

Annuario Sancti Iacobi, 13 (2026), pp. 247-293.
e-ISSN: 3101-5816

La confirmación en la diócesis de México en la Edad Moderna

THE SACRAMENT OF CONFIRMATION IN THE DIOCESE OF MEXICO IN THE EARLY MODERN AGE

OFELIA REY CASTELAO
Universidade de Santiago de Compostela

La confirmación en la diócesis de México en la Edad Moderna

Ofelia Rey Castelao

Universidade de Santiago de Compostela

Recibido: 14/10/2025

RESUMEN: El sacramento de la confirmación ha sido poco estudiado porque no se le ha dado la importancia que le concedió el concilio de Trento como instrumento religioso y el poder de los obispos. La monarquía hispánica, desde Felipe II, comprendió la utilidad que podía tener en América, por lo que se dieron órdenes constantes a los obispos para que visitasen las parroquias y confirmasen a los fieles. Para analizar la práctica de la confirmación estudiamos en este trabajo la archidiócesis de México; para esto se emplea documentación del Archivo Histórico Diocesano (libros de visitas, listas de confirmados) e impresos (biografías de prelados, concilios provinciales y sínodos, instrucciones pastorales, etc.). El resultado revela la enorme dificultad de impartir la confirmación en una diócesis de más de 90.000 km²; con población dispersa y muy diversa desde el punto de vista social, étnico e idiomático; un clero parroquial con poca formación y en gran medida integrado por frailes, etc. Los obispos nombrados para esa diócesis en muchos casos no pudieron recorrerla más que en parte y otros no lo intentaron, por lo que la confirmación se impartió de forma deficiente hasta la segunda mitad del siglo XVIII, como en la metrópoli.

Palabras clave: archidiócesis, confirmación, Edad Moderna, México, sacramento

Códigos UNESCO: Historia de países (5503), Historia Moderna. Área americana (5504.04-1), Historia de la Iglesia (5506.90)

THE SACRAMENT OF CONFIRMATION IN THE DIOCESE OF MEXICO IN THE EARLY MODERN AGE

ABSTRACT: The sacrament of confirmation has not been studied because it has not been given the importance that the Council of Trent accorded it as a religious instrument and the power of the bishops. The Spanish monarchy, since Philip II, understood the usefulness it could have in America, so constant orders were given to the bishops to visit the parishes and confirm the faithful. To analyze the practice of confirmation, we study the Archdiocese of Mexico in this work, using documentation from the diocesan historical archive (visitor books, lists of those confirmed) and printed materials (biographies of prelates, provincial councils and synods, pastoral instructions, etc.). The results reveal the enormous difficulty of administering confirmation in a diocese of more than 90,000 km², with a dispersed population that was very diverse from a social, ethnic, and linguistic point of view, and a parish clergy with little training and largely composed of friars, etc. In many cases, the bishops appointed to this diocese were only able to cover part of it, while others did not even attempt to do so, with the result that confirmation was administered poorly until the second half of the 18th century, as in the metropolis.

Keywords: archdiocese, confirmation, Early Modern Age, Mexico, sacrament

INTRODUCCIÓN

A la confirmación se le ha dedicado poca atención a pesar de que el concilio de Trento dejó clara su calidad de sacramento — “cosa que nadie ha dudado sino los enemigos del orden episcopal”, decía el arzobispo Martini de Florencia en 1785¹— y le otorgó una finalidad relevante: la reafirmación en la fe cuando las personas alcanzaban el uso de razón, aunque nunca fue un rito de paso. Hace un tiempo, partiendo de que era un olvido llamativo en la inabarcable bibliografía sobre el instrumental del disciplinamiento y el despliegue ritual postridentino, dedicamos un artículo a la gestión de este sacramento en la archidiócesis de Santiago, en cuyos archivos diocesano y catedralicio², y en los

¹ MARTINI, Antonio, *Instrucciones morales sobre los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona, s.i., 1817, p. 40 (1ª ed. 1785).

² Dedico estas páginas a la memoria de don José María Díaz Fernández, quien me acogió en el Archivo de la Catedral en 1978 y de cuya generosidad seré siempre deudora. Se me permitirá una referencia a mi deuda con don Salvador Domato Búa, director del Archivo Histórico Diocesano. Ambos entendieron la necesaria vinculación de los archivos eclesiásticos con la investigación histórica universitaria.

parroquiales, hay una ingente documentación muy ilustrativa al respecto³. En estas páginas abordamos la archidiócesis de México para ver qué sucedía en un territorio tan alejado del poder del papado y de la monarquía y en el que se dio la circunstancia de que hubo arzobispos gallegos -Segade Bugueiro y Aguiar y Seixas- y de que este último gobernase aquel gigantesco episcopado mientras el de Santiago estaba regido por el mexicano fray Antonio Monroy. Como se verá, las similitudes entre ambos territorios con respecto a la confirmación son muchas y de gran interés comparativo⁴.

Es importante subrayar que la falta de interés por este sacramento se entiende menos a la vista de la abundancia de estudios sobre las visitas pastorales, que era cuando los obispos confirmaban a sus fieles, como únicos ministros que podían hacerlo; incluso se ha sostenido que la confirmación no tuvo un papel relevante en la Contrarreforma. En publicaciones recientes se ha demostrado que sí la tuvo⁵, quizá no tanto en el rearme religioso como en el reforzamiento de la imagen pública del episcopado y en su acción ideológica, en especial a fines de la Edad Moderna, cuando la vistosidad de las confirmaciones multitudinarias se utilizó por los obispos para hacerse ver y para demostrar su poder, justo cuando este era cuestionado. En cuanto a México, un trabajo de Agustín Grajales sobre la diócesis de Puebla informa de la ausencia de estudios, a pesar de la importancia otorgada a las visitas⁶. No obstante, hemos hallado aportaciones en la abundante y rica bibliografía sobre el episcopado y la organización eclesiástica mexicanos, como veremos. Ahora bien, esa ausencia refleja el descuido de los obispos en el cumplimiento de su obligación de impartir este sacramento.

La documentación básica son los sínodos y concilios provinciales, en los que los prelados se limitaron a reproducir la normativa romana -de ahí que sean reiterativos—, las visitas *ad limina* y las instrucciones y cartas pastorales, que son construcciones de ellos mismos con el objetivo de informar al rey y al papa de su

³ Véase REY CASTELAO, Ofelia y CASTRO REDONDO, Rubén, “El sacramento olvidado: la confirmación en la archidiócesis de Santiago, fines del XVI a 1833”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 41-2, 2019, pp. 35-69.

⁴ Investigación en el proyecto *Ciudades y villas del Noroeste Ibérico: gobernanza y resistencias en la Edad Moderna*, PID2021-124823NB-C21, Agencia Estatal de Investigación y Ministerio de Ciencia.

⁵ GASPERONI, Michael y GOURDON, Vincent (eds.), *Le sacrement oublié: histoire de la confirmation XVIe-XXe siècle*, Tours, Presses Univ. François-Rabelais, 2022; CARR, Ephram (ed.), *La Cresima*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 2007.

⁶ GRAJALES PORRAS, Agustín, “Confirmation et compérage dans l'évêché de Puebla, Nouvelle-Espagne (1640-1649)”, en M. GASPERONI y V. GOURDON, *Le sacrement oublié* [...], op. cit., pp. 69-95.

rigor en las visitas a las diócesis y, por lo tanto, en las confirmaciones. Mientras que las oraciones fúnebres y las biografías —incluso los procesos de canonización— escritos o financiados por sus allegados y familiares ponían el mayor énfasis en el sacrificio que esa tarea conllevaba. Para comprobar la realidad es preciso acudir a los relatos o diarios de las visitas realizadas por los prelados —“cartas cordilleras”, como dice la documentación mexicana—, cuya riqueza es indudable cuando los secretarios llevaron un registro puntual⁷; y a las anotaciones de las visitas dejadas en los registros parroquiales; libros de confirmados que debían llevar los párrocos, cuya escasez —a fines del XVIII los arzobispos insistían aun en esa obligación— y las listas de confirmaciones, que solían incluirse en los libros de bautismos. Unos y otros no permiten ir lejos en la comprobación empírica del seguimiento de la confirmación por parte de los fieles.

Es en esos últimos tipos documentales donde se constata el incumplimiento por los obispos al no visitar las diócesis por sí mismos, tanto en España como en América. Al papa le correspondía su supervisión, pero solo lo hacía mediante las visitas *ad limina*, información que no se contrastaba, y al clero parroquial le tocaba explicar el sacramento y preparar a los feligreses, pero su desidia, reflejada en el descuido en el registro, es a su vez un reflejo de la actitud de los prelados. Es fácil deducir que la falta de interés de los fieles era consecuencia de lo anterior, salvo que precisasen estar confirmados. Por ejemplo, en los estudios de J.P. Dedieu sobre la diócesis de Toledo en el siglo XVI se incide en el alto grado de cumplimiento, pero se trataba de hombres y mujeres encausados por la Inquisición que quizá se habían confirmado para ocultar falta de limpieza de sangre o sospechas de otro tipo⁸. Las anotaciones en libros y listas no eran pura estadística: como veremos, es llamativo el reducido número de hijos naturales e ilegítimos, aunque sí constan los expósitos y los esclavos, cuyos tutores o amos estaban obligados a llevarlos ante el obispo. Solían incluir la identificación racial, pero, en sentido opuesto, al comienzo de las listas solían anotarse los confirmados de más relieve social en la comunidad, cuando no fueron confirmados en privado.

⁷ ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, “Las visitas pastorales en la América Hispana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 28, 2019, pp. 15-21 (Disponible en: <https://doi.org/10.15581/007.28.37603>); MORA MÉRIDA, José Luis, “La visita eclesiástica como institución en Indias”, *Anuario de Historia de América Latina*, 17, 1980, pp. 59-67.

⁸ DEDIEU, Jean-Pierre, “«Christianisation» en Nouvelle Castille: catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 1979, pp. 261-294.

EL MARCO NORMATIVO

El concilio de Trento dejó definida la confirmación pero, como se reconocía en el catecismo de Pío V (1566) “muchos abandonan del todo este sacramento y hay poquísimos que procuren sacar provecho de él” y “muchas veces acaece andar los fieles o muy apresurados o muy descuidados y perezosos”, insistiendo al clero que predicase su valor, en especial en Pascua y Pentecostés —período idóneo para su celebración—, argumentando que serviría para “crecer o infundir robustez en las almas” y fortalecerse “con más armas muy seguras para bajar al combate espiritual, cuya corona es la vida eterna”. Ahora bien, “no es tan necesario que no puedan sin él salvarse las almas... ninguno debe dejarle”. Obispos y párrocos tenían que declarar “quiénes de qué edad y con qué disposición deben venir”. Los adultos deberían acudir con fe, devoción y dolor de los pecados, tras haberse confesado, ayunado y hecho obras de piedad, mientras que “no es lo más conveniente darlo a los niños antes de que tengan uso de razón. Y así si no pareciere que deba dilatarse hasta los doce años, por lo menos hasta los siete”. La ceremonia era colectiva, en la parroquia y sencilla: el obispo imponía el crisma a cada confirmando —que debía llevar una vela en la mano y una venda de tela en la frente—, dándole un pequeño toque, todo en presencia de un padrino⁹. En el pontifical de 1595, en el ceremonial de 1600 y en el ritual de 1614 se reconocía que era imposible a un obispo abarcar una diócesis en el tiempo canónico, por lo que se ordenó confirmar durante las visitas y siempre que se creyera oportuno, pero no se planteó una alternativa para solucionar ese problema.

No era solo eso. El lenguaje empleado en la normativa no era fácil de comprender por parte del clero parroquial obligado a explicarlo, en especial cuando estaba escrita en latín; incluso cuando los obispos redactaron instrucciones simplificadas y en lengua común, seguían siendo confusas y se prescindía de que en muchos territorios la población —mayoritariamente analfabeta de los dos lados del Atlántico— no hablaba su idioma, sino lenguas locales. Había muchos aspectos poco comprensibles para el común. El primero es la falta de obligatoriedad para llegar a la salvación y la de recompensas en forma de indulgencias. Si, a pesar de todo, se consideraba muy importante para salvarse ¿qué hacer con los moribundos? No entramos en el carácter militar de la retórica del sacramento, que preparaba a soldados cuando la confirmación se impartía a hombres y mujeres. Más complicado era explicar que el padrinzago de confirmación generaba parentesco espiritual, además de que la normas no

⁹ *Catecismo del Santo concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de san Pío V* (1ª ed. 1761), I, Barcelona, Sierra y Martín, 1833, pp. 188-197.

dejaban claro quién podía ser padrino o madrina, lo que se fue desgranando en sínodos, concilios provinciales e incluso en las instrucciones.

Es decir, la normativa era poco explícita y no pasaba de recomendar y esto generó diversas interpretaciones, en especial la del arzobispo de Milán, Carlos Borromeo, cuyos biógrafos afirmaban que hasta él “estaba como olvidado el conocimiento de este sacramento”¹⁰. Este prelado endureció las normas romanas y en sus instrucciones de 1599 incidió en la responsabilidad del jefe de casa en que su familia lo recibiese y, de no hacerlo, si un hijo muriese sin confirmarse “hará penitencia tres años” amonestando a los párrocos para que averiguasen si los enfermos graves estaban confirmados y si “hay obispo, haga que lo confirme”, nota esta última que neutralizaba lo anterior porque para la inmensa mayoría de la población no habría obispo cerca o el de su diócesis pasaría de tarde en tarde.

El papado no presionó mucho ante la dificultad real de hacer cumplir lo que ordenaba, por lo que no hubo cambios sustanciales hasta Benedicto XIV, Próspero Lambertini. Siendo arzobispo de Bolonia, en 1732 publicó unas instrucciones para cumplir tan “enfadosa fatiga” y cómo explicar al clero su importancia. En la práctica captó por sí mismo la importancia simbólica y política de la ceremonia de la confirmación —“inseparable compañera de la multitud”—, y desarrolló el método organizativo de Borromeo para atender a toda la diócesis, reuniendo a cientos de personas en puntos neurálgicos —en especial en las ciudades— e implicando a los poderosos en el apadrinamiento de los confirmandos. Como papa, siguió confirmando en Roma y en su encíclica *Et si minime* de 1742 reivindicó la confirmación, advirtiéndole a cada obispo que no la diese a quienes no conociesen la doctrina y el valor de los sacramentos, e instándolo a visitar las diócesis para impartirla, predicar y dar ejemplo “como señor de los ejércitos”, lo que es “casi una ley”. La normativa romana no añadió nada hasta la instrucción de la Congregación de Propaganda Fide de 4-5-1774, que solo reforzaba el valor de la confirmación¹¹.

En las diócesis españolas, antes ya de Trento, los sínodos recogían literalmente la normativa romana sobre este sacramento y no se esforzaron mucho más después, de modo que los sínodos y concilios provinciales se limitaron a reproducir lo impuesto desde Roma. Sí se nota el efecto de la traducción al castellano del catecismo romano en 1761; de las instrucciones de Lambertini en 1751, las de Borromeo en 1768 y las de Antonio Martini, arzobispo

¹⁰ MUÑOZ, Luis, *Vida de San Carlos Borromeo*, Madrid, Imprenta Real, 1626, p. 35.

