. 162, 1657, Tláhuac; Indios 24, exp. 352, 1670, distrito de Chalco (los gobernadores de las principales comunidades acordaron pagar 600 pesos al año al asentista por el privilegio de vender pulque).

⁴⁴ Dos años después de los motines de la ciudad de México, se ordenó al alcalde mayor de Cuernavaca poner en vigor las leyes del pulque e impedir que las mujeres indias de Santa María lo vendieran. AGN, Indios 32, exp. 184, 1694. La indagación preliminar en este caso subrayó los malos efectos de la bebida: que provocaba pereza, violencia, pleitos legales y otros ultrajes. Desde antiguo existió la inquietud de controlar el pulque adulterado y la embriaguez, pero estas indicaciones representaron un cambio en la actitud favorable del pulque de anteriores decretos reales. A principios del siglo XVIII los representantes de los pueblos de esa zona dijeron que lo elaboraban sólo “para beber entre sí”, y se quejaron de que el asentista del pulque intentaba cobrar los antiguos derechos como si ellos aún vendieran la bebida. AGN, Crim. 1, exp. 29, 1705, Chalco; AGN, Civil 2229, exp. 7, 1722, Xumiltepec; Civil 1508, exp. 8, 1738, San Sebastián Achichipico. Por la misma razón los pueblos en el distrito de Cuautla se resistieron a pagar los impuestos del pulque en la década de 1780. AGN, Pulques 2, f. 252.

⁴⁵ AGN, Pulques 2, f. 133.

⁴⁶ *Idem*. Según este informe, sólo Huitzilac siguió activo en la venta del pulque. La producción comercial continuó asimismo en las parroquias de tierra fría de Tepoztlán, Tlalnepantla y Atlatlaucan, AHM, L10B/21, ff. 110r, 119, 1779-1780; Haskett, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁷ Las leyes del siglo XVIII para la Nueva España en materia de bebidas alcohólicas se hallan reunidas en BN, Manuscritos, núms. 1358-1361; y AGN, Aguardiente de caña. Se otorgaron licencias selectivamente para el mezcal, especialmente en la primera década del siglo XVIII en el Bajío, donde no competía con el pulque. AGN, General de Parte 24, exps. 112, 179. Pero no así en Puebla, donde el asentista del pulque informó que sus rentas disminuían debido a la competencia de la producción local ilegal de bebidas destiladas, General de Parte 23, exp. 9, 1714. En Guatemala se permitió el chingurito desde al menos 1753 a 1766. Sin embargo, los decretos reales anteriores a 1767 prohibieron en general los destilados autóctonos como bebidas nocivas, y la competencia indeseable en lo que respecta al licor importado. Para más detalles, véase José Luis Hernández Palomo, *El aguardiente de caña en México (1724-1810)*, Sevilla, 1974, caps. 2-5.

⁴⁸ AGN, Crim. 29, exp. 6, f. 76r, 1796, Xochitepec (el abogado defensor dijo de los indios de la zona, “siempre que toman pulque acaban de embriagarse con aguardiente”); Crim. 203, ff. 404-487, 1816, Huitzilac (un indio que confesó haber matado a su esposa en la Candelaria dijo que pasó todo el día bebiendo pulque y aguardiente); Crim. 39, exp. 18, 1818, Cuernavaca (un asesino indio dijo haber recibido aguardiente tras trabajar todo el día en un proyecto de riego).

⁴⁹ BN, Manuscritos, núms. 1358-1361. Nueve años antes, en 1758, el protomedicato había declarado que el chingurito era más saludable que el brandy de uva. Los mismos expertos que favorecieron los aguardientes locales en 1767 consideraron que el pulque era insalubre, “una de las bebidas más nocivas que la malicia humana ha discurrido contra su propia salud”, *idem*, núm. 1358, exp. 11. En una época cuando se esperaba que los indios se asimilaran más plenamente a la sociedad colonial y adoptaran los hábitos civilizados de sus superiores, el pulque fue considerado como una “bebida de indios” que ponía a otras clases de personas que lo bebían al nivel de los indios (“se hacen indios”). Las pulquerías fueron tratadas en esos informes como la causa de decesos e irreligión indígenas.

⁵⁰ AGN, Civil 1798, exp. 5, el marqués de Branciforte, el 30 de enero de 1797, en que autoriza el perdón y la liberación de los que habían violado las antiguas leyes de prohibición.