¹¹ RIBAS-BRACONS, José M., “Efectos jurídicos del sacramento de la confirmación”, *Ius canonicum*, 8, 1966, pp. 403-439.

de Florencia, en 1785, varias veces reeditadas¹², cuya influencia se advierte en la práctica de los obispos nombrados por la monarquía hispánica después del concordato de 1753. Esto se ve en sus cartas pastorales e instrucciones sobre la confirmación, que adquirieron un mayor carácter político, regalista, episcopalista y de lucha contra el anticlericalismo, y como una forma de atender u obedecer a las exigencias de la Corona, muy insistente en la importancia de las visitas.

LA REALIDAD AMERICANA

Muchos factores explican el incumplimiento de la confirmación por parte del episcopado en la metrópoli, antes y después de Trento: las dimensiones territoriales y el número de feligresías de las diócesis, la configuración del hábitat y las malas comunicaciones; la edad y estado de salud de los obispos; la duración de sus mandatos y la prolongación de las vacantes; las ocupaciones del gobierno diocesano y los encargos que la monarquía les hacía en el gobierno civil; el riesgo de dejar la sede al albur de las complicaciones con los cabildos catedralicios y con los poderes locales, y, claro está, la voluntad de los propios obispos, el factor más determinante. A este respecto, tendría interés seguir las trayectorias de los que pasaron por varias diócesis para ver si su comportamiento variaba, en especial cuando ya no tenían que hacer méritos para seguir ascendiendo.

América planteaba una realidad muy diferente y nuevos problemas, si bien los territorios periféricos de la península, las Islas Canarias o el reino de Granada, ya habían supuesto un ensayo. La diferencia está en la inusitada importancia que Felipe II dio a la confirmación en ultramar, mucho mayor que en la península, quizá porque captó la utilidad de este sacramento para reforzar la condición cristiana de la población local, pero también para obligar a los obispos a hacer visitas y a desplegar un ritual colectivo, de modo que sirviesen para disminuir el poder que en América habían adquirido las órdenes religiosas, que controlaban la mayoría de las parroquias; en teoría, cuando el obispo estaba en un lugar, este devenía en sede eclesiástica y marcaba jurisdicción, lo que se hacía ver a la población convocada a confirmarse, en cuya ceremonia eran protagonistas los feligreses y el prelado. Ahora bien, el despliegue jurisdiccional y ceremonial tenía que ser controlado de cerca para que no colisionase con el de los virreyes, lo que sucedió en más de una ocasión; para resolverlo, todo dependía de la selección de los titulares de las diócesis americanas y de asegurar su fidelidad a la monarquía más que al papa.

¹² *Pastoral de N.S.P. Benedicto XIV... siendo cardenal arzobispo de la S.I. de Bolonia... e Instrucciones... para su diócesis* (1ª 1732), empleamos la 6ª ed. de Madrid, 1789, pp. 26-27 y 25-39; *Instrucciones de S. Carlos Borromeo sobre la administración del sacramento*, Madrid, J. Ibarra, 1768, pp. 43, 154 y 189.

Del valor político de la confirmación es prueba la importancia que la monarquía francesa le dio en los territorios americanos, aunque con un matiz: se trataba de reforzar el catolicismo de quienes pasaban a las colonias frente al riesgo del protestantismo, al tiempo que las visitas eran observadas como actos de poder episcopales, de modo que hay normas específicas y explícitas sobre cómo debían hacerse y registrarse. En Nouvelle-France, bajo Enrique IV, quien estableció al clero católico como único, la frecuencia de la confirmación revela la voluntad de controlar las tendencias religiosas de los recién llegados, de modo que rechazarla equivaldría a ser acusado de herejía, expropiado de bienes y condenado a irse; para intensificar la vigilancia, los clérigos recibían una recompensa por cada confirmación de franceses protestantes¹³. En 1666, el comerciante Guy Perron recogía la noticia de que el obispo Mr. Laval había confirmado a 52 mujeres -algunas eran “filles du roi”-, y 241 hombres, de los que 57 eran soldados¹⁴. En sentido contrario, en tiempos de Luis XIV se actuó con rigor contra aquellos obispos que intentasen imponer su jurisdicción a través de las visitas con el pretexto de confirmar. Por ejemplo, en una carta de M. Mithon de 26 de junio de 1709 se denunciaba que el arzobispo de Santo Domingo, pretendía ir a los Quartiers François de la isla para confirmar, pero se sospechaba que lo hacía para establecer su jurisdicción, por lo que el rey ordenó impedirle practicarla, como en Martinica, y que del viaje debía informar al rey y al conde de Choiseul, recordándole que confirmar “est la seule fonction que vous devez souffrir”¹⁵. Una ordenanza sobre el viaje del arzobispo dictada en 7-4-1718 para confirmar a la parte francófona es clara en esa limitación, indicando a los misioneros jesuitas que

la déclaration de M. l'Archevêque soit enregistrée sur les Registres de la Paroisse, en cas qu'il demande à y administrer le Sacrement de la Confirmation, portant expressément que ce n'est pas à titre de Jurisdiction, mais seulement par motif de religion et de piété chrétienne; laquelle déclaration sera enregistrée dans les Conseils de cet Isle enjoignons audit R. P. de ne permettre audit 'Archevêque aucune autre fonction pastorale, telle qu'elle puisse être.

¹³ BLAQUIÈRE, Jacques, “Les confirmations catholiques en Nouvelle-France. Pourquoi nos ancêtres se faisaient-ils imposer la confirmation catholique à n’importe quel âge?” (Disponible en: <https://blaquiere.ca/tng/histories/confirmation-catholique.pdf>).

¹⁴ *La vie de nos ancêtres à travers les documents d'archives... entre La Rochelle et les colonies* (Disponible en: <https://patrimoinequebec.ca/lefureteur/source.php?sid=SPQ1143&ged=patrimoinequebec2>).

¹⁵ *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique*, Paris, Moutard, v. 2, s.f.

Al asumir Felipe II la normativa romana y fundirla con la civil, le otorgó la misma importancia, como prueba el hecho de que la confirmación de su hijo Felipe fuese un momento clave de la jura de este como heredero. El rey captó la utilidad que tendría en América por lo que una real cédula de 8-5-1568 tuvo como finalidad hacer hincapié en que las visitas de los obispos fuesen personales para asegurar la confirmación, recordándoles que no podían cobrar por impartirla, ya que no entraba en los aranceles por actos litúrgicos, base de los ingresos del clero en América. La orden se repitió en 5-8-1577, indicándoles que fuesen acompañados solo “con moderadas familias, porque sin molestia de los naturales sean de exemplo y edificación”. En 5-12-1608 se ordenó que “si los obispos anduvieren negligentes en esto (las visitas), los metropolitanos entren a cuidar de ello en las diócesis de sus sufragáneos”, y que pudieran confirmar, algo que no se ordenó en la metrópoli o, al menos, no se practicó. Ahora bien, virreyes y audiencias podían dar “provisión de ruego y encargo” para que los obispos visitasen sus distritos, lo que conllevaba que se denegara, una contradicción explicable por cuanto el virrey era vice-patrono de la Iglesia en América¹⁶. En 22-8-1610, 21-1-1636 y 13-4-1641 se repitió el contenido de la primera cédula, recogido en la ley X de la *Recopilación* de 1680. Antes, otra de 6-8-1669 advertía que en América “es mayor cada día la omisión y descuido que en esto se reconoce, que no cumplen los obispos y prelados de aquellas provincias con la obligación que tienen de visitar personalmente sus obispados”, demostración de que la reiteración de órdenes no lograba corregir esa falta.

En los concilios, la visita pastoral llegó a identificarse con la confirmación: así lo hacen los de México primero y segundo reunidos en 1555 y 1565 por el arzobispo fray Alonso Montufar, muy poco dado a visitar¹⁷. Con más rigor se trató el tema en el tercero, en 1585, convocado por Pedro Moya Contreras, cuyo protagonismo político derivó de ser nombrado visitador de Nueva España en 1583; estaba guiado por su fuerte sentido contra-reformista y regalista y por su conocimiento de la problemática situación religiosa de las diócesis, lo que se advierte en los intensos debates sostenidos en esa reunión. En el capítulo VI de las resoluciones conciliares se establece que “no se administre la confirmación a los niños sin edad de razón”, ante lo que hubo alegaciones sobre si morían antes se irían sin el aumento de gracia y “del correspondiente aumento de gloria” que

¹⁶ MORA MÉRIDA, J. L., “La visita eclesiástica [...]”, *op. cit.*, pp. 59-67; ZABALLA, A. de, “Las visitas pastorales [...]”, *op. cit.*, pp. 15-21.

¹⁷ MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM-INAH, 2014; PEÑALOSA, Joaquín Antonio, *La práctica religiosa en México, siglo XVI: asedios de sociología religiosa*, México, Ed. Jus, 1969, p. 105.

daba este sacramento, aunque no se modificó nada al respecto¹⁸. Era una cuestión teológica, no así la que se refería al ritual, tratando de corregir “los males que han sucedido y pueden suceder al conferir a los indios el sacramento de la confirmación”, velada alusión a las malas prácticas de su antecesor¹⁹.

En efecto, el comportamiento de Montúfar fue objeto en 1562 de una averiguación de la Audiencia a raíz de una real cédula en la que se acusaba al prelado por su rapacidad económica y su descuido en la doctrina. Las declaraciones de los testigos se acompañaron entre 1561 y 1565 de cartas de miembros del cabildo catedralicio y de quejas de las órdenes religiosas, en especial de los franciscanos. Aunque la información pudiera estar viciada, en sus propias cartas a Felipe II, Montúfar no se recataba en denunciar los vicios y la baja naturaleza de los indígenas, sometidos y cautivos de sus señores, y los métodos de conversión de las órdenes mendicantes. Los denunciante del prelado señalaban que salía poco a visitar los lugares —por lo que fue advertido por la corona— y solo lo hacía en los núcleos más importantes, obligados a facilitar leña y maíz para su manutención y de sus acompañantes. Los indígenas rehuían las convocatorias para eludir el negocio que el arzobispo había montado: en el rito, cada confirmando o su padrino tenían que llevar una vela y una venda de lienzo, que Montúfar hacía recoger para luego venderlas en otros pueblos, reventa que podía repetirse siete u ocho veces; llegó a calcularse que en diez o quince días había recaudado mil pesos de oro. Para incrementar esa rentabilidad, valiéndose de que “los indios como es notorio son de tal condición que aunque sea el más pobre no dejará de ofrecer”, antes de salir a visitar los pueblos mandaba comprar gran número de candelas que se vendían a los indios al doble del precio que en la capital, para luego retenerlas y volver a venderlas.

Así pues, en el concilio se ordenó que “nada se exija por los obispos ni en dinero u otra cosa de valor en la administración del sacramento de la confirmación” y se recomendó que “por la gravedad y autoridad de la dignidad episcopal den de limosna a los pobres las velas y adornos de listón”; esto tuvo alguna reacción contraria, toda vez que “el señor asistente quiso que ... no debían ofrecer vela ni otra cosa alguna sobre lo que estuvo muy terco hasta que se le echo una trepada al señor de Puebla”. De gran interés es la orden de que

¹⁸ GALVÁN RIVERA, Mariano (ed.), *Concilio III provincial mexicano: celebrando en México el año de 1585*, México, Maillefert y Cía, 1859, pp. 52 y 482.

¹⁹ RUIZ MEDRANO, Ethelia, “Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar”, *Estudios de Historia Novohispana*, 12, 1992, pp. 63-83; LUNDBERG, Magnus, “Un capitán en la lucha contra Satanás: autoridad y cristianización en los escritos de Alonso de Montúfar”, en Alicia MAYER y Ernesto DE LA TORRE (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM-INAH, 2004, pp. 41-54.

“concluida la administración de la confirmación quémense todas las fajillas o cintas que han servido en ella para que no sirvan después a usos profanos”, sobre todo en hechizos. Los párrocos tendrían que explicar el sacramento a los feligreses en Pentecostés, las condiciones para recibirlo y sobre todo que el padrinazgo de confirmación, como el de bautismo, implicaba parentesco espiritual. Tampoco este texto dice cómo simplificar el mensaje y no hay referencias a los idiomas indígenas. Ahora bien, la publicación de este concilio no fue aceptada por el papa hasta 1622. Si estos textos normativos no se imprimían o se tardaba en hacerlo ¿cómo se conocía y difundía su contenido? Difícilmente, claro está.

En México, como en todas las diócesis de ambos lados del Atlántico, la normativa tuvo que plegarse a la realidad y las circunstancias y acabó conviviendo con la costumbre. Lo más complicado era el problema estadístico. Cada año nacían miles de niños y aunque la mortalidad infantil reducía su número, asegurar su confirmación cuando llegaran a los siete años, exigiría campañas frecuentes. Eran números que oscilaban según la evolución demográfica de la diócesis, pero eso no resolvía la dependencia de un único pastor. Esa era la clave del procedimiento. Solo los obispos podían confirmar. La solución habría estado en diversificar esa potestad, pero no se consideró nunca, con la salvedad de América y aun así no se buscó una fórmula permanente. Eventualmente y con licencia de los titulares, podían confirmar los obispos de otras diócesis que estuviesen de paso y se permitió que los metropolitanos pudieran confirmar en las diócesis sufragáneas de sus provincias, como ya se dijo.

De mayor trascendencia fue un breve de León X permitiendo que los regulares pudiesen administrar el sacramento, pero solo “cuando el obispo de aquel obispado no estuviere en su provincia”. Los franciscanos aseguraban en una crónica de fines del siglo XIX que no había constancia de que “hayan usado acá de esta concesión si no fue uno de los doce primeros llamado Fray Toribio de Motolinia”, sin restar importancia a su propia tarea, ya que “aparejamos a los indios para que lo reciban de mano de los obispos amonestándolos a que todos los reciban”, haciéndoles ver que “si alguno se bautizó simplemente sin recibir el óleo y la crisma... también lo diga porque se le ponga antes de que se confirme y que traiga sus vendas y candelas” y que “tuviesen cuidado de llevar a los que no lo habían recibido²⁰. En el concilio mexicano de 1585 se dudó de que fray Toribio lo hubiese hecho porque “no había Santo Chrisma y luego que llegó de las Islas, consagrado por señor obispo, le administro”. La dificultad estaba en que solo los obispos podían bendecir el crisma necesario para ungir al confirmando, gesto

²⁰ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. II, México, impr. Francisco Díaz de León 1889, p. 13.

fundamental del rito.

Este problema era más grave en territorios excéntricos como el Chile meridional y en especial en los archipiélagos como el de Chiloé, donde los jesuitas habían organizado un sistema circular de misiones. Allí, la confirmación alcanzaba una enorme dificultad. En 1625 Fray Jerónimo de Oré, obispo de Concepción, hizo visita acompañado de misioneros jesuitas: no había pasado ningún obispo desde fray Antonio de San Miguel en su periplo de 1571 a 1574, llegando a los Confines y las islas, y cuando en 1711-1712 Diego Montero de Águila pasó por la isla grande y otras 26, hacía 84 años de la última visita, por lo que fue muy bien recibido por los indios, ya que durante años nadie había podido recibir el sacramento²¹, aunque seguramente más por lo extraordinario del hecho y la vistosidad de la ceremonia.