⁵¹ Según el plan de 1797 de poner en vigor las nuevas leyes de impuestos sobre el alcohol en el distrito de Cuernavaca, el pulque procedía de los pueblos, campos y ranchos de los indios, el aguardiente de las barrancas y de los trapiches, grandes y pequeños alejados de la capital del distrito. AGN, Aguardiente de Caña 13, f. 23.

De hecho, las plantaciones azucareras acaso no produjeron la mayor parte del alcohol. Las autoridades de la real hacienda se inquietaron porque los dueños de las plantaciones en la zona de Izúcar vendían su jarabe a precios elevados en vez de aumentar la producción de aguardiente, y así evitar los impuestos, *idem*, último expediente, 12 de febrero de 1797.

⁵² Los observadores locales como Manuel Morales, cura de Mazatepec en 1802, quedaron impresionados por la bebida excesiva y desordenada: “No se ven en este país, señor, más que embriagueces, concubinatos, adulterios, estupro; padres de familia ofendidos por el urto que le han hecho de sus hijas, heridas, muertes, y otros males sin remedio alguno, aun el sueño no se puede tomar por la mucha algarabía nocturna.” AGN, CRS 177, exp. 10, ff. 448-449. Los pueblos de Morelos se merecieron una mención especial por parte de los visitadores pastorales a fines del periodo colonial por su embriaguez. AHM, L10A/8, f. 158r; L10B/10, f. 49 (en Yecapixtla el visitador escribió sobre “los vicios de embriaguez y luxuria que tanto dominan en estos pueblos”); L10B/21, f. 51r. Ejemplos de borracheras que terminaron en confrontaciones personales o violencia fatal: AGN, Indios 21, exp. 160, 1657, Cuernavaca; AGN, Crim. 159, ff. 44-57, 1810, Tlayacapan; Crim. 203, ff. 404-487, 1816, Huitzilac; Crim. 103, exp. 12, 1818, Jonacapa.

⁵³ AGN, Crim. 507, exp. 17.

⁵⁴ AGN, CRS 68, exp. 4, f. 438v.

⁵⁵ Agapito Mateo Minos, *Apuntaciones históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango, Estado de Morelos*, 1923, pp. 17-28.

⁵⁶ AHM L10A/8, f. 163r, 1759-1760; L10B/21, f. 110r, 1779-1780; Enrique D. Dussel (ed. y autor del vol. 1), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 9 vols. a la fecha, Salamanca, 1981, 5:146 (recorrido no autorizado del Cristo de Tlayacapan, 1751). Un cacique maestro de escuela en Tlaltizapán fue sorprendido en 1760 con 18 obras de “ritos diabólicos” escritas en náhuatl. Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1521-1800*, Stanford, California, 1989, p. 169. Los sacerdotes que manipulaban imágenes locales y otros instrumentos de la fe se metían en líos. En Atlautla, en la parroquia de Chimalhuacán, el cura suscitó un tumulto en 1799 cuando intentó vender un antiguo colateral y usar las ganancias para conseguir otro. AGN, Crim. 157, ff. 93-132.

⁵⁷ Agapito Mateo Minos, *op. cit.*, pp. 44-45, 64-66, contiene la solicitud de 1771 al cura de Xichiltepec de parte del fiscal de San Gerónimo Metl por su apoyo en la asignación del tributo y en contra de un terrateniente vecino español, así como la versión de 1884 de la reubicación del pueblo de Tehuistla al otro lado del río del Estudiante en el siglo XVIII luego de que un vicario se ahogó al intentar atravesar dicho río a nado.

⁵⁸ AGN, CRS 136, exp. 2, 29 de enero de 1782, Cuacalcingo; AGN, Inq. 1304, exp. 3 y 1334, exp. 3, f. 107r, 1796, Zacualpan (véase asimismo AGN, Acervo 49, caja 147, 26 de agosto de 1816, carta de Joseph

Manuel Sotomayor, por entonces en Jonacatepec); CRS 140, exp. 4, 1796, Yautepec (testimonio de don Andrés de San Julián y confesión del cura); CRS 177, exp. 10, ff. 442-446, 488-489, 1800, Mazatepec (el cura adujo que 716 individuos —aproximadamente igual número de hombres y de mujeres— más algunas familias y casi el pueblo entero de Coatetelco no habían cumplido con el precepto anual); AGN, Crim. 255, exp. 13, 1802, Chimalhuacán. Los amargos pleitos de fines del siglo XVIII con los curas en los distritos del moderno estado de Morelos por derechos eclesiásticos, primicias y servicios personales muestran una resistencia semejante al liderazgo del cura. Estas disputas y sentimientos no se dieron únicamente en Morelos, aunque su subyacente vehemencia parece inusitada. Ejemplos notables incluyen CRS 72, exp. 7, 1767, Hueyapan; CRS 68, exps. 4-5, y CRS 136, exp. 2, 1775-1782, Tlaltizapán; AGN, Civil 2292, exp. 3, 1796, Santa María de la Asunción Tetecala; y CRS 72, exp. 10, 1804, Tlaquilténango. Los curas de fines del periodo colonial en esta zona afirmaron asimismo estar luchando contra las “supersticiones”, especialmente en las décadas de 1750 y 1760. El antiguo cura de San Salvador Ocotepec dijo de su ministerio: “con crecido trabajo ha reducido a estos pobres a la Ley de Dios los que en estos altos vivían con toda libertad [...] los hallo muy colmados de abusos, arreglados a las costumbres supersticiosas de sus antepasados”, y Francisco Herrera Cervantes y Pozo dijo haber descubierto idolatría entre los indios de Chalco en 1760 y arreglado que los penitentes fueran tratados con clemencia. JCB, Currícula de Xuárez de Escobedo y de Cervantes y Pozo. El visitador pastoral a esa área en 1759-1760 se preocupó por las supersticiones y los ritos en las colinas de la parroquia de Tlaquilténango, y el visitador de 1767 presentó un sermón especial de 30 minutos contra la superstición en Yecapixtla. AHM, L10A/8, f. 163r; L10B/10, apartado 49. Los adivinos indígenas, castas y sus prácticas, consideradas como evidencia de brujería, fueron presentados a la atención de la Inquisición en el siglo XVII: por ejemplo, AGN, Inq. 303, ff. 78-80, 1624, Tlaquilténango (una anciana adivina y los indios ingirieron *ololiuhqui* —las semillas de campanilla— con el fin de tener visiones); y AGN, Inq. 435, ff. 12-13, 1656, Achichipico (una mestiza principal de Achichipico fue acusada de practicar brujería con *ololiuhqui*).

⁵⁹ AGN, CRS 68, exps. 4-5.

⁶⁰ AGN, CRS 136, exp. 2, ff. 166r-167r, 16 de julio de 1781.

⁶¹ AGN, CRS 68, exps. 4-5, f. 409.

⁶² Las mujeres indígenas estuvieron tan presentes como los hombres en algunas otras protestas públicas contra la autoridad colonial en Morelos al final del siglo XVIII. En Zacualpan de las Amilpas, donde los vecinos resistieron las exigencias del cura así como una orden de la audiencia en 1763 para que pagaran los derechos eclesiásticos acostumbrados, los testigos españoles hablaron de aquellos hombres y mujeres indígenas que aullaron y gritaron en protesta. Don Rafael Francisco Rodríguez

atestiguó que en el estruendoso desafío a la visita del alguacil mayor con el fin de ejecutar el decreto de la audiencia, “las mujeres indias son peores que los varones”, AGN, CRS 156, exp. 9, ff. 357v.

⁶³ AGN, Crim. 203, exp. 4. Diez años más tarde el sucesor de Gamboa se quejó de que el líder, José Tene-pantla, aún daba problemas a los curas párrocos y era protegido por el alcalde mayor (f. 180). He aquí la extensa lista de condiciones que los feligreses de Tepoztlán estuvieron de acuerdo en respetar en 1779; proporciona una versión más completa de sus “abusos y desobediencia”: debían pagar los derechos eclesiásticos oportunamente de acuerdo con el arreglo habitual; pagar al cura puntualmente el diezmo y las primicias; asistir a misa en los días prescritos y pasar lista; llamar oportunamente al cura para confesar a los enfermos y enterrar a los muertos; restablecer escuelas primarias en la cabecera y en los pueblos sujetos, y mandar a sus hijos a estas últimas y a las clases de catecismo; asistir y participar en la recitación del catecismo los domingos; y abstenerse de vender a sus hijos o de usarlos en garantía de préstamos, así como de obligar a los jóvenes a prestar servicios en la casa de sus futuros suegros. Los hombres y las mujeres no debían bañarse juntos en los temazcales; el gobernador debía ayudar al cura cuando se le pedía; y el gobernador, así como los otros oficiales de la comunidad, debían dejar en manos de los curas los bienes de las iglesias locales así como todos los asuntos estrictamente espirituales y eclesiásticos. Todos debían “vivir en paz y tranquilidad, obedecer y respetar a su cura como un padre espiritual, vivir y actuar de allí en adelante como cristianos que anhelan la salvación y trabajar para evitar la embriaguez así como otros pecados públicos”. AHM, L10B/21, ff. 50v-51r.