Tardíamente, por una bula de 20 de diciembre de 1751, el papa Benedicto XIV concedió a los jesuitas que pudieran confirmar²², generando disgusto y protestas de los obispos, celosos de sus prerrogativas frente a la Compañía de Jesús²³. Se trataba de resolver el problema de las misiones alejadas de las sedes episcopales, pero también de que los jesuitas entendían la confirmación como una forma de integrar a los indígenas en la Iglesia, lo que desagradaba a la sociedad colonial. En este caso, la licencia sí se ejerció en las misiones del Norte de México. Por ejemplo, el rector Luis Vivas en 21 de junio de 1762 delegó en el P. José Garrucho —visitador de Sonora—, quien más tarde sustituyó al visitador general Tomás de Lizoazain, para confirmar a indios y españoles en la misión de Tubutama²⁴. Pedro Tamarón Romeral, obispo de Durango (1758-1768), que destacó por las frecuentes visitas a su diócesis y que hizo el relato por sí mismo de la segunda, escribió que las misiones jesuíticas estaban divididas en cuatro provincias con un visitador general y uno particular para cada uno, que son “otros tantos perennes ministros del santo sacramento

²¹ MORENO JERIA, Rodrigo, *Misiones en el Chile austral. Los jesuitas en Chiloé 1608-1768*, Sevilla, Ed. Universidad de Sevilla, 2008, pp. 119 y 133.

²² MATTHEI, Mauro y MORENO JERIA, Rodrigo (eds.), *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica: 1751-1778*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2001, p. 148.

²³ PORRAS MUÑOZ, Guillermo, *Iglesia y estado en Nueva Vizcaya*, México, UNAM, 1966, p. 225; BURRUS, Ernest J., *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús 1751-1757*, México, Porrúa, 1963, p. 83.

²⁴ PRADEU, Alberto F. y LANDAETA, Martín de, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*, vols. 22-25, México, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa, 1949, pp. 151 y 237.

de la confirmación en sus respectivas provincias”²⁵. La expulsión de los jesuitas en 1767 cerró esta opción.

La otra fórmula, más resolutive y a la que se recurrió cada vez más en la diócesis de Santiago, era nombrar obispos auxiliares, pero era un asunto muy delicado. Felipe II se negó a una propuesta de 1570 hecha por el virrey de Perú, Francisco de Toledo, para que se designasen obispos de anillo para confirmar durante las largas vacantes, insistiendo en que lo hiciesen los titulares, dado que por experiencia dudaba de la moralidad de quienes él llamaba “obispos mercenarios”, cuyos excesos, abusos y faltas morales habían generado “simonías y desafueros”²⁶. Sí hubo auxiliares de forma específica en varios episcopados.

Así pues, todo dependía de los obispos y de las visitas pastorales, que era cuando confirmaban, salvo en las propias sedes episcopales, donde muchos lo hacían a diario o en fiestas religiosas sin relación con las visitas. La visita era el instrumento clave del control territorial, pero su cumplimiento era muy irregular antes ya de Trento y aunque los mandatos conciliares incidieron en su importancia y en que fuese practicada por los obispos, no hubo una mejora sustancial y con gran frecuencia delegaron esa función en visitadores que no podían confirmar.

EL TERRITORIO Y LOS ARZOBISPOS MEXICANOS

La diócesis de México era un territorio enorme —90 o 95.000 km² y más de doscientas parroquias— que para cualquier obispo procedente de la metrópoli sería incluso difícil imaginar, dado el tamaño de las diócesis peninsulares; baste decir que la de Santiago tenía en 8.549 km² y 1060 feligresías. Así pues, incluso teniendo experiencias previas en el episcopado —lo que fue poco frecuente en México—, era un reto igual de enorme. Impartir la confirmación iba a depender solo de ellos y, por lo tanto, de los caracteres de cada uno, algunos de los cuales dificultaban su capacidad de recorrer la diócesis, con independencia de que tuvieran voluntad de hacerlo o de atender a los mandatos de la corona y del papado, sin olvidar que visitar y confirmar eran solo parte de sus funciones, que iban de los asuntos eclesiásticos e intereses de su cargo a los encargos políticos de la corona, lo que incluyó asumir el gobierno virreinal. Debemos tener en cuenta que, a partir de las visitas de Aguiar y Seixas, se ha calculado que el recorrido llevaría cuatro años, dedicando a esa tarea dos

²⁵ GARCÍA ARENAS, Mar, *Portugal y España contra los jesuitas: las monarquías ibéricas y la Compañía de Jesús (1755-1773)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

²⁶ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal CC Felipe II y Carlos V, 2000, p. 237.

meses por año²⁷, lo que en muchos casos se prolongó.

La mayoría de los 25 titulares desde Zumárraga a Lizana (1530 a 1815) no habían sido obispos antes y carecían de experiencia. Todos llegaron tras largas vacantes, a veces muy extensas, como la que hubo entre Zumárraga y Montúfar o cuando los nombrados renunciaron sin tomar posesión —la generada por Bonilla duró de 1592 a 1600—. Entre el cese por muerte (18), renuncia (uno) y ascenso (dos) y la llegada del siguiente podían pasar meses o más de un año hasta que se consagraban. También tardó mucho en haber obispo en el período de ruptura de relaciones entre Felipe V y el papa. Muchos tuvieron períodos cortos de gobierno, sin margen para visitar la diócesis, en especial los que accedieron a edad avanzada: García de Santamaría y García Guerra estuvieron solo cinco años; Ramírez tres; Vega y López de Azcona, dos, y Cuevas uno. Así pues, solo unos cuantos habrían podido desplazarse a hacer visitas.

En el siglo XVI, los dos primeros, Zumárraga y Montúfar, estuvieron 18 y 21 años; ambos fueron nombrados cuando tenían 62 años y tuvieron que lidiar con la organización de la diócesis, pero, además, el segundo, como vimos, era reacio a visitar el territorio; el tercero, Moya Contreras, de 46 años, estuvo otros 18, se ocupó en tareas del virreinato y en reunir el concilio de 1585. En el siglo XVII el obispado estuvo vacante 28 años, 25 de estos entre 1625 y 1668, cuando hubo siete vacantes. De los 13 nombrados, los más duraderos fueron Pérez Serna, de 1613 a 1627, con 40 años, pero le tocó la revuelta de 1624; Fernández Rivera, con 46, de 1668 a 1681, y su sucesor Aguiar y Seixas, ascendido de Michoacán en 1682 con 50 años, lo hizo hasta su muerte en 1698; Manso Zúñiga tenía 40 y estuvo siete años (1627-1634), los mismos que Manozca (1643-50), que tenía 63 al entrar, y Segade Bugueiro, de 50. En el XVIII volvieron los períodos largos (siete obispos efectivos) y salvo Ortega Cano, nombrado con 73 años (1700-1708), eran más jóvenes; Lanciego (1714-1728) tenía 59 pero los demás no llegaban a 50 o poco más. Vizarrón, de 48, estuvo de 1730 a 1748; Rubio, de 45, de 1748 a 1765; Núñez de Haro, de 43, de 1772 a 1800 y Lizana, de 53, de 1802 a 1815. El más breve fue Lorenzana, de 44 años, de 1766 a 1771.

Es decir, la falta de visitas y de campañas de confirmación fuera de la sede diocesana derivaba de todas esas circunstancias personales y de las dimensiones y condiciones naturales del territorio y de las comunicaciones. Para hacerlas viables era imprescindible establecer un orden coherente que aunase la reducción de los trayectos, hacerlos más fáciles y dinamizar la necesaria difusión

²⁷ BRAVO RUBIO, Berenise, “Sacralidad y gobierno, la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas al sur del Arzobispado de México (1687-1688): una mitra itinerante”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 28, 2019, pp. 55-70 (Disponible en: <https://doi.org/10.15581/007.28.55-70>).

previa de la información. Cada visita exigía una meticulosa programación que llevaba su tiempo, no solo en lo que afectaba al prelado sino también a las feligresías, ya que la llegada a cada pueblo, ciudad o villa implicaba un ceremonial complejo; la repetición del modelo, una vez definido, sin duda facilitó las cosas²⁸, pero para ello fue precisa la acumulación de experiencias.

Carlos Borromeo diseñó uno para Milán y Lambertini explicó el suyo para Florencia en sus instrucciones, similar al anterior, y sus ejemplos fueron seguidos en la metrópoli. El punto clave eran las sedes episcopales —donde los obispos confirmaban con asiduidad—, y los de referencia en cada zona eran las ciudades o núcleos grandes, donde solían estar días o semanas; se aprovechaba así para dar ejemplo, pero el motivo fundamental era que todas las personas que los visitaban —diocesanos o no— por trabajo o por otra razón pudieran confirmarse si lo necesitaban y, sobre todo, para que no pudieran pretextar falta de ocasión de hacerlo. En lo demás, las visitas se organizaron a partir del mapa eclesiástico yendo a las cabeceras de partido. La lógica y la experiencia indicaban que lo más práctico era ir cada año en los meses mejores a un grupo de partidos limítrofes entre sí, a cuyas cabeceras u otros lugares de referencia se convocaba a los confirmandos de varias parroquias, doctrinas e incluso ranchos y haciendas. Este método tenía la ventaja de que así funcionaba el sistema de información y los párrocos podían estar prevenidos.

El alojamiento de los obispos y sus acompañantes era un factor que se tenía muy en cuenta para la selección de esos lugares, lo que era más fácil en los núcleos más habitados donde había casas de notables, haciendas ricas o conventos. Las pernoctaciones en casas pobres aparecen en algunas anotaciones de los diarios de recorrido, sirviendo en más de un caso para reforzar la imagen austera del prelado. Por ejemplo, el arzobispo Juan de Manozca lamentaba en el suyo de la visita de 1646 que el único lugar que se encontró para él a cinco leguas de Cuernavaca, tras recorrer una zona de monte, fue “un rancho de indios con arta yncomodidad, assí por el gran frio que allí açia como por el malo o ningun albergue que allé, y adonde para mi dormitorio se hiço una rramada porque este dia no fue possible pasar adelante”²⁹.

En *La Gaceta de México* se lee otra situación parecida, protagonizada por un obispo de otra diócesis mexicana:

Santa María de Guadalupe de Tecalitan 19 de enero de 1789, en la cabecera y villa de Colima, el obispo de Valladolid queda en el pueblo de Tamazula de

²⁸ MORA MÉRIDA, J. L., “La visita eclesiástica [...]”, *op. cit.*, pp. 59-67.

²⁹ LUNDBERG, Magnus, “Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, *Historia Mexicana*, LVIII-2, 2008, pp. 861-890.

regreso de la Santa visita que hizo en dicha villa y aunque el temor de las barracas que ocupan como treinta leguas desde Zapotlán a ella doblaba su pastoral tarea, el referido alcalde mayor le aseguró de aquellos riesgos facilitándole un cómodo tránsito con ahorro de algunas leguas. Entre los muchos beneficios que hizo su ilustrísima en tan remotos términos no ha sido menor el haber conferido el sacramento de la confirmación en Tecalitán a 1327 individuos, a 863 en las haciendas del tránsito y a 12000 en Colima dispensando aún las velas que se ofrecen por costumbre³⁰.

El viaje, la visita y la confirmación iban a cuenta del prelado, quien debía pagar todos sus gastos y los de sus acompañantes. Las biografías y los relatos de las visitas de algunos obispos subrayan su austeridad y su reducido cortejo, pero algún indicio hay de que no siempre era cierto. Las reales cédulas y los concilios insistían en este aspecto sugiriendo que así se atajaban prácticas abusivas, en especial el cobro o la aceptación de regalos. A don Juan Pérez de la Serna se le recordó en 1620 a través de una real cédula “que guarde lo dispuesto por el Concilio de Trento, el Concilio mexicano y reales cédulas, y no lleve derechos en las visitas que haga a iglesias, ermitas, comidas, y en el proceder contra legos”³¹, aunque ignoramos si esa velada acusación tenía base. Siendo obispo de Michoacán, Aguiar escribió en 1680 una carta al papa sobre que había muchos pobres y “averse determinado a no recibir cosa alguna en las confirmaciones que era en lo que mas interesaban, y lo que mas valía a los obispos de las Indias”; el pontífice le respondió alabando el “desinterés conque ha procedido su Ilma. en administrar el santo sacramento de la Confirmacion y dice que en no recevir cosa alguna en las Confirmaciones ha hecho una cosa muy digna de su piedad y religión”³².

Sin embargo, en 24 de febrero de 1715, Felipe V envió una orden a todos los obispos de América y, en concreto al arzobispo de México, para que “no admita ofrenda alguna por razón de suministrar el sacramento de la confirmación”, después de haber recibido noticia de que el obispo de Nicaragua, fray Benito Garret había confirmado “a innumerables almas que carecían de este espiritual beneficio en su diócesis... sin admitir ofrenda alguna de vela y cantanilla, compensación que por ella se perciba de un peso, cuya abominable introducción

³⁰ VALDÉS, Manuel Antonio (ed.), *Gazetas de Mexico: compendio de noticias de Nueva España desde principios del año de 1784*, México, Zuñiga y Ontiveros, 1784, p. 193.

³¹ Archivo General de Indias, México, 1094, L21, fol. 61r-61v (El Pardo, 14-noviembre-1620).

³² LEZAMIS, José de, *Breve relación de la vida y muerte del Ilmo. y Rvdmo. Sr. Doctor D. Francisco de Aguilar y Seixas que está en la vida del Apóstol Santiago el Mayor*, México, Imprenta de Doña María de Benavides, 1699.

causaba el grave perjuicio de huirse los indios a las montañas despreciando por este rigor el beneficio de dicho sacramento”³³.

En esa orden se recordaba que la carta de Aguiar había sido respondida por el papa dándole gracias por “por haberse excusado a admitir todo género de ofrenda” en la confirmación por ser contrario a los cánones y “sacrílega su costumbre”. Así pues, se encomendaba al arzobispo que se ocupase de que las ovejas de su rebaño “logren el beneficio espiritual del sacramento” y no “hagan menosprecio de este requisito”, sin por ello percibir ofrenda alguna “aunque hasta aquí se haya abusado de este medio”, recordando que ningún obispo “cometa el desorden de recibir la mas leve oblación” y emplazando al prelado a dar cuenta “en primera ocasión para que me halle enterado”.

A pesar de estos avisos rigurosos, en el concilio de 1771, del que luego hablaremos, volvieron a registrarse quejas a este respecto.

LA PRÁCTICA EPISCOPAL DE LA CONFIRMACIÓN

No expondremos caso a caso por la imposibilidad de acceder a la documentación de todos los prelados, sino noticias sobre la práctica del sacramento, empezando por fray Juan de Zumárraga, un franciscano empeñado en el adoctrinamiento de los indios, que hizo muchas confirmaciones, o al menos es lo que poco antes de morir, en 1544, comunicó a Carlos V en una carta que aún el relato del sacrificio personal —incluso con el coste de la vida— y la exaltación de los resultados a través de las cifras, lo que, como ya dijimos, devino en un lugar común de la auto-glorificación.