Como en otros lugares, los indios de Morelos expresaron su oposición a las autoridades coloniales mediante la resistencia pasiva y la fuga. La exhortación del visitador pastoral a los feligreses de Tlaltizapán en 1778 con el fin de que costearan la misa semanal de renovación y el suministro de hostias encontró un áspero silencio. AHM, L10B/20, f. 192r. En el pleito por servicios en Cuauacalcingo los indios se rehusaron a cumplir con la orden de la Audiencia, bajo el supuesto de que sólo sus autoridades elegidas podían autorizar el cumplimiento. Los oficiales se ausentaron convenientemente cada vez que aparecía el emisario del tribunal. La migración temporal o permanente era una amenaza así como una práctica establecida en algunas de esas disputas. AGN, Hist. 132, exp. 29, ff. 9-11, 1794, Cuernavaca; AGN, CRS 68, exp. 4, carta del cura Ortega del 15 de diciembre de 1780. La nueva migración representó una preocupación especialmente importante para las autoridades coloniales en el moderno Morelos hacia finales del periodo colonial, debido a lo que consideraban ya una vagancia muy extendida. Según la observación elíptica del teniente Matute durante un pleito con el cura de Mazatepec en 1800, “la residencia en muchas haciendas, ranchos y asentamientos es estacional, y la residencia de muchos de los

habitantes movible debido a su vicio de vagancia”, CRS 177, exp. 10, ff. 394-395.

⁶⁴ Por ejemplo, el cura de Tlaltizapán, en su pleito con los feligreses indios por servicios personales, urgió a la Audiencia a verificar su versión de la disputa al llamar a dar su testimonio a los administradores de la hacienda y a otros “vecinos de razón” de la parroquia, AGN, CRS 136, exp. 2, f. 206v.

⁶⁵ AGN, Acervo 49, caja 146, carta de Joseph Manuel Sotomayor del 26 de agosto de 1816.

⁶⁶ AGN, CRS 177, exp. 10, ff. 448-449. La tensión generada por las rivalidades entre los alcaldes mayores o subdelegados y los curas párrocos en el periodo colonial tardío se halla documentada desde el punto de vista de aquéllos por Hipólito Villarroel, cuyos fulminantes ataques contra los perezosos, corruptos, venales y obstruccionistas curas párrocos han sido ya discutidos con algún detalle. Las conclusiones generales de Villarroel fueron moldeadas sin lugar a dudas por su experiencia en el campo (respecto a lo cual, véase Borah, “Alguna luz”). Sin embargo, la versión parcial de Villarroel, compuesta a mediados de los años de 1780, bien puede revelar más acerca del pensamiento de un iracundo ex alcalde mayor que de las condiciones y clases de gente descritas. En todo caso, como he dicho, sus afirmaciones precisan de corroboración independiente en casi cada punto. Manuel de Agüero en Yautepec, Miguel José Losada en Tlaquiltenango y Manuel Morales en Mazatepec tuvieron serios conflictos con el subdelegado en las últimas dos décadas del periodo colonial, AGN, CRS 140, exp. 4, 1796; CRS 178, exp. 9, 1797; CRS 177, exp. 10, 1800; CRS 197, exp. 14, 1802; CRS 192, exp. 3, 1802; AGN, Bienes 172, exp. 51, 1804. Cuando se presentaron acusaciones anónimas contra el subdelegado de Yautepec en 1794 su superior, el gobernador del marquesado del Valle en Cuernavaca, se sumó a su defensa al declarar que el litigio era un ataque inventado por “mi enemigo capital, el cura de la cabecera de Cuernavaca”, AGN, Hist. 132, exp. 27, f. 5r.

⁶⁷ AGN, CRS 192, exp. 3, cartas del 27 y 31 de octubre de 1802 al padre Morales de uno de sus hermanos. El abogado del cura desacreditó con éxito el caso en contra de su cliente, al hacer notar especialmente la sospechosa uniformidad del testimonio en contra del cura así como su historial libre de manchas en sus anteriores gestiones. Aun así los tribunales no fueron particularmente considerados. En marzo de 1803 el tribunal eclesiástico y la Audiencia simplemente descartaron sus últimas réplicas de acusación contra el teniente.

⁶⁸ Cuando Morales inició la lucha ante el tribunal en 1800, el teniente y sus aliados lo criticaron por su parte por no contratar el número de vicarios que la parroquia requería para una atención espiritual adecuada, AGN, CRS 177, exp. 10. Fue ésta asimismo su queja más sustancial en 1802 cuando lanzaron sus propias acusaciones formales contra Morales, CRS 197, exp. 14. Aunque el alcalde mayor de Cuernavaca fue agudamente crítico de Morales por lanzar la queja en contra de su “más hu-

milde y cumplido” teniente, certificó en 1800 la diligencia del cura y el buen orden de los registros de su parroquia, CRS 177, exp. 10, f. 447. En 1809, sin embargo, Morales (para entonces cura de Zacualpan de las Amilpas) fue acusado de varias relaciones ilícitas con mujeres indígenas, Tulane, VEMC 42, exp. 31.

⁶⁹ AGN, Inq. 1304, exp. 3 y 1334, exp. 3, Zacualpan, 1796 (Sotomayor); AGN, CRS 140, exp. 4, 1796, Yautepec (confesión de Manuel de Agüero); Martin, *op. cit.*, p. 190. Los tenientes fueron asimismo blancos de acaloradas quejas a los tribunales superiores por mala conducta personal y abuso de autoridad, AGN, Crim. 205, 1764, Cuernavaca; AGN, Hist. 132, exp. 26, 1793, Tetecala, Tlaquiltenango y Joncatepec.

⁷⁰ Nueve años más tarde el fiscal de la audiencia revisó el expediente y observó que el asunto de cómo costear el culto de la Eucaristía había quedado pendiente desde 1794. En vista de que no hubo quejas subsecuentes, recomendó que se cerrara el caso y que el subdelegado cuidara de que las reuniones de la cofradía se celebraran sólo si las presidía un representante real. El cura podía asistir pero sólo en el papel pasivo de “rector de la casa”, Tulane, VEMC 53, exp. 22, 1794-1803. Otro caso en que un cura párroco fue acusado de consumir el Santísimo, se halla en AGN, CRS 136, exps. 6-7, 1790, San Francisco Temascaltepec.

⁷¹ AGN, CRS 192, exp. 3. Morales se consideraba enfrentar una lucha por las almas de sus feligreses contra curanderos y adivinos heréticos, AGN, Inq. 1397, ff. 205-216, 1800 (caso contra el mulato Juan el Cojo).

⁷² AGN, CRS 68, exps. 4-5.

⁷³ AGN, CRS 72, exp. 3, 1671; BMM 135, exp. 16, artículos 4-5, 1734.

⁷⁴ JCB, Currículum núm. 137.

⁷⁵ AGN, Hist. 132, exp. 26.

⁷⁶ AGN, CRS 177, exp. 10, ff. 394-395.

⁷⁷ La Inquisición entendió que hasta Manuel Morales, el popular cura de Mazatepec durante los últimos años del periodo colonial, había actuado de manera escandalosa en la iglesia. Se dijo que descuidaba el culto y se dejaba llevar por la ira. Al tiempo que distribuía las hostias en la comunión había gritado en una ocasión: “¿Acaso me quieres morder?”, lo cual hizo reír a los asistentes. En otra ocasión interrumpió la misa para meterse en la congregación y reprender a un feligrés. AGN, Inq. 1397, último folio, 15 de junio de 1808.

Esto no quiere decir que los distritos de Cuernavaca y Cuautla no contaran con muchos curas y vicarios anónimos y activos en sus obligaciones pastorales. Los subdelegados que informaron sobre los clérigos de sus distritos en 1793 no insistieron mucho en la mala conducta, aunque Antonio de la Landa y Garcés estaba tan recientemente nombrado en Cuernavaca que fue incapaz de detallar las cualidades personales de aquéllos. Juan Felipe Velásquez de Cuautla no encontró nada particularmente negativo que informar; algunos de los curas eran nuevos y no sabía nada de ellos, aunque elogió al doctrinero dominico de Cuautla, Pedro Alva, y al cura de Ocuituco,

Juan Alejandro Piedra Palacio, como pastores discretos, juiciosos e instruidos. AGN, Hist. 578A. Al menos una facción en la mayoría de las parroquias apoyaba al cura local. Por ejemplo, cuando Manuel Urizar, vicario de Huitzoco, fue acusado de mala conducta sexual en 1805, el gobernador indio y otros salieron en su defensa y elogiaron su "más honorable conducta y muchos actos de caridad [...] Nunca hemos visto antes un ministro tan devoto; como es bien sabido en toda la tierra caliente", AGN, Bienes 172, exp. 53.

⁷⁸ AGN, Inq. 1221, exp. 9; Inq. 1401, exps. 11-12. En distintos casos ante la Inquisición en 1795 los curas de Yecapixtla y de Otumba fueron acusados de diversas declaraciones políticas y morales provocativas respecto a la revolución francesa y al sacerdocio, AGN, Inq. 1326, exp. 2; Inq. 1360, exps. 1-2.