265

En cinco días de ausencia torné tan doliente que entiendo es Dios servido que apareje el alma... Es verdad que habrá cuarenta días que con la ayuda de religiosos comencé a confirmar los indios... Pasaron de cuatrocientas mil almas los que recibieron el olio y se confirmaron, y con tanto fervor que estaban por tres días o más en el monasterio, esperando recibirla; a lo cual atribuyen mi muerte, y yo la tengo por vida, y con tal contento salgo de ella, haciendo en el servicio de Dios y de S. M. mi oficio”³⁴.

Es un relato bastante parecido al de otro franciscano, fray Martín Sarmiento de Ojacastro, obispo de Tlaxcala, quien

³³ MURO OREJÓN, Antonio, (ed.), *Cedulario americano del siglo XVIII: colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800*, Sevilla, CSIC, 1977, 285, pp. 429-433.

³⁴ ZUMÁRRAGA, Fray Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad, en estilo llano para común inteligencia*, México, Juan Cromberger, 1544.

estaba confirmando infinidad de gente en el pueblo de San Felipe Iztacuixtla, inmediato a Tlaxcala cuando se sintió herido de un dolor de costado y trató de volverse a Puebla. Pero al salir notó que una gran multitud se aguardaba todavía el sacramento de la confirmación y no quiso irse sin administrársele por más que le representaron el peligro a que se exponía.

Al parecer, esa tarea le agravó el mal y apenas tuvo tiempo de llegar al convento de San Francisco de Puebla, donde falleció el 19 de octubre de 1557.

Cuando llevaba cinco años en el cargo, Pedro Moya inició en 1578 la visita pastoral, sin ostentación y con poco acompañamiento, prohibiendo a sus familiares que empleasen a los indios en la conducción de los objetos que necesitaba para uso personal o litúrgico³⁵. Era lo que mandaban las reales órdenes y él mismo se lo recordó a los demás obispos en el concilio de 1585. En una carta de 24 de abril de 1579 informó a Felipe II de que

Andando visitando la Huasteca y provincia de Panuco, respondí a las cartas de V. M. a 16 de diciembre, y a los últimos de febrero llegué a México, aviendo concluido la visita de todo el arzobispado, en que creo e servido a Dios, y a V. M.; porque en la mayor parte dél no avía entrado prelado, por la gran vejez y enfermedades de mis predecesores, y ser tierra muy fragosa y áspera y en extremo caliente y mal sana, por su diversidad de temples y constellaciones. Baptizáronse muchos yndios adultos y viejos, y confirmáronse todos, con que recibieron gran devoción y consolación, y de ver vendecir sus iglesias, que como gente nueva y de sumario entendimiento, gusta de ceremonias y actos exteriores, y así se les correspondió con las demostraciones posibles, para más a conformarlos en la fe³⁶.

Más allá de que no resulta verosímil una visita a toda la diócesis en tan poco tiempo, este texto refleja problemas reales de sus antecesores y la dificultad del territorio. Es de gran interés la nota sobre el entusiasmo de los pueblos ante la novedad de la visita y de su vistosa liturgia. Debe tenerse en cuenta que los confirmandos participaban por sí mismos —no como en el bautismo, en el que eran solo receptores—, mientras que la feligresía veía interrumpida su vida cotidiana por una fiesta diferente en la que actuaban las cofradías con sus estandartes y otras demostraciones, más todavía en aquellos pueblos donde nunca había pasado un obispo, o solo una o dos veces en un siglo.

³⁵ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Julio, *Pedro Moya de Contreras: Maestrescuela de la Catedral de Canarias (1573-1572) y Arzobispo de México (1573-1591)*, ed. de C. GAVIÑO y otros, Las Palmas de Gran Canaria, s.i. 2006, p. 157.

³⁶ *Cartas de Indias*, Madrid, BAE, 1877, Prelados XXXVIII, pp. 219-224.

Esta dimensión populista sería utilizada por varios de los prelados posteriores de forma consciente como parte de su exhibición de poder.

En 1644 se publicó el ritual romano de Paulo IV y una real cédula recordó la obligación de visitar y confirmar. Siguiendo ese ritual, el obispo de Puebla, Juan de Palafox, elaboró un manual de los sacramentos en el que obligaba a los párrocos a tener un libro de confirmados, con día y templo de celebración, segregados hombres de mujeres, nombres -el que figurase en el acta de bautismo—, si eran legítimos o “de la iglesia” y los padrinos y vecindad de estos; en caso de ser personas casadas, debía anotarse el cónyuge. Coherente con sus órdenes, Palafox pasó visita en 1643, 1644 y 1646 en 78 cabeceras de doctrina en 38 semanas³⁷.

Quizá obedeciendo aquellos mandatos o por emulación de Palafox, al poco de ser consagrado, Juan de Manozca (1645-50) inició su visita en enero de 1646:

Hauiendo reconoçido despues que llegué a este reyno la neçessidad que auía en mi arçobispado de administrar el santo sacramento de la confirmaçion, desee mucho consagrarme para acudir a este exerçio,... açiendo el derrotero y cordillera por las bandas del sur y poniente, temples contrarios de calor y frios con estremo, que son los valles de Amilpas, Tenantzingo, y Toluca, donde mas me llamaba este exerçio por la mayor neçessidad que en estas partes se consideró auía, y en esta conformidad con mui poco número de ministros y criados (porque solo lleue los preçissos) salí desta çiudad de Mexico.

267

La transcripción del relato, publicada por M. Lundberg³⁸, revela que Manozca solo visitó tres comunidades, 54 pueblos y villas hacia el sur y el oeste de la ciudad de México, 15 de los cuales eran administrados por seculares y el resto por religiosos. El relato es el típico de estos periplos. El arzobispo se quejaba del duro camino, de los terremotos -en Malinalco hubo uno muy fuerte- y de los problemas de alojamiento, agravados en el monasterio de Xochimilco, donde sufrió una caída que lo inhabilitó y tuvo que ser llevado a hombros en una silla, lo que aprovechó para dejar constancia de su heroica resistencia

Y porque si me ponía a curar me auía de haçer boluer a la çiudad con que me

³⁷ GRAJALES, A., “Confirmation et compérage [...]”, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ LUNDBERG, M., “Relación de la visita [...]”, *op. cit.*, pp. 861-890; PÉREZ PUENTE, Leticia, “Sólo un rostro de la arquidiócesis de México. La visita pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, en Leticia PÉREZ PUENTE y Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, UNAM, 2009, pp. 147-148.

ympedía la vissita, disimulé el golpe y boluiendome a la çelda tomé un jarro de agua y me até un paño a la pierna con un poco de çera y bajé a missa con toda disimulaçión, y oýda me puse en camino hasta la Amilpa... Y en çinco o seis dias no hiçe cura alguna y como con la agitaçion del camino fue empeorando la llaga.

El final era como en todos esos relatos: a su regreso a la capital en 27 de mayo, “me aguardaban algunos çiudadanos eclessiasticos y seglares para darme el vienbenido, como tamuien lo hiço a la tarde deste mesmo dia, el virrey, que goçoso de tenerme ya a las puertas de Mexico no quiso dilatar nuestra vista, manifestando a todo el pueblo nuestro reçiproco amor y dando exemplo a los demás para que agan lo mismo”.

Tras varios gobiernos breves, el agustino Payo Enríquez de Rivera Manrique tuvo un gobierno largo (1668-81) pero tuvo constantes problemas con el virrey marqués de Mancera. El prelado sostenía que la visita era una “precisa obligación del obispo” y un mandato recordado en la real cédula de 1669 y anunció visita general, pero el virrey le impidió ir a algunas iglesias y varios santuarios se opusieron a recibirlo. Sin embargo, Mancera lo denunció en 12-V-1672 ante el Consejo por no haber hecho la visita pastoral después de cuatro años de gobierno; la respuesta de esa carta fue poco firme, de modo que se le ordenó cumplirlo en cuanto pudiese y que evitase hacerlo mediante visitador ya que este no podría confirmar y eso causaría mucho desconsuelo a los feligreses³⁹.

Vino luego el largo período de Aguiar y Seixas, conocido gracias al diarista Antonio de Robles y a su biógrafo José de Lezamis⁴⁰. Aguiar era obispo de Michoacán, donde había iniciado una visita en marzo de 1680, al poco de llegar, yendo a territorios donde nunca había estado un prelado⁴¹ y allí confirmaba cuando recibió la nueva del ascenso a la capital, donde entró el 25 de julio de 1682, día del Apóstol. En 15 de octubre de 1683 confirmó al primogénito del

³⁹ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “Fray Payo de Rivera, arzobispo de México y virrey de Nueva España”, en Bibiano TORRES y José J. HERNÁNDEZ (coords.), *Andalucía y América en el siglo XVII*, La Rábida, Universidad, 1985, v. 2, pp. 251-294; PÉREZ PUENTE, Leticia, *Fray Payo Enríquez de Rivera y el fortalecimiento de la iglesia metropolitana de la ciudad de México, siglo XVII* (tesis doctoral), México, 2005 (Disponible en: <https://www.academia.edu/21927424/>).

⁴⁰ LEZAMIS, J. de, *Breve relación de [...]*, op. cit.; ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. 3, México, ed. Porrúa, 1946.

⁴¹ CARRILLO CAZARES, Alberto, “El obispo Aguiar y Seijas: su perfil pastoral en Michoacán (1678- 1682)”, en Josefina MURIEL (ed.), *El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas*, México, CONDUMEX, 2000, pp. 27-46.

Virrey en el palacio virreinal, con asistencia de cuatro prebendados, actuando como padrino el padre Mansilla; el cura asentó esta confirmación en el registro⁴². Según sus estudiosos fue el único arzobispo del siglo XVII que visitó casi toda la diócesis en cuatro visitas (cinco cordilleras); en poco se le parecía quien regía Santiago por entonces, el mexicano Monroy. En la última tenía previsto llegar hasta el Puerto de Acapulco, jamás visitado, pero no lo logró a causa de su precario estado de salud y fue sustituido, pero eso anuló las confirmaciones⁴³.

En la biografía escrita por Lezamis y publicada en 1699, se hace hincapié en la importancia que Aguiar daba a las visitas y a las confirmaciones, a las que llevaba un discreto cortejo y un predicador, su capellán, el jesuita José de Capetillo, que predicaba en lenguas indígenas. Él mismo daba sermones subido a un púlpito elevado, al estilo de los frailes para explicar el sacramento. Nada más llegar a los pueblos se leía el edicto en el que se citaba para recibir la confirmación, que se haría en sesiones de mañana y tarde; tras decir misa y desayunar, “luego cosa de las nueve bajaba a confirmar y se estaba confirmando hasta cerca de medio día y muchas veces daban las doce o la campana de mediodía confirmando. A la tarde antes de las tres ya estaba otra vez en la Iglesia y tenía tal tesón en confirmar que unas tres horas y mas solía estar confirmando”.

Por ejemplo, en octubre de 1684 el prelado envió una carta avisando de su llegada a los responsables de las parroquias de la jurisdicción de Taxco, zona minera, multiétnica, lo que se refleja en los documentos elaborados en la visita. Inició su recorrido en Cuajimalpa y regresó a la Ciudad de México a principios de enero. Las autoridades indígenas y españolas y el pueblo de Taxco lo recibieron en el atrio de la iglesia parroquial con mucha algarabía. Se hospedó en la casa del alcalde mayor y desarrolló un vistoso y multitudinario ceremonial. En la segunda parte de la visita confirmó tanto en la cabecera de la jurisdicción como en las parroquias vecinas.

A comienzos del siglo XVIII, el arzobispo Juan de Ortega Cano, había sido obispo de Durango, Santiago de Guatemala y Michoacán antes de serlo de México. Su práctica en la capital consta en los libros de confirmaciones desde el 12 de octubre de 1703, en la capilla de los Reyes de la catedral, donde oficiaba con una regularidad llamativa: confirmó todos los días hasta el 26; se reanuda en

⁴² RUBIO MAÑÉ, Jorge I., *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España. 1535-1546*, México, Ed. Selectas, 1955, p. 282.

⁴³ MAYER, A. y LA TORRE, E. de, *Religión, poder y autoridad [...]*, op. cit., p. 72. Los recorridos fueron: 3/11/1683 a 9/6/1672: Sierra Baja, Huasteca, Custodia de Tampico, Sierra Alta; 21/11/1684 a 13/6/1685, Tacabuya-Valle de Toluca; 9/11/1685 a 19/4/1686, Cuautitlán-Tepeji-Querétaro; 4/12/1686 a 9/4/1687, Valle de Amilpas, Xochimilco, Coyoacán; 26/11/1687 a 24/1688, previsto llegar a Acapulco.

11 de febrero de 1704 hasta el 22 con días de muy pocos y otros de gran afluencia. Su sucesor, el benedictino fray José Lanciego⁴⁴, llegó dispuesto a responder a la voluntad de Felipe V de sustituir a los frailes por seculares en las parroquias y de ampliar el dominio del castellano entre los indios. Inició las visitas tres meses después de ser consagrado, anotando con rigor lo practicado, en su empeño por conocer las condiciones religiosas de cada parroquia y por eso hizo cinco recorridos en 1715, 1716, 1717 y 1721; en este último año quiso hacer un sínodo, pero no pudo. En Toluca en 1717 certificó que después de la visita de Aguiar habían pasado treinta años sin visita y sin confirmación⁴⁵ y fue el primero en llegar hasta el puerto de Acapulco, en el extremo de la archidiócesis, algo tan excepcional que lo recibieron con salvas de cañón⁴⁶.

Don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta tomó posesión en 1731, pero en 1734 se hizo cargo del gobierno de Nueva España y en 1736 hubo una fuerte epidemia, lo que dificultó las visitas. En la capital confirmaba con gran asiduidad, sobre todo en el oratorio del palacio arzobispal, como veremos. Su sucesor, Manuel José Rubio y Salinas, nombrado en 1748, llevó a cabo un programa reformista centrado en seguir la transformación de las numerosas doctrinas en parroquias seculares, en el adoctrinamiento y costumbres de la población indígena y en la castellanización, para lo que practicó las visitas a buena parte de la diócesis, haciendo recorridos todos los años de 1752 a 1759 salvo 1753 y 1755; en 1756 hubo un terremoto que le dio una oportunidad para acercarse al pueblo a través del sacramento, acudiendo multitudes a confirmarse⁴⁷.

⁴⁴ BRAVO RUBIO, Berenise y PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, "Una práctica un manuscrito. Los libros de visitas pastorales de José Lanciego y Eguilaz al arzobispado de México (1715-1720)", en Rodolfo AGUIRRE (coord.), *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, México, UNAM, 2016, pp. 40-53. De los mismos, "Hacia una geografía espiritual del arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715", en Doris BIEÑKO DE PERALTA y Berenise BRAVO RUBIO (eds.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2008, pp. 147-165.

⁴⁵ *La Catedral de Toluca: su historia, su arte y su tesoro*, Toluca, Patronato Arte y Decoró de la Catedral de Toluca, 1998, p. 39.

⁴⁶ BRAVO RUBIO, B., "Sacralidad y gobierno [...]", *op. cit.*, p. 56.

⁴⁷ ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, María Teresa, "Las parroquias del arzobispado de México según el libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, 1749-1765", *Trabajos y Comunicaciones*, 57, 2023, p. 180 (Disponible en: <https://doi.org/10.24215/23468971e180>); IDEM, "La reorganización del territorio parroquial de la arquidiócesis de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765)", *Hispania Sacra*, 128, 2011, pp. 501-518 (Disponible en: <https://doi.org/10.3989/hs.2011.v63.i128.281>); IDEM, *Trabajar y velar: reformismo en el*

Tomemos como ejemplo la visita que realizó el 28 de mayo de 1752 a la colegiata de Santa María de Guadalupe, cuyo relato recogió el secretario de esta institución, don José Núñez de Zúñiga. Allí fue recibido a las cuatro de la tarde por el Gobernador, alcaldes de la República y fiscales de la villa y sus pueblos y a la puerta de la iglesia estaban el abad y cabildo con sus capellanes, sacristanes, celadores, coristas, músicos y los demás ministros. El prelado se apeó de su berlina acompañado de sus capellanes, caballeros pajes y caballerizo, presentes unos y otros en el acto, que consistió en confirmar a más de cien personas, sentado en un sitial en el altar mayor. Una vez terminado, se fue con similar boato y de todo se dejó un registro muy preciso dando la naturaleza o etnia de cada persona, su nombre, el de sus padres y el del padrino o de la madrina⁴⁸.

Su sucesor es bien conocido: Francisco de Lorenzana, ejemplo claro de la selección de obispos de tiempos de Carlos III, más funcionarios que pastores, que compartían la idea de desarrollar sus territorios en casi todos los aspectos⁴⁹. Contó con el apoyo del virrey marqués de Croix para continuar la secularización de las parroquias y dio a los párrocos la orden de que cada año en Cuaresma hiciesen un padrón de los feligreses, con estado, calidad y edad para cumplir el precepto anual, separando indios, españoles y otras castas, datos que constan en los registros de sus visitas en columnas al lado de las cifras de confirmados y que corroboran que la política eclesiástica de homogeneidad bajo las parroquias seculares mantenía la separación socio-racial.

Este prelado hizo seis visitas y campañas de confirmación entre 1767 y 1769 de forma sistemática, ya que “en esto consiste el bien de todas las repúblicas”⁵⁰. En una “carta circular” para el clero explicó y justificó los objetivos

arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1748-1765), México, UNAM-INAH, 2023; IDEM, “Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México (1754-1758)”, en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y Francisco Javier CERVANTES BELLO (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM- BUAP, 2014, pp. 285-307.

⁴⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México, Novo_c178e009.

⁴⁹ ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, María Teresa, “La prelación de Francisco de Lorenzana, 1766-1771”, en María Teresa ÁLVAREZ ICAZA, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, IIIH, 2019, pp. 155-193; ZAHINO PEÑAFOR, Luisa, (rec.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM, ICJ, 1999, p. 87.

⁵⁰ GARCÍA REDONDO, José María y BERNABÉU ALBERT, Salvador, *Territorio, Iglesia y Sociedad, Francisco Antonio Lorenzana y su visita a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, México, UNAM-INAH-El Colegio de Michoacán, 2022; GARCÍA HUGARTE, Marta Eugenia, “Entre la vida cotidiana y la reforma de las costumbres”: visitas pastorales de Lorenzana al Arzobispado de México (1767-1769)”, *Toletum*, 67, 2023, pp. 455-492;

de la visita como un oficio pastoral y de caridad que servía para administrar la confirmación y en 12 de noviembre de 1766 publicó un edicto para recordarle sus obligaciones⁵¹. Es un texto que recoge las normas tridentinas y todo lo que ya conocemos con algunas notas particulares, denunciando que “si se ven hoy algunos malos sacerdotes o malos casados es por haber omitido el confirmarse y desdeñar recibir una gracia y admirables efectos”. Sobre la edad de los confirmandos repetía las normas antiguas, consciente de que no se seguían debido a las circunstancias del país y a lo practicado por sus predecesores, y sobre el padrinazgo advertía del parentesco espiritual y que los padres no podían ser padrinos. La visita se iniciaría en la catedral “prosiguiendo después en las iglesias parroquiales u otras que sean más cómodas para ejecutarlo en los lugares circunvecinos”, y cada día iría a uno de los lugares inmediatos y que no distasen más de dos leguas. Los curas tendrían los libros, “aunque hasta ahora no lo hayan hecho”, lo que era muy perjudicial para quienes querían casarse u ordenarse o entrar en religión y sobre todo para “no repetir en otros por su ignorancia el Santo sacramento”.

En la capital, para eludir la superposición de jurisdicciones, evitar confusión y administrar mejor a la numerosa población, procedió a dividirla en 14 parroquias y a organizar las confirmaciones con un “método particular”, “llamando solo los confirmados por cuadras y de estos cuidarán los curas del Sagrario según sus padrones y la particular instrucción que les daremos y lo mismo a los curas de las demás parroquias pues de otra forma ni se podrá hacer el asiento del nombre de los confirmandos ni podremos resistir el tropel de gente”.

En su carta, Lorenzana aludía a su anterior obispado, el extremeño de Plasencia, aunque solo lo ocupó de mayo de 1765 a abril de 1766, por lo que apenas tuvo tiempo de confirmar. Mandaba finalmente que los curas explicasen en la misa de un día festivo los efectos de este sacramento y cómo debían recibirlo los adultos, leyendo este edicto, que también se fijaría en los lugares acostumbrados del palacio arzobispal.

Para observar su práctica nos basamos en la visita que realizó desde el 8 de enero de 1767 en Tecamac, en el Valle de México y terminó a mediados de abril. El registro es muy completo y prolijo en detalles de la organización, por lo

CRUZ PERALTA, Clemente, *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, México, UNAM, 2016, pp. 96-97 (Disponible en: <https://tesiunam.dgb.unam.mx/>).

⁵¹ LORENZANA, Francisco Antonio, *Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor... arzobispo de México*, México, impr. de José A. de Hogal, 1770, edicto de 12 de noviembre de 1766, p. 13.

que así sabemos que después del recibimiento entusiasta por parte de los notables y del pueblo, se iniciaban de inmediato las confirmaciones, que el prelado hacía por la mañana y por la tarde, recordando siempre a los padrinos y padres que el sacramento generaba parentesco espiritual; en estas mismas visitas el prelado concedía las dispensas por consanguinidad, muy frecuentes, aunque no hemos hallado ninguna que derivase de esa situación. Está claro que Lorenzana convocaba a varios pueblos y las cifras de confirmados se exponen de forma muy visible en el margen izquierdo de los folios, en tanto que las sesiones concretas constan en el relato general de la visita, con sus horas y lugares de celebración, todo lo cual redundaba en la constancia de su éxito y del sacrificio del prelado, que se retiraba agotado cada jornada, según los secretarios que tomaron cumplida nota de todo.

Para facilitar la organización de sus periplos en 1767 encargó un mapa de la archidiócesis⁵², que en esencia revela que las rutas seguidas por Lorenzana eran muy similares a las de Aguiar y Seixas, llegando a lo más lejano de la Huasteca⁵³. En cada núcleo era recibido por el clero, los oficiales de la corona y los componentes de las repúblicas de indios, que lo acompañaban hasta la iglesia donde, en presencia de los feligreses, iniciaba la visita. Así ocurrió, por ejemplo, el 4 de junio de 1769 en Otumba donde “fue recibido con todas las ceremonias acostumbradas primero por el cura y alcalde mayor de este partido, en los linderos que lo dividen del de Teotihuacán”. No hay duda de que Lorenzana buscó el baño de multitudes, como otros obispos de su tiempo, vigorosos defensores de su autoridad.

Lo más relevante de este período fue el concilio provincial de 1771, convocado y presidido por él, pero tan tenso que no se promulgó. Se tomó como base el concilio de 1585 que el propio Lorenzana hizo imprimir. El prelado recordó a los obispos sufragáneos el sentido del sacramento. En el concilio se consideró oportuno obligar a los curas y feligreses a denunciar a los no confirmados y él mismo mandó a los curas de las ciudades donde residieren los obispos y los pueblos inmediatos que no casasen a nadie que no estuviese confirmado porque

⁵² CRUZ PERALTA, Clemente, “Aproximación al atlas eclesiástico del arzobispado de México (1767), a orden expresa del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana”, *Toletum*, 67, 2023, pp. 405-454.

⁵³ GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, “Trabajos y fatigas de mi Pastoral ministerio. Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México (1766-1772)”, en Marta Eugenia GARCÍA UGARTE (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado, México (1758-1829)*, t. I, México, UNAM, 2018, p. 126.

es culpable i reprehensible descuido que los que tienen edad para casarse no hayan recibido la confirmación pudiendo por habitar en los mismos o en los lugares inmediatos de la residencia de prelados y los curas de pueblos distantes amonestarán a los que se casaren que cuanto antes pudiendo cómodamente reciban la confirmación advirtiéndoles cuán importante es.

Lorenzana reconocía que la vasta extensión y las distancias de los obispados mexicanos hacían difíciles, sino imposibles las visitas, pero era preciso “no dilatar este consuelo” a los pueblos “que si no es después de muchos años no pueden ver el rostro de sus pastores”. Esto justificaba la costumbre de confirmar a los niños sin haber llegado a la edad de la discreción, pero no se hizo novedad por ser “costumbre acomodada las circunstancias del país justificada por los fundamentos referidos y practicada por los celosísimos y piadosísimos prelados de este reino”. Sin embargo, eso no podía pretextarse en las sedes ni en pueblos cercanos en los que “con frecuencia se administra”.

El arzobispo recriminó con dolor a sus obispos que “en muchas remotas partes de esta provincia viven y mueren personas de edad provecta sin auxilio del sacramento de la confirmación o porque jamás han visto en sus pueblos a sus obispos en visita o porque las distancias en que viven de los de las cabeceras si alguna vez llegaron a ella los obispos con sus visitas a la misma distancia y su miseria no permitiéndoles ir a las cabeceras se quedaron sin confirmar”. Peor era cuando no lo hacían: Lorenzana explicaba al rey que no “era otro mi ánimo que el de llamarles la atención en puntos tan importantes a la conciencia”..., “pues yo no me atrevía a constituirme fiscal sino humilde veedor de sus acciones por lo que no me atrevía a explicar en otra forma sobre lo que son los ilustrísimas no ignoraban”.

Era importante reiterar a los indios que era pecado mortal no recibir la confirmación y motivo de excomunión repetirla, un problema que generó discusiones. Para impedir las dos cosas, el obispo de Puebla “dijo practicar con juicio el que había leído en las instrucciones de San Carlos Borromeo y era no confirmar al que no trajese cédula rubricada de su cura con el nombre del confirmado sus padres y padrinos lo que facilitaba también el asiento de los confirmados tan difícil conseguirse”. Lorenzana no estuvo de acuerdo y discutieron, pero los otros “concordaron que este medio con el mandato de 8 de abril de los padrinos generales impedirían las más de aquellas reiteraciones”, lo que se sometió a votación. Los curas debían tener un libro de confirmados en el que firmarían el obispo y su secretario y esto mejoraría el control.

El diputado de la colegial de Guadalupe, doctor Manuel Cisneros, intervino para decir que si los enfermos no iban a la iglesia a confirmarse “por el peligro de su vida parecía conveniente decir lo mismo sobre los niños enfermos”

y estuvieron de acuerdo. Ahora bien, esto los privaba de recibir eternamente una gracia. Don Ricardo Gutiérrez pidió impedir que los abuelos fuesen padrinos de sus nietos porque “así lo había leído en una declaración del Concilio que cita Iribarren”, pero su propuesta fue rechazada. Se acordó, sin embargo, que, en caso de estar la iglesia en entredicho, bautismo y confirmación se administrarían con toda normalidad.

En fin, el fracaso del concilio explica que no se publicara y que Lorenzana fuese destinado a Toledo, donde desplegó visitas y confirmaciones al estilo de lo que había practicado en México, yendo en 1786 a los territorios más alejados, como Orán, donde también fue recibido con fiestas y luminarias⁵⁴, o al menos eso dicen los relatos al respecto.

El sucesor de Lorenzana fue don Alonso Núñez de Haro. En 18-5-1773 remitió a los curas una instrucción sobre la confirmación para que la leyeran en el ofertorio de la misa de un día festivo “para que llegue a noticia de todos sus contenidos y se observe puntualmente por los comprendidos en ella”. No aporta novedades e imita a Lambertini, pero es insistente en atacar la desidia con la que la confirmación era recibida, privándose de “una de las mayores felicidades que puedan gozar los hombres”. El arzobispo hace un despliegue de erudición teológica para advertir a los fieles de los riesgos de no confirmarse y de hacerlo sin la debida preparación; había que estar bautizado y en gracia de Dios; los que tuvieran uso de razón debían saber los principales misterios de la fe y los mandamientos, conocer los efectos de la confirmación y las obligaciones de un cristiano. Sin embargo, era ingenuo al proponer que “sería muy oportuno que los adultos que antes ser confirmados tuviesen algunos días de retiro y los pasasen en ejercicios piadosos y oración imitando a los apóstoles”. Reconociendo que era muy difícil, se conformaba con lo que decía San Carlos Borromeo de que los párrocos cuidasen de que sus feligreses ayunasen en la víspera de ser confirmados, pero, finalmente, “considerando que no será fácil conseguirlo solo les encargamos y mandamos... que cuiden de que se confiesen todos sus pecados y que de ningún adulto llegue sin recibir antes el sacramento de la penitencia”. En cuanto a la capital, reproducía el método de Lorenzana y “para evitar que esto no sea causa de tropel y confusión cada uno de nuestros curas avisará por cuadras a los que hayan de concurrir cada día de los que hiciésemos confirmación en su respectiva parroquia”. Añadía con esmero protocolario que “hacemos este estrecho encargo en nuestros curas porque nuestra nobilísima capital de nueva España cuyos moradores son innumerables tenemos con fundamento que una

⁵⁴ SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio, “Visita pastoral del cardenal Lorenzana a la plaza de Orán”, *Hispania Sacra*, 4, 1951, pp. 391-400.

gran parte llegaría sin confesarse a recibir la confirmación”⁵⁵.

El último arzobispo del periodo de la colonia, Francisco Javier de Lizana y Beaumont, obispo de Teruel en 1801, pasó a México en 1803. Pariente de Lorenzana, muy activo reformista y dado a las pastorales, a los dos meses de llegar inició visita en Querétaro y volvió en 1806; en 1804 visitó Cuernavaca, en 1805 y 1808 Tulancingo, y en 1807 Toluca y Cuautitlán. En algún sitio se dice de él “vino a esta ciudad para efectuar una gran cantidad de confirmaciones” y era muy insistente en que no se hicieran gastos excesivos en las visitas, “refrescos, ni convidados a la mesa”⁵⁶. Pero no era muy propicio a visitar y delegó esa función en terceros, a lo que contribuyó que en 1809 fuese nombrado virrey.