⁷⁹ Para los últimos contornos picarescos de la carrera pública de Sotomayor, véase su cara formal del 26 de agosto de 1816 en AGN, Acervo 49, caja 146 y el pleito con sus feligreses en 1818 en AGN, Crim. 204, exp. 13. Haskett describe este episodio final: "un nervioso cura de Jonacatepec se alarmó cuando los miembros del cabildo municipal fueron descubiertos al conspirar en casa del gobernador del pueblo. Convencido de que pretendían rebelarse, los denunció ante las autoridades militares sólo para darse cuenta más tarde de que discutían los detalles de un litigio criminal contra el cura mismo por impopular", *op. cit.*, p. 196.

⁸⁰ AGN, Bienes 172, exp. 51.

⁸¹ Tulane, VEMC 8, exp. 21.

⁸² En el mismo espíritu, aunque sin elaborar al detalle las posibilidades históricas, se halla el trabajo de John M. Ingham, *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, Texas, 1986. En su interpretación de la religión local y del cambio religioso en Tlayacapan, Ingham enfatiza "la catolicidad de la cultura tradicional" y ve dentro del ritual y del simbolismo religiosos los contrapuntos entre conflicto y solidaridad que expresan relaciones sociales. Para el periodo colonial se inclina por seguir a Foster y a Ricard de acuerdo con un énfasis en la *europización*, y pierde de vista las continuidades en los hábitos de concepción que Clendinnen, Lockhart y otros perciben. Acaso esto es más apropiado para Tlayacapan que para muchas otras comunidades del México central en el siglo XVIII.

⁸³ La relevante discusión de Martin sobre las disputas en Yauteppec en las décadas de 1790 y 1800 en *Rural Society*, capítulo 8, reúne las principales evidencias procedentes de AGN.

⁸⁴ BMM 113, pp. 102-103.

⁸⁵ JCB, Currículum de De la Mota.

⁸⁶ AGN, RCO 82, exp. 140, que dice que la gente de otros pueblos se sumó a la fuga al Popocatepetl. Según Francisco Sedano, *Noticias de México*, 2 vols., 1880, 1:34, los indios culpables fueron obligados a desfilar en un auto de fe en la ciudad de México "alrededor de 1760". Gruzinski, *Man-Gods...*, cap. 5, proporciona una descripción más completa de los eventos de 1761 a partir de

testimonios enviados al Consejo de Indias. El caso relacionado contra Luisa Carrillo, entre 1761 y 1768, aparece en AGN, Inq. 1073, ff. 13-119 y 225-253. Los testigos en este caso se refirieron asimismo al "ídolo" de Pérez como a una imagen de la virgen. La hija de Carrillo, María Gertrudis Anastasia, mencionó el empleo por parte de Pérez y Pascual de Santa María de una estatua de un niño con cabeza de perro y cola de diablo.

⁸⁷ Gruzinski, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁸⁸ A juzgar por el testimonio en el caso contra Luisa Carrillo, la apelación de Pérez fue menos de un tenor indio contra no indio de lo que su cita sugiere. Se dijo que Carrillo misma era mestiza o mulata. Véase AGN, Inq. 1073, exp. 2, especialmente el testimonio de María de la Cruz (loba) y de la hija y del marido de Carrillo (mulatos) en ff. 29-43. El vicario de San Pedro Ecacingo afirmó haber aprehendido a "cincuenta y seis idólatras de varias jurisdicciones" que se habían reunido en una cueva en su distrito para "adorar al ídolo que poseía Antonio el pastor [el principal criminal en este asunto]", y haberlos enviado ante el juez de Yauteppec. JCB, 1760, currículum de Benites de Ariza.

⁸⁹ BN, AF, caja 107, exp. 1470, parte de un caso recabado para el guardián franciscano de Ozumba. Esta nostalgia por los antiguos pastores agustinos de Totolapa en 1753 no parece concordar con las acaloradas quejas del gobernador y de la república de Nepozualco contra el ministro cura agustino de Totolapa en 1742-1743 por negligencia en el deber y por azotar a los sacristanes de las visitas. El pastor Joseph de Sevilla respondió que esos indios no habían apoyado entusiastamente a la Iglesia y que los pocos ornamentos con que contaban se hallaban descuidados. Esta disputa surgió en particular a partir de la campaña de Nepozualco con el fin de obtener en cura de planta y acabar con todos los servicios personales en Totolapa. Texas, Colección Borden-Clarke, núm. 17. Otras doctrinas en esa zona se habían subdividido así en años recientes y acaso fueron víctimas de la misma intranquilidad. El padre Sevilla adujo que las recientes subdivisiones de Chimalhuacán Chalco, Tepetlixpa, Atlautla, Tlalnepantla y Atlatlaucan habían causado gran pena a los frailes.