LA INSEPARABLE COMPAÑERA DE LA MULTITUD

Más allá de la grandilocuencia auto-glorificadora de Zumárraga y sus cuatrocientos mil confirmados, las cifras que refleja la documentación episcopal son siempre abrumadoras y, como ya hemos dicho, eran datos que se subrayaban en los diarios o relatos de las campañas. Por eso entraron a formar parte de las biografías y de la imagen de los prelados ya antes de Trento, lo que se normalizó con la difundida biografía de Carlos Borromeo, quien “administró el sacramento de la confirmación a un número casi infinito de personas” y que lo hacía “todos los días en las iglesias señaladas en cada región con sermón cada día del arzobispo... con largo y grave trabajo”⁵⁷. En las vidas de los arzobispos mexicanos se dan números espectaculares como triunfo de la fe y prueba del celo y del sacrificio personal, en especial en el caso de Aguiar y Seixas, propuesto para la beatificación: Lezamis decía de este prelado que “tardes hubo que confirmó setecientos y quando avia mucha gente, solía confirmar mil ducientos, mil y quatrocientos en un día”; algo similar se decía de Lorenzana, que confirmó a 1.187 en una sola tarde en San Felipe, según sus biógrafos, que publicaron también las cifras de su período en la archidiócesis de Toledo. Y todos presentaron ese dato como muestra de su poder de convocatoria y del éxito de sus esfuerzos frente a los otros poderes de Nueva España.

⁵⁵ *Nos el Dr D. Alonso Nuñez de Haro y Peralta, ... Arzobispo de México... a nuestros amados curas y a todos los fieles...*, s.l., s.a, s.i, pp. 30, y 21 a 23.

⁵⁶ CASTILLO FLORES, José Gabino, “Francisco Xavier de Lizana y Beaumont: arzobispo de México y virrey de la Nueva España (1802-1811)”, en M. E. GARCIA HUGARTE, *Ilustración católica* [...], op. cit., pp. 200-238; RUBIO, Alfonso, “Francisco Xavier de Lizana y Beaumont. El discurso ideológico de un arzobispo-virrey en México, 1803-1810”, *Historia y Espacio*, 56, 2021, pp. 45-82 (Disponible en <https://doi.org/10.25100/hye.v17i56.11228>).

⁵⁷ MUÑOZ, L., *Vida de San Carlos* [...], op. cit., pp. 80 y 480.

También los jesuitas jugaron con las cifras: en una carta de un misionero se lee que había confirmado a “unos seis mil indios” valiéndose de la bula de 1751 y otro en Baja California a 7.822⁵⁸; en las misiones que estos controlaban en Chile, Oré, obispo de Concepción, decía haber confirmado en las islas de Chiloé a 7.300 personas —después de treinta años sin confirmación— y en 1711 y 1712 Diego Montero de Águila a 15.060, transcurridos 84 años desde la última visita⁵⁹.

Ahora bien, los números eran más bien el resultado de acumulaciones de personas y generaciones enteras sin confirmar como consecuencia de la dilación y del retraso en las visitas y de los largos períodos entre dos campañas. Nada lo revelaba mejor que, fuera de la capital, se impusiera el método “en serie” hasta el punto de que el arzobispo Rubio Salinas, haciendo una visita a Tutitlan, llegó a calcular que “según la experiencia a cada hora y cuarto corresponde un mil de confirmados”⁶⁰.

En la realidad, esas cifras pueden comprobarse con facilidad, pero a costa, claro está, de la impersonalidad total de los confirmandos; cuesta creer que los poderosos hubieran participado en esa fórmula masiva y podemos suponer que habría ceremonias particulares, como en la metrópoli. El relato de la visita de Juan de Manozca de 1646 da el número de los confirmados en cada lugar, llegando el prelado a confirmar incluso de noche y acudiendo a haciendas e ingenios separados de los núcleos visitados. En total, más de 31.000 indios, españoles y “castas”, de los que se llegó a precisar en el diario que 29.182 pagaron las velas y las cintas de algodón empleadas en el rito, pero que, por su pobreza, el prelado confirmó gratis al resto.

En cada pueblo se anotaba también el espectro social e idiomático de los confirmados: en Coyoacán eran “españoles, indios y de otras naciones”; en Ayotzingo, “poblaçon de indios mexicanos”; en Chalco, “an quedado muy pocos españoles e indios, y algunas haçiendas de labor, es lengua mexicana”; en Chicomocelo, que era de la Compañia de Jesús, “ay algún número de negros esclauos y otros siguientes”; en la hacienda de azúcar de don Francisco de Rebolledo, de la administración de Çaqualpa, “ay mucho número de gente y esclauos”; en Jalatlaco “tamuien se ablan las lenguas otomi y matalçinga por algunos indios”; en Toluca, “poblaçon de españoles e indios mexicanos, otomites

⁵⁸ MATTHEI, Mauro, *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en... Hispanoamérica*, II, 1700-1723, V. 21, 1-3, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1970, p. 148; PRADEU, A. F. y LANDAETA, M. de, *La expulsión de los jesuitas* [...], op. cit., p. 63.

⁵⁹ MORENO JERIA, R., *Misiones en el Chile austral* [...], op. cit., pp. 119 y 133.

⁶⁰ ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, M. T., “Los afanes de Manuel Rubio [...]”, op. cit., pp. 285-307.

y matalçingas”, etc., aunque de estos comentarios no se sigue que se hubiese hecho segregación.

Por los mismos años, en sus tres visitas a la diócesis de Puebla, Palafox habría confirmado de 70.000 a 100.000 personas; en un solo día, en Cholula a 1.200 por la mañana y 1.100 por la tarde. Los biógrafos del prelado recogieron ese hecho. En los libros de confirmados de la capital de 1640-1646 y de 1646-1660, constan 42 ceremonias, a las que en 1643 dedicó 17 días, concentrados en agosto y abril, todos los días de la semana y en especial en fiestas religiosas; pocas veces confirmaba en la catedral y con frecuencia lo hacía en conventos femeninos a niñas y en hospitales, sin mezclar géneros. En total A. Grajales recató 7.373 —una cuarta parte de la población de la ciudad— de los que 3.890 eran niñas. La composición social de la capital contenía solo un 6,6% de españoles y el resto indios, 80,6%, y 12,8% negros, mulatos y pardos, pero esas diferencias solo se anotaron en parte de los casos, salvo si eran africanos (8,2%); un 28,4% serían ilegítimos, cuando en los bautismos se elevaban al 43% entre españoles y mestizos y al 23,1% entre los africanos⁶¹. En otros casos, hemos detectado lo mismo, lo que no significa que no se hubieran confirmado.

En la visita de Aguiar y Seixas en 1684 a Taxco -donde se desarrolló un amplio ceremonial-, habría confirmado a 52.582 feligreses, más de la mitad de la población de la zona⁶². En Zacaupán a 1.701 personas “chicas y grandes”; en los cuatro pueblos vecinos a 431 “indios grandes y chicos”; en Tezicapan había 628 habitantes, pero se confirmaron 652, quizá por ir vecinos de las cercanías. En Teticpac había 763 habitantes y se confirmaron 358 y en Acamixtla había 580 y se confirmaron 540. En Cacalotenango, 454 de una población de 1034⁶³. Otros autores dan cifras menores -34.968 personas⁶⁴. Aguiar hizo una larga visita al valle de Toluca, donde estuvo desde el 21 de noviembre de 1684 a 13 de junio de 1685: en 54 puntos de referencia confirmó a 106.291 personas, visitando los reales de minas y difíciles zonas de Sierra Gorda. De la visita a 19 parroquias desde Cuernavaca hasta el Sur se conserva un relato de 10 de mayo de 1685 del secretario de Aguiar, Felipe Deza y Ulloa que responde al modelo en el que la contabilidad forma parte de la narrativa del éxito⁶⁵. Todo en este caso es

⁶¹ GRAJALES PORRAS, A., “Confirmation et compérage [...]”, *op. cit.*, p. 72.

⁶² MURIEL, J., *El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas* [...], *op. cit.*, p. 32.

⁶³ PÉREZ ROSALES, Laura, *Minería y sociedad en Taxco durante el siglo XVIII*, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 63-69

⁶⁴ SILVA HERRERA, Rocío, “Francisco de Aguiar y Seijas, pastor del rebaño”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 127, 2014, pp. 117-142.

⁶⁵ BRAVO RUBIO, B., “Sacralidad y gobierno...”, [...], *op. cit.*, pp. 55-70; BRAVO RUBIO, Berenise y PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, “Tiempos y espacios religiosos novohispanos:

desmesurado y dejaba en mal lugar al predecesor de Aguiar.

De don Juan Ortega Cano hemos consultado un “libro de confirmación de negros, mulatos y mestizos, chinos y indios de esta iglesia Catedral de México que empieza en 12 de octubre de 1703 en adelante”⁶⁶. A pesar del título, no hay ninguna diferenciación racial en el tratamiento de los confirmandos. Este arzobispo celebraba estas ceremonias en la capilla de los Reyes; hasta el 26 se anotaron 771 personas y de 11 de febrero de 1704 al 22, 1.326, con días de muy pocas —16 el lunes 12 de octubre—, y otras muchas —241 el martes 16—, sin que se perciba una cadencia regular.

Hemos consultado también los libros de confirmados del arzobispo Lorenzana, muy prolijos, aunque su calidad depende de los diferentes secretarios que elaboraron los relatos. En todos los pueblos, con algunas excepciones, se da el número de feligreses o el de familias o ambas cosas⁶⁷, anotando las diferentes lenguas de cada localidad; no obstante, de los confirmados no se hacen diferencias idiomáticas ni étnicas —quizá las haya en los libros o en las listas de las parroquias, que no hemos podido consultar—. Aunque en muchos casos se da el número, pero no el de familias o de feligreses, en 45 se aportan los dos datos y esto nos ha permitido calcular el porcentaje de confirmados con respecto al número de feligreses:

Tabla 1: Confirmados por Lorenzana

% confirmados por n.º feligreses	Nº confirmados	%
+91	6924	8,9
81-90	8741	11,2
71-80	7435	9,6
61-70	10474	13,5
51-60	6546	8,1
41-50	22744	29,3
31-40	5533	7,1
21-30	9199	11,8
-10	162	0,2
Total	77758	100

La visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)”, en A. MAYER y E. DE LA TORRE, *Religión, poder y autoridad* [...], op. cit., pp. 67-83.

⁶⁶ Archivo Histórico del Arzobispado de México, CL 27-21.

⁶⁷ MOLINA DEL VILLAR, América y NAVARRETE GÓMEZ, David (eds.), *El padrón de comulgantes del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1768-1769*, México, CIESA, 2007, pp. 21-22.

Elaboración propia

Aunque en algunas zonas concurren los porcentajes de los diferentes pueblos, lo cierto es que no hay un patrón constante. En nueve, en los que se sumaron 28.440 confirmados, ese número superaba al de feligreses, lo que puede tener como explicación que acudiesen personas de ranchos, haciendas, pueblos vecinos, etc. Ahora bien, no hay duda de que la mayoría de los casos superó el 40%, dato indicador de que hacía un largo tiempo sin confirmaciones. Proporciones muy altas, por encima del 70%, se localizan en la actual Hidalgo, el 95,9% en Molango; 88,5% en San Felipe; 83,7% en Santa Ana de Tianguistengo; 78,9% en Tecamac; 77,5% en Lolotla, etc. Los porcentajes más frecuentes se sitúan por debajo del 50%: el Real y Minas de Pachuca (49,7%), Mextitlan (47,6%), Tezontepec (44,6%, y Zacualtipán (43,4%); entre 30 y 40%, por ejemplo, en Tlanchinol (33%) y por debajo de esos niveles, Real del Monte solo el 20,3%.

La campaña que Lorenzana inició el 27 de setiembre de 1768 fue registrada por otro secretario, mucho menos prolijo que el anterior, limitándose a dar las cifras de confirmados, todas por miles de personas —2.542 en Tula, 4.064 en San Juan del Río—, de modo que antes de llegar a Querétaro confirmó a unos 17.000 y a 6.654 desde su salida de esa ciudad y su paso por cuatro pueblos como Chiapas de Mota (1.703). El arzobispo estuvo muchos días en Querétaro, de fines de octubre al 3 de diciembre, donde el recibimiento fue muy vistoso. Según su secretario, confirmó a 11.520 personas, que incluyen las anotadas en dos sesiones en La Cañada y Pueblito. El lugar preferente de celebración fue la parroquia, pero también se hizo en conventos: San Francisco (418), Santa Cruz (391), Colegio de Santa Rosa (212), capuchinas (546), Santo Domingo (239). En mayo y junio de 1769 Lorenzana hizo otra visita en la que recontamos 21.972 confirmados, aunque el secretario sumó 19.547; se inició en Iztapalapa y finalizó en Coatepec, pasando por Tulyehualco, San Bartolomé de Monte, Acolman, etc. es decir, el entorno de la capital. En total, en los dos años 1768 y 1769 en los que el arzobispo Lorenzana hizo campañas de tres o cuatro meses confirmó, según el registro de las visitas, a 165.587 personas de todas las edades.

El arzobispo Núñez de Haro visitó la diócesis en varios recorridos desde 1774 a 1792, aunque dos de las visitas las hizo su secretario de cámara, Manuel Flores, por enfermedad del prelado⁶⁸. La oralidad y el trato con los fieles era muy importante, pero no se menciona la presencia de intérpretes en lenguas indígenas. El primer recorrido comenzó el 29 de octubre de 1774 a la parte

⁶⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México, *Libro de visita del arzobispo de México Alonso Núñez de Haro y Peralta* (Disponible en: <https://www.familysearch.org/search/film/007978667>).

occidental del Valle del Mezquital partiendo de Tultitlán hasta Querétaro para volver por Atitalaquia y Zumpango. Según el registro pueblo a pueblo, mucho menos preciso que los de Lorenzana, confirmó a 27.366 personas, indios en gran medida; tenemos los datos de población en ocho casos que suman 9.741 confirmados y 27.059 feligreses, de lo que resulta el 36%, oscilando desde Talnepantla (44%); Teoloyuca (48,7%); Tequisguasipan (52,9%); Cautitlan (39,6%), quedando el resto en torno al 25%. Reiniciada la marcha en abril de 1775, en 19 lugares se sumaron 67.696 confirmados. En los 35 pueblos de los que se puede hacer el cálculo sobre el número de feligreses, un 30% superó el 70% y el 52% el 50%, pero, a diferencia de los niveles de las visitas de Lorenzana, más de una cuarta parte es inferior a 30%, En Querétaro confirmó a 7.909 y en Toluca a 12.192 y en total 100.978 en 53 puntos de confirmación que reunían a muchos pueblos en cada ocasión.

Tabla 2: Confirmados por Núñez de Haro

% confirmados por n.º feligreses	Nº confirmados	%
+91	3575	4,4
81-90	3638	4,5
71-80	18235	22,3
61-70	2927	3,6
51-60	13200	16,2
41-50	18285	22,4
31-40	6584	8,1
21-30	14540	17,8
-10	697	0,9
Total	81681	100

Elaboración propia

En la segunda cordillera iniciada el 30 de abril de 1775 abarcó el Valle de Toluca y el sureste de la capital hasta Malinalco. En la tercera, el 23 de septiembre de 1776 puso rumbo al norte del Valle de México, recorriendo la región minera de Pachuca y Apan. En la cuarta, partiendo el 19 de octubre de 1778 pasó por Cuernavaca hasta Taxco e Iguala, regresando por Yautepec. En la siguiente, partió el 15 de mayo de 1779 hacia el Valle de Toluca recorriendo algunos pueblos que no pudo visitar la primera vez llegando hasta el Real de minas de Zultepec, en el borde del obispado de Michoacán. La sexta a fines de 1779 volvió a pasar por poblaciones de los actuales estados de Morelos y Guerrero. Núñez de Haro retomó la visita a finales de 1780 hacia la parte central y oriental

del Valle del Mezquital y la Sierra Gorda; en 1781 hacia los pueblos del oriente del Valle de México; en 1783 partió hacia la zona de los volcanes y entre 1791 y 1792 recorrió los curatos de la Sierra de Metztitlán y la Huasteca⁶⁹.

La Gaceta de México recoge que el 18 de noviembre de 1788 a las cinco de la tarde entró en Querétaro, en donde se le hizo un gran recibimiento, demostraciones de júbilo y amor, que estimaba su “amable persona”, recibéndolo el ayuntamiento bajo mazas, prelados, oficiales y vecinos distinguidos, entre la multitud del pueblo, que lo condujo “a la posada prevenida”. “Hubo discursos y otras demostraciones” y el día 19 y siguientes “confirió el arzobispo el sacramento de la confirmación a más de 3.000 párvulos y adultos así en la ciudad como en las Minas lo que fue grande consuelo para todos por haber carecido de este consuelo en más de 32 años que no había visitado sus ilustrísimos pastores”⁷⁰. Baste esta nota en un medio nuevo, la prensa, para concluir este capítulo cuantitativo, ya que demuestra el impacto que habían alcanzado estas visitas y su elevado significado político, al igual que en la metrópoli.

EL PADRINAZGO DE CONFIRMACIÓN

La función del padrino o de la madrina en la ceremonia de la confirmación era puramente testimonial pero, como ya dijimos, resultó problemática. En España se optó por los padrinos colectivos, preferentemente eclesiásticos, y al final de la Edad Moderna por parejas, generalmente personas de relieve social; sin embargo, con gran frecuencia, los sectores sociales poderosos o acomodados recurrieron a padrinos y madrinas particulares, tanto si se trataba de ceremonias en recintos especiales como de las que se hacían en las parroquias y templos de forma general. El sistema colectivo evitaba que el parentesco espiritual se acumulase al del bautismo y por eso se aplicó también en México como fórmula más habitual, pero hemos constatado interesantes diferencias: la población mexicana, en especial la urbana, buscaba padrinos y madrinas de los que, al parecer, se recibían regalos de algún tipo o quizá la vela y la tela para el rito; los concilios advertían sobre que por esa razón se confirmaban más de una vez. Otra práctica que comentan los textos episcopales es que el padrinazgo facilitaba una relación de familiaridad que podía llevar a tratos ilícitos entre un hombre adulto y una niña o una adolescente. Al respecto de esto, Aguiar y Seixas en su obsesión por la moral sexual, “tratando de los compadres,

⁶⁹ MARTÍNEZ DE AVALOS, Leopoldo, “La visita pastoral de don Alonso Núñez de Haro y Peralta en el arzobispado de México, un espacio de justicia, negociación y resistencia, 1774-1792”, *Anuario de Estudios Americanos*, 80, 2, 2023, pp. 629-656.

⁷⁰ VALDÉS, M. A., *Gazetas de Mexico* [...], op. cit., pp. 193-194.

decía el recato grande que debían tener, y que evitasen la frecuencia en visitarse, porque por ser compadres no dejaban de ser hombres y solía gastar en esto mas de una hora”⁷¹.

Si el bautismo crea relaciones sociales y familiares a través del padrinazgo y el compadrazgo y del parentesco espiritual entre padrinos y madrinas con ahijados y ahijadas, también lo hacía la confirmación, lo que provocó algunos debates. El concilio de Trento en 1563 estableció un padrino que, simbólicamente, tocaba a los apadrinados durante la ceremonia y que por ello generaba el mismo parentesco espiritual que el bautismo, afectando “al confirmado, al padre y madre de éste, y a la persona que le tenga”, sin precisar más. En el catecismo de Pío V se le encomendaba la formación de los apadrinados “porque si los luchadores necesitan de alguno que con arte y destreza les enseñe en qué manera podrán herir y matar al contrario, salvándose a sí mismo, ¿cuánto mayor necesidad de maestro y director tendrán los fieles?”⁷², aunque esa misión fue puesta en duda por varios moralistas, que también discrepaban sobre el modelo de padrinazgo.

El pontifical romano admitía todo lo más un padrino para dos personas. Según algunos autores fue Carlos Borromeo en el famoso quinto concilio de Milán quien impuso un padrino para los hombres y una madrina para las mujeres. No entraremos en las disquisiciones de moralistas y teólogos sobre el número y condiciones personales de los padrinos, ya que, a falta de pronunciamientos del papado, no había acuerdo, por ejemplo, en si podían serlo los del bautismo, los abuelos de los confirmandos -incluso los padres-, o los clérigos regulares y tampoco sobre las obligaciones que contraían y si estas incluían la instrucción religiosa de los confirmados. Lo que nos interesa es subrayar que para el común era muy difícil entender que el padrinazgo de confirmación generaba parentesco espiritual y por eso era más práctica la fórmula colectiva, por lo que en el concilio mexicano de 1585 se dispuso que

como por la ignorancia de los indios fácilmente puede suceder que no teniendo en cuenta con el parentesco espiritual que se contrae entre los que se confirman y los que los reciben y el padre y la madre de aquellos y siendo posible por tal motivo que esto se una en matrimonio dentro de los grados prohibidos para remediar este mal, nombre los obispos en cada pueblo de indios dos que hagan el oficio de padrinos de los cuales no haya temor o sospecha de que pueda encontrar un matrimonio o dos que sepan bien el impedimento de cognación espiritual que resulta y obsérvese esto hasta que estando los indios más ilustrados no parezca ya a los obispos necesario este

⁷¹ LEZAMIS, J. de, *Breve relación de la vida* [...], op. cit., p. 23.

⁷² PÍO V, *Catecismo...*, p. 189.

nombramiento.

Esto era importante en las comunidades reducidas o aisladas y muy endogámicas, pero también para sectores y grupos sociales que por riqueza, familia o linaje practicaban una endogamia frecuente. De ahí la insistencia de los sínodos y cartas pastorales de los dos lados del Atlántico en tratar de evitar la multiplicación y acumulación de lazos sobre los ya abundantísimos casos de consanguinidad que obligaban a solicitar licencia para casarse. Tanto el padrinzago de bautismo como el de confirmación limitaban el mercado matrimonial que a veces era muy reducido: por ejemplo, si en una misma comunidad convivían un sector de español, otro negro, otro mestizo o de cualquier otro carácter, que entre ellos no querían o evitaban casarse. Por otro lado, no era nada fácil controlar estos lazos al no haber registros sistemáticos y, además, era una relación que podía olvidarse u ocultarse para eludir la solicitud de dispensas matrimoniales o testificar en un juicio, en este caso porque la afinidad podía anular la validez de lo declarado por un testigo.

En su instrucción de 12 de noviembre de 1766, el arzobispo Lorenzana indicaba que

284

Para los hombres ha de ser padrino un hombre y para las niñas una mujer y aunque indistintamente no se puede privar de la libertad de llevar padrino madrina advertimos que para toda la gente del común tendremos elegidos algunos eclesiásticos o seculares de carácter que sean padrinos de los pobres y algunas señoras que sean madrinas de las niñas. Con esto se cortará el abuso de andar los pobres solicitando padrinos o madrinas y tal vez confirmarse dos veces por algún interés de su patrocinio. Fuera de que en gente plebeya y rústica hay ignorancia del parentesco espiritual y se exponen a contraer matrimonios nulos y así se quita esta sospecha o recelo con la elección de personas en quienes cesen estas causas y aún sin ser tan numerosos los pueblos de España se practica lo arriba de referido en muchas diócesis y testificamos ser la práctica del obispado de Plasencia donde hicimos confirmaciones y no tienen que afligirse los pobres de que no lleven ofrenda por recibiremos su corazón le ofreceremos a Dios que es más agradable que todos los sacrificios holocaustos.

Núñez de Haro en su instrucción de 1773 explicaba también la ceremonia con pormenor y el significado de cada gesto y la presencia de padrino que “sostenga la persona que ha de ser confirmada lo cual significa nuestra propia debilidad y falta de fuerzas para sostenernos por nosotros mismos... hasta que somos fortificados por el Espíritu Santo”. Padrino y madrina contraían parentesco espiritual y los padres nunca podían ser padrinos de sus hijos.

en este punto de padrinos nos ha informado un eclesiástico prudente y virtuoso que en esta novelísima ciudad hay en las gentes ínfimas de la plebe un abuso intolerable en que incurren muchos por ignorancia y una falsa piedad imaginándose que recibe mayor bien confirmándose muchas veces. Otros hacen lo mismo maliciosamente llevados de la codicia y con el fin de recibir algún regalo limosna de los padrinos y se introducen en medio de la multitud para ser confirmados tantas veces cuántos son los padrinos que encuentran.

Para cortar este abuso, encargaba a los curas que no se podía reiterar porque imprime “carácter indeleble en el alma”, y a los padres “de los párvulos... que cuiden de hacerle saber cuando tenga uso de razón que ya están confirmados” para que no pidiesen recibirla ignorando que ya lo estaban. En caso de duda, “no es preciso hacer una exacta diligencia para averiguarlo” sino consultar los libros que los párrocos “tenían la obligación de tener”. Para evitar el abuso de andar buscando padrinos y repetir dos veces y obviar estos pecados tan graves ordenó seguir la práctica de Lorenzana, por lo que “dispondremos haya algunos sacerdotes y señoras distinguidas que apadrinen a todos los pobres y gente de la plebe. Y a todos los demás permitimos que elijan libremente y lleven los padrinos que fueren de su agrado”⁷³.

Había preguntas que no tenían una respuesta. La más frecuente si era necesario estar confirmado para ser padrino o madrina de la confirmación; parece obvio, pero hemos hallado casos en que los padrinos se confirmaron en la misma ceremonia, solo minutos antes de actuar como tales. Otra se refería a la edad y si una persona joven podría ser padrino o madrina de una de mayor, lo que la autoridad optó por denegar. Nada impedía que hermanos y hermanas se apadrinaran entre sí mientras se respetase esa prelación por edad, por la misma razón que podían ser padrinos los abuelos, pero en un territorio donde proliferaban las uniones sin matrimonio y los hijos fuera de este, era imposible controlar el parentesco de sangre, mientras que la movilidad oscurecía otras relaciones. Más allá de estas cuestiones, no queda duda de que se impusieron las diferencias por causas de honor, imagen o simbolismo, y en México, claramente las de tipo social -merced a la práctica de confirmar en espacios privados en ceremonias particulares- y sobre todo, las étnicas, en especial a partir de 1700, de forma que se anotaron la raza o la condición de cada confirmando y de sus padrinos o madrinas e incluso se registraron en libros diferentes.

El cambio de nombre de una persona al ser confirmada era una potestad del obispo, lo que podría ser útil para facilitar el olvido de un origen

⁷³ *Nos el Dr. Núñez de Haro [...], op. cit., p. 14.*

inconveniente o bien para adoptar el nombre de una persona con la que se quería establecer un vínculo, quizá por interés hereditario. En América se insistió en que los obispos cambiasen por su cuenta los que sonasen heréticos y, ya más tarde, a personajes literarios. En ambos lados del Atlántico las listas de confirmados registran el nombre habitual de la persona, que podía ser o no el del bautismo, es decir, podía ser que María Antonia o Juan Manuel, por ejemplo, figurasen solo con uno de esos nombres, simplificación muy frecuente en donde proliferaron los nombres múltiples en el bautismo múltiples. Como veremos, en México se anotó en algunos libros que a una persona “se le puso” un nombre en la confirmación, pero no queda clara la razón.

En cuanto a la fórmula de padrinzago, el estudio de A. Grajales sobre Puebla deja claro que hubo padrinzago único, del mismo género que la persona confirmada (98,7%), aunque era muy frecuente que se repitieran los mismos padrinos. El uso del don estaba restringido a los españoles por serlo más que por merecerlo, por lo que es poco indicativo, pero aun así resultaba que casi una cuarta parte de los vínculos por esta vía pertenecían a los grupos elevados: en un 11% padres y padrinos eran de las clases elevadas; en un caso sobre ocho el padre solicitaba una persona de condición superior, mientras que dos tercios llevaban, de voluntad o no, padrinos de inferior categoría y apenas el 10% compartía apellidos, es decir, se buscaban padrinzagos fuera de la familia⁷⁴.

En la capital mexicana, en el libro de registro de las confirmaciones realizadas por el arzobispo don Juan de Ortega Cano en la catedral, la primera anotada, el 12 de octubre de 1703, es una niña “de la Iglesia” que fue apadrinada por el licenciado don Tomás de Cárdenas. Esa designación como hijas e hijos de la Iglesia se empleaba por lo común, no la de ilegítimos. En el registro queda claro que se optó por la fórmula de padrino o madrina, nunca dos, sin diferencias entre unos y otros:

Tabla 3: Padrinzago confirmación México 1703

Niños	padrino	madrina	Niñas	padrino	madrina
Iglesia	32	2	Iglesia	17	9
Legítimo	11	1	Legítima	10	2

Elaboración propia

Solo una parte llevaba padrinos con tratamiento de don: hijos “de la iglesia” como Joaquín Ramón, apadrinado por el doctor don Alonso Alberto de Velasco; Juan de Santiago y María Guadalupe, por don Cristóbal Gentil; Antonio

⁷⁴ GRAJALES PORRAS, A., “Confirmation et compérage [...]”, *op. cit.*, p. 80.

Francisco por el bachiller Roque de Morales y Pascuala por don Sebastián de Bazán, en tanto que Tomás Francisco, expósito, tuvo como padrino a don Francisco Fonseca, alguacil mayor de la corte; y otro, que fue bautizado en el mismo momento, recibiendo el nombre de Vicente, lo fue por don Manuel Galván; María Carvajal llevó al doctor don Pedro de Aguilar y Cayetana, que era de la Iglesia, tuvo como padrino a don Manuel de Bárcena. También aparecen madrinan con trato de doña: por ejemplo, las hijas de la Iglesia, Ángela fue amadrinada por doña Ana de Heredia, Ana por doña Catalina de Urbina y Simona por doña Francisca Bonilla. En total, solo cuatro de los padrinos no llevaban ese tratamiento social. La mayoría amplia eran niños sin padres, por ilegítimos o por abandonados. Aunque se trata de un registro parcial, todo indica que el arzobispo incitó a los sectores sociales altos a dar ejemplo apadrinando a personas de los niveles más bajos, en especial a quienes no tenían padres conocidos.