⁹⁰ Tulane, VEMC 16; exp. 12. Para un enconado pleito por derechos en la parroquia de Atlatlaucan en 1761-1762, encabezado por Joseph Zárate, "coyote", véase AGN CRS 156, exp. 6.

⁹¹ AHM, L10A/8, ff. 152v, 158, 163r, y los legajos no foliados 49 y 50.

⁹² AGN, RCO 84, exp. 140.

⁹³ AGN, RCO 82, exp. 72, 1762; RCO 86, exp. 160, 1765.

⁹⁴ Agüero pagó 125 pesos de mesada en el momento de hacerse cargo de la parroquia de Yauteppec en 1772. AGI, Méx. 2726 (resumen de las mesadas pagadas ese año). Dejó la parroquia definitivamente en 1807 para convertirse en prebendado del cabildo catedral de la arquidiócesis, Cheryl E. Martin, *op. cit.*, p. 187.

⁹⁵ AGN, Civil 1341, exp. 4.

⁹⁶ *Ibid.*, exp. 1.

⁹⁷ AGN, Civil 1889.

⁹⁸ AGC, Civil 1520, exp. 4, f. 42.

⁹⁹ Evidentemente De Cerro se hallaba detrás de otro largo pleito contra Agüero en 1796 por deudas e insultos difamatorios, iniciado por don Manuel de Ortuna, AGN, Civil 1520, exp. 4. Mientras que ambos, Del Cerro y Agüero usaron sus posiciones de privilegio para enriquecer sus patrimonios, el conflicto entre ellos no parece haber surgido de una rivalidad de cargos, al menos no por parte de Agüero. En enero de 1794 el padre Agüero fue llamado a atestiguar en el caso de acusaciones anónimas contra el sucesor de Del Cerro como teniente de Yautepec. El acusador anónimo que adujo hablar en nombre de los vecinos, dueños de tiendas, trapiches y haciendas de azúcar de Yautepec, denunció que el teniente los había obligado a contribuir a las festividades de la Inmaculada Concepción y a cometer abusos en la venta de ganado. Agüero atestiguó por parte del teniente en el sentido de que no hubo contribuciones forzadas de ninguna de las haciendas. AGN, Hist. 132, exp. 27.

¹⁰⁰ AGN, CRS 140, exps. 4-5, 1796-1797. Que tan importante fue el asunto de los bienes de cofradía en esta disputa no parece claro en los testimonios. Agüero afirmó haber fundado las cofradías en cuestión y no haber usurpado el control de las instituciones y de las propiedades que antes estuvieron bajo el control de seglares, f. 276v.

¹⁰¹ AGN, CRS 140, exp. 4, f. 267.

¹⁰² En Cheryl E. Martin, *op. cit.*, pp. 187-192, se presenta un resumen de los sucesores de Agüero, así como de los problemas políticos del teniente Manuel de Porras.

¹⁰³ Una huella de ese tipo de red es la carta enviada por el gobernador de Cuanacalcingo al gobernador y oficiales de Ticuman el 10 de marzo de 1781 en que les pidió asistir a una reunión al día siguiente con el fin de organizarse en contra del cura párroco, AGN CRS 68, exps. 4-5, f. 448. Haskett presenta una breve consideración de los contactos indígenas entre comunidades en *op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁴ Brian Hamnett, *Roots of Mexican Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge, 1986. [*Raíces de la insurgencia en México: Historia regional, 1750-1824*, trad. Agustín Bárcena, México, Fondo de Cultura Económica-Quinto Centenario, 1990], pp. 71-72, 154, 174, yuxtapone así a los indios de los pueblos y a los hacendados de Morelos.

¹⁰⁵ Las cifras de las tropas de Morelos varían. John Tutino, *From Insurrection*, p. 188, dice que fueron 5,500. Timmons, p. 69, dice 4,000-4,500. El área de Morelos había sido penetrada por las fuerzas de Hidalgo en octubre de 1810. Sin embargo, según Lucas Alamán, *Historia de México: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 5 vols., 1985, 2:327-329, tras ocupar Cuernavaca y 21 haciendas fueron expulsadas al mes siguiente con la ayuda de 57 dependientes de hacienda, la mayoría de ellos procedente de las de Gabriel Yermo. En

noviembre de 1811, Xochitepec fue saqueado por los insurgentes. Véase Van Young, "Comentario", p. 58; y AGN, Crim. 204, exps. 10-11.