Para ver la práctica del arzobispo Vizarrón empleamos el libro que se inicia el 16 de marzo de 1732 para registrar confirmaciones de indios, mestizos y mulatos⁷⁵. Se hacían en el oratorio del palacio arzobispal varias veces por mes y seis o siete meses por año, a una media de 174 anuales —más de dos mil en un año—. Llama la atención la precisión con la que se anotaron los caracteres étnicos y sociales —si eran o no libres— de los confirmados y los nombres completos de los padres, si constaban; si eran huérfanos o si eran hijos naturales o de la Iglesia, y los nombres de padrinos y madrinan. En cuanto al sistema de padrinzago, no se seguía el orden habitual y la variedad es enorme, aunque no se dio el caso de que hubiera más de uno por persona:

Tabla 4: Padrinzago confirmación, México 1732

Hombres					Mujeres			
Color	Condición	Estado	Padrinos	Madrinas	Condición	Estado	Padrinos	Madrinas
Morisco						libre		2
Mulato/a	huérfano	libre	2	1	huérfano	libre	1	
	legítimo	libre		4	legítimo	libre	3	2
	ilegítimo	libre		1	ilegítimo			1
Indio/a	legítimo		10	11	huérfano			1
					ilegítimo		1	1
					legítimo		8	15
Mestizo/a	legítimo		6	9	legítimo		2	9

⁷⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de México, ex. 22.

					ilegítimo		1	
					huérfano		1	
Castizo/a	legítimo		1	1	Iglesia			1
					huérfano		1	1
Negro/a		esclavo	2			esclava		1
Total			21	27			18	34

Elaboración propia

De los cien casos de la muestra, el número de hombres que llevaron madrina es superior al de los que llevaron padrino; la diferencia es mayor entre las mujeres. Solo el 5% serían ilegítimos, lo que parece poco verosímil; con respecto al color, solo aparece una persona morisca; cuatro castizos y tres negros, 15 mulatos y mulatas, y 28 mestizos. En cuanto a los padrinos y madrinan que llevaban tratamiento de don o de doña son muy frecuentes por no decir que son los más habituales apadrinando a los no españoles. La casuística es tan variada que no hay una pauta, aunque se intuye la voluntad ejemplarizante de su predecesor.

La mayoría eran personas libres. Nos hallamos mestizos legítimos que en todos los casos llevaron madrinan con tratamiento de doña⁷⁶, así como alguna mestiza legítima: Pascua del Espíritu Santo, de quien lo fue doña Ana de Orozco. No obstante, fue un hombre, don José Nicolás Delgado Franco, quien apadrinó a una hija de Luis Franco y María Manuela, que por apellidos podrían ser parientes: en este caso se anota “se le puso María Francisca”, lo que no sabemos si significaba que se bautizó un poco antes o si se le cambió el nombre. Es lo mismo que se dice de la india huérfana amadrinada por doña Gertrudis del Carpio “a la que se puso el nombre de María Josefa de Loreto” y de la india legítima que llevó por madrina a doña María Gómez Villatoro y fue llamada Luisa de Loreto; otras tres indias legítimas llevaron madrinan con trato de doña y de tres indios legítimos uno llevó un padrino, Juan de la Cruz, su tío, y los otros dos a don Francisco de Madariaga en un caso y doña María Francisca Suárez en otro.

La mulata María Guadalupe, que era hija natural, tuvo por madrina a doña María Josefa de Castellanos. Y las mulatas legítimas a don Felipe Santiago López o al presbítero don José Isidro de Medina y Lorenzo, pero de nuevo nos hallamos a una de estas, amadrinada por doña Gertrudis de Sotomayor, “se le puso Josefa Ggertrudis”. A un mulato libre lo apadrinó don Pedro de Pastrana. La morisca libre María Dominga, hija legítima de Tomás C. Esquivel y Petra Pedrosa,

⁷⁶ Doña Juana de Luengas; doña María de Lama; doña Teresa Fernández; doña Ángela Merino; doña Antonia Sarabia.

tuvo por madrina a su tía Úrsula Esquivel; también una morisca, pero hija natural, fue amadrinada por doña Mariana de Aguiar y otra, María Antonia, que era hija de la Iglesia, por doña Catalina Cezano; mientras otros dos moriscos de idéntica condición lo fueron por Tomasa Esquivel y doña Gertrudis de Hita. Un coyote, Miguel de Los Ángeles, legítimo, tuvo por madrina a Dominga de la Cruz y la meca María Xaviera Bazuara a doña María de Salcedo, mientras un huérfano del que no sabemos más, a Martiniana de la Encarnación. Había también castizos y otras etnias.

De las personas esclavizadas solían darse los nombres de sus propietarios. En cuanto a las negras: de María, que era de Antonio Llorente, religioso en el convento de la Valvanera, su padrino fue don Andrés Rodríguez Suárez y se le puso como nombre Úrsula de San José; Damiana Mariana era de don Juan de San Cipriano y su madrina fue Bernarda Uruyáñez; Mariana Micaela tenía como ama a doña Ana de Cartagena y la madrina fue doña Vicenta de Arumiedo, y Ana Josefa, propiedad de doña Rosa Cerecayra, a doña Lorenza Iturralde. De los hombres negros: uno llevó por padrino a Miguel Ignacio de Frías; Juan José, que era de don Juan de Santelices a Pedro Larraynzar; uno de doña María de la Peña a Juan Manuel de la Villa y por nombre recibió Pedro Antonio; Santiago Antonio, de don José Carrillo a don Francisco Fernández Pellón; Antonio Mateo que era esclavo del Colegio de San Pedro y San Pablo a Antonio Gómez, y José, que lo era de don Francisco Fagoaga a don José de Bengoechea y otro del mismo amo, a don Lorenzo de Inchaurregui; uno de don Antonio López Jordán fue apadrinado por don Agustín de Guadalajara y Juan Pedro, que lo era de don Juan de Soto, por don Vicente García Peinado. Este mismo apadrinó a Francisco, un esclavo meco de don Juan Rubí, y Antonio, un esclavo mulato de doña Rosa Luyarado tuvo por madrina a Josefa Teresa Yáñez.

Del período del arzobispo Vizarrón hemos consultado el libro de registro de las confirmaciones impartidas por Martín de Elizacochea, deán de la catedral que fue consagrado en 6 de mayo de 1736 como obispo de Durango⁷⁷. Antes de irse a ese destino, desde 14 de mayo, se ocupó de esta tarea en la capilla del convento de las capuchinas, confirmando unos días a una o dos personas y a otras a veinte o más. Tomando hasta el 4 de junio y, por lo tanto, un mes de ceremonias, confirmó a 94 mujeres y 94 hombres, todos españoles, salvo una mestiza, que llevaron padrino o madrina, pero nunca ambos.

⁷⁷ Archivo Histórico del Arzobispado de México, CL 127-L4; GUTIÉRREZ TORRECILLA, Luis Miguel, "Martín de Elizacochea, un navarro obispo en América, 1679-1756", *Príncipe de Viana*, 202, 1994, pp. 391-406. En Durango, este obispo, visitará y confirmará en toda la diócesis.

Tabla 5: Padrinazgo de confirmación, México 1736

Mujeres						Hombres					
Padres			Padrinos			Padres			Padrinos		
Extracción	N.	%	Extracción	N.	%	Extracción	N.	%	Extracción	N.	%
Don/doña	43	45,7	Doñas	9	9,6	Don/doña	39	41,5	Doñas	10	10,6
Vecinos	37	39,4	Vecinas	30	31,9	Vecinos	41	43,6	Vecinas	17	18,1
Huérfanos	4	4,2	Dones	23	24,4	Huérfanos	6	6,4	Dones	17	18,1
De la Iglesia	4	4,2	Vecinos	19	20,2	De la Iglesia	7	7,4	Vecinos	31	33,0
Desconocidos	6	6,4	Religiosos	13	13,8	Desconocidos	1	0,1	Religiosos	18	19,1
Total	94	100	No consta	-		Total	94	100	No consta	1	1,1
				94	100					94	100

Elaboración propia

La extracción social de hombres y mujeres es similar, con amplia presencia de padres con trato de don o madres con doña, o los dos. El 41,5% de las niñas llevó solo madrina, pero solo el 28,7% de los niños. En ambos casos hubo una abundante presencia de regulares, si bien fray Manuel de Santa Ana, fraile carmelita lego, apadrinó a diez mujeres y a quince hombres, sin diferencias sociales. Ignoramos la edad de los confirmados, pero, salvo dos o tres, eran hijos de parejas vivas. Muy pocas veces se comprueba la confirmación en un mismo día de dos hermanos —nunca tres—, lo que es un efecto de la confirmación cotidiana. No hay pautas de comportamiento definidas, de modo que padrinos y madrinas con o sin don se reparten sin concentración y sin diferenciar a hijos e hijas de parejas con respecto a los huérfanos o de los ilegítimos. Algunas excepciones hallamos: por ejemplo, una niña y un niño que compartieron madrina, pero no sucede así en los otros casos, en los que lo fueron por personas diferentes.

Hubo otros religiosos que actuaron como padrinos, pero solo de un niño o una niña, como el jesuita José Berrio que lo fue de María Teresa, hija de Vicente Calderón y doña María Paula de Berrio, con la que estaba emparentado. Antonia Dorotea, hija del bachiller don Juan de Durantes y de doña Melchora Galván fue amadrinada por doña Gertrudis Berrio y su otra hija, Josefa, por don Andrés Berrio, lo que evidencia conexiones familiares o de amistad. María Manuela Gertrudis, hija de don Andrés Leonardo y doña Isabel María de los Cobos, fue apadrinada por el Dr. Don Fernando Ortiz, canónigo lectoral de la catedral mexicana el 29 de mayo y ese mismo día, María Gertrudis, hija de don Juan de

Humarán y de doña María Goyeneche lo fue por el doctor don José Codallos, prebendado de la misma catedral. No sabemos si es un error cuando de Juana Teresa, hija de don Gabriel de Mercado y doña María de Peñalosa, viuda, se dice “la qual fue su madrina”, ya que no estaba permitido que padres o madres pudieran serlo de sus hijos.

En paralelo, había otro libro que finaliza el 6 de agosto en el que también se comprueba que había confirmaciones varios días por semana, con numerosa asistencia; por ejemplo, en mayo se confirmó a 141 personas y a 289 en junio⁷⁸. El registro es mucho más simple, de modo que no suele decir más que la etnia y si cada uno llevaba padrino o madrina. De un mulato fue padrino don Pedro Jiménez de los Cobos y de la negra Cayetana Josefa María fue madrina doña María de Tamariz; de un mestizo, doña Petronila de Castañeda, y de un huérfano indio, el cura de San Nicolás; de un “indio capital”, el capitán Manuel Gutiérrez; de un “negro expuesto”, don Cristóbal de Coria Lubián; de otro indio, don Nicolás Jardón y de una india, doña Isabel de Orio; de una mestiza, el doctor don Pío Rayado y de otra doña Josefa Sáinz de Tagle. Un mulato y una mulata tuvieron por padrinos al bachiller don Juan Martínez de la Vega. Siempre se aplicó el padrinzago simple, como en todos los casos vistos hasta aquí.

El arzobispo Rubio y Salinas, en su visita a la colegial de Guadalupe en 1756 confirmó a 133 personas, todas las cuales llevaron padrino o madrina y fueron clasificadas por su origen:

Tabla 6: Padrinzago confirmación, Guadalupe, 1756

Origen	Mujeres			Hombres			Total	
	Padrino	Madrina	Total	Padrino	Madrina	Total	Nº	%
Naturales	15	28	43	20	21	41	84	63,1
Españoles		5	5	14	3	17	22	16,5
Mestizos	1	2	3	3	4	7	10	7,5
Castizos	1		1	1			2	1,5
Mulatos	1		1				1	0,8
Expósitos	3	6	9	2	4	6	15	11,3
Total	21	41	62	40	31	71	133	100
%	33,9	66,1	100	56,3	43,7%	100		

Elaboración propia

⁷⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México, CL 127-3.

Como puede verse en la tabla 8, no hay parejas apadrinando y lo más llamativo es que actuaron más madrinas (54,1%) que padrinos (45,9%), aunque ellas lo eran con mayor frecuencia cuando se trataba de mujeres y de expósitos. En cuanto al trato de don lo llevaban 21 padrinos (34,4%) y 19 madrinas (26,4%), si bien en el caso de los padrinos se acumulan en los españoles. Esto no significa que hubiese concordancia social con los padres y madres, de los que solo el 6,8% llevaban ese tratamiento. Las doñas amadrinaron a varios de los expósitos. La repetición de padrinos y madrinas se detecta en algunos casos, sobre todo si se confirmaban hermanos: por ejemplo, Juan Ramón, Julián Antonio y Rufina María, hijos de Pedro Martín y Antonia Francisca compartieron a Pedro José; los hijos de don Agustín Carrillo y doña Ignacia Pérez lo fueron por doña Mariana Carrillo y doña Rosa Carrillo y a las tres las hallamos amadrinando a un mestizo y a varios naturales.

EPÍLOGO

La práctica real de la confirmación es lo que explica su falta de cumplimiento. Aunque el Concilio de Trento revalidó su importancia y la monarquía desde tiempos de Felipe II captó su utilidad, era un sacramento mal diseñado: no era imprescindible para la salvación y generaba parentesco espiritual entre personas confirmadas y sus padrinos y madrinas, dos factores que, junto con el sentido militar que se le daba a la confirmación, hacía que su explicación fuese abstrusa y su valor fuese incomprensible para los fieles. Mayor era el problema de que solo podía impartirla el obispo en cada diócesis, lo que hacía casi imposible que se dedicase a esa función de modo sistemático; a diferencia de los demás sacramentos, el clero parroquial no tenía un papel definido en este, solo hacérselo entender a sus feligreses. Para esto, hubiera sido necesaria una mejor formación de los párrocos, y era igual de relevante que se dirigiesen a aquellos en sus idiomas nativos; en México, una buena parte de las parroquias estaban gestionadas por religiosos de diferentes órdenes, en general poco propicios a la intervención de los obispos y poco colaboradores en esta misión.

Tanto para la Iglesia como para la Corona, la confirmación era el argumento teológico para incidir en la necesidad e importancia de las visitas pastorales, que servían para controlar el nivel religioso de las comunidades rurales y urbanas, pero que eran también un instrumento político frente a otros poderes, en especial los locales. Eso era así tanto en México como en la diócesis de Santiago de Compostela. Esa dimensión política es visible en la aparatosidad de las ceremonias: el rito de la confirmación era vistoso y exótico, y por hacerse con poca frecuencia, solía reunir a cientos e incluso miles de personas de muy

diferentes niveles socio-económicos, étnicos, territoriales, etc. No hay duda de que ninguna autoridad de la Edad Moderna podía hacer un despliegue similar dado que, a diferencia de cualquier otra ceremonia, los fieles participaban, junto con los padrinos y madrinan de los confirmandos; si bien en México esa participación derivó en prácticas que la Iglesia consideraba “supersticiosas” y en erróneas interpretaciones de la relación entre padrinos y ahijadas, entre otras derivaciones menos evidentes en la diócesis de Santiago pero no inexistentes.

La confirmación, inseparable compañera de la multitud, es la idea que comprendió mejor el episcopado de los dos lados del Atlántico, cuando las críticas de tipo anticlerical se iban haciendo más intensas. Tanto los preladon mexicanos como los compostelanos tuvieron una reacción y un comportamiento muy similar en el tránsito del siglo XVIII al XIX.