¹⁰⁶ En junio las tropas insurgentes restantes en la hacienda de Temilpa al mando de Francisco Ayala fueron derrotadas por el capitán José Gabriel de Armijo, Alamán, *op. cit.*, 3:164-166.

¹⁰⁷ De acuerdo con Alamán, *op. cit.*, 2:490-491, salvo "la poca gente allegadiza de las inmediaciones de Cuautla, los demás eran todos negros y mulatos de la costa".

¹⁰⁸ Por ejemplo, las cofradías e imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe de Tlayacapan y Atlatlauca están enumeradas en un resumen de 1705 de los emolumentos del distrito de Cuernavaca, AGN, Bienes 500, exps. 4-5.

¹⁰⁹ Los tres conocidos curas párrocos que se sumaron a Morelos son mariano Matamoros y su vicario, Matías Zavala y José Antonio Valdivieso, cura de Ocuituco. Los dos clérigos que no se sabe si fueron curas párrocos son Joaquín Díaz y Eduardo Zavala. Ambos eran de Tlayacapan. Morelos, *Documentos inéditos y poco conocidos*, 3 vols., 1927, 1:219-220; Armando de María y Campos, *Matamoros, teniente general insurgente*, 1964, pp. 32-33; Alamán, *op. cit.*, 4:63. Una posible adición es un vicario de Santo Domingo quien proporcionó valiosa información a Matamoros en Izúcar, *Proceso instruido*, p. 69. Mi cifra total de curas párrocos se apoya en una lista incompleta de parroquias y pastores de 1805 para los distritos de Cuernavaca y Cuautla en Florescano y Gil, pp. 185-192.

¹¹⁰ Armando de María y Campos, *op. cit.*, 1964, p. 22.

¹¹¹ *Proceso instruido*, pp. 14-21, 62, 69, 81-82, 93-94; María y Campos, *op. cit.*, pp. 13-14, 22, 32-33. Según Roberto Salido Beltrán, *Campaña de Morelos en 1812*, Guadalajara, 1964, p. 62, en Jantetelco se enlistaron 200 tropas.

¹¹² El distrito de Sultepec, adyacente al límite moderno del estado de Morelos hacia el noroeste, fue la excepción que Matamoros tuvo en mente. No estaba seguro si los insurgentes operaron ahí con éxito porque los pueblos locales les hubieran apoyado libremente o si lo hicieron sujetos a coerción. *Proceso instruido*, pp. 81-82. El apoyo local en ese lugar bien pudo haber sido proporcionado voluntariamente. En 1811 el cura de Sultepec, Francisco Garrido, informó que los sacerdotes y vecinos de la cabecera apoyaban la insurrección del padre Hidalgo porque un buen número de ellos era de parientes suyos. Genaro García y Carlos Pereyra (eds.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 36 vols., 1905-1911, 5:32. Véase también Alamán, 2:345, 537-538; 3:149-151; 4:719. Aunque la trayectoria de Garrido, manchada de mala conducta y de descuido de sus deberes pastorales en los años de 1790 (AGN, Hist. 578A, informe de Metepec) pudo haber hecho de él candidato a la protesta política después de 1810, al parecer no se sumó al movimiento. Morelos siguió reclutando combatientes de los pueblos y ranchos del área de Cuautla aún después del sitio. Véase Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independen-*

cia de México de 1808 a 1821 [1877-1882], 6 vols., 2a. ed., Liechtenstein, 1968, 5:274 (comisión al capitán José María Larios del 25 de enero de 1814). Sobre la actividad insurgente en el actual Morelos después del sitio, véase Alamán, 4:420-421.

¹¹³ Por ejemplo, dos facciones rivales que incluyeron a vecinos indios, mestizos y mulatos, hacendados criollos y comerciantes peninsulares que habían luchado por el control de la tierra, el agua y el poder político a nivel distrital bien podrían anularse mutuamente en una

lucha más amplia, o permanecer ambas en los márgenes.

¹¹⁴ AGN, Civil 1674, exp. 25, informe de José Niña. En el mismo expediente, el subdelegado de San Miguel el Grande describió brevemente una hacienda que fue poblada por muchos arrendatarios, así como la necesidad de poner ahí un teniente de campo.

¹¹⁵ BN AF, caja 112, exp. 1530.

¹¹⁶ Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789-1970*, Nueva York, 1981, p. 60.

