

María Teresa Álvarez Icaza Longoria
**La secularización de doctrinas
y misiones en el arzobispado
de México 1749-1789**

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

308 p.

(Serie Historia Novohispana,97)

Gráficas, cuadros, mapas

ISBN 978-607-02-6591-4

Formato: PDF

Publicado: 5 de agosto de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/secularizacion/arzobispado.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XVIII, la arquidiócesis de México, ubicada en el corazón de la Nueva España, era un extenso espacio lleno de contrastes: albergaba a la ciudad capital del virreinato, algunas villas, muchos pueblos y hasta enclaves misionales. En las zonas más urbanizadas predominaba la población definida como “gente de razón” y era común el uso del castellano. Por otro lado, en el ámbito rural todavía existían numerosos pueblos de indios. Para esta época muchas de las estructuras económicas, políticas y culturales de la república de indios permanecían vigentes; sin embargo, en lo referente a la atención espiritual las autoridades españolas impulsarían cambios importantes.

Hacia 1746, en la arquidiócesis de México las órdenes mendicantes conservaban un número importante de doctrinas; los seculares, por su parte, tenían una cantidad menor, pero considerable, de parroquias. El 4 de octubre de 1749 Fernando VI emitió una real cédula que dio inicio a la transferencia generalizada de las doctrinas administradas por los religiosos a los clérigos diocesanos. En el arzobispado de México el proceso inició en 1750 en Actopan y concluyó en 1789 con la secularización de Chimalhuacán Chalco.

El presente texto se ocupa principalmente del análisis del proceso de secularización de las doctrinas existentes en esa jurisdicción eclesiástica. También aborda la transferencia a clérigos, entre 1770 y 1777, de los enclaves misionales franciscanos ubicados en la Sierra Gorda, en un área relativamente céntrica del territorio.¹ Las condiciones prevaletentes en las zonas misionales más lejanas, Tampico y Nuevo

¹ La primera versión de este trabajo fue una tesis realizada para obtener el doctorado en historia. Agradezco a mis tutores, Felipe Castro, Antonio Rubial y Óscar Mazín, así como a mis sinodales, Rodolfo Aguirre y Brian Connaughton, por todo el apoyo y consejos brindados durante su realización. Doy las gracias también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haber otorgado recursos al doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la coordinación de Teresa Lozano, para su publicación. Asimismo expreso mi gratitud al Instituto de Investigaciones Históricas de la misma casa de estudios por su labor editorial.

Santander, eran bastante distintas de las del resto del territorio del arzobispado. El paso de las misiones existentes en dichas regiones al clero secular no se realizó en el marco temporal de esta investigación, por lo que no se abordará aquí.

Varios son los objetivos de este trabajo. Uno de ellos es mostrar la variación constante del equilibrio de poder al interior del clero. Para entender las circunstancias en las que ocurrió la secularización, es preciso tener claro quién se hizo cargo de los curatos desde el periodo fundacional de la arquidiócesis mexicana hasta mediados de la centuria ilustrada, así como explicar cuáles fueron los argumentos presentados por los impulsores de la transferencia de doctrinas a los seculares para justificar esta iniciativa. Un asunto especialmente relevante es identificar quiénes se ocuparon de llevar a cabo el programa en la arquidiócesis de México. También es necesario señalar cuál fue el papel específico que desempeñaron diversos protagonistas, a favor o en contra del programa, con el fin de entender la evolución del proceso y comprender sus peculiaridades, así como realizar un acercamiento a las variadas implicaciones del cambio jurisdiccional para los distintos sectores involucrados. Respecto a esto último, intenté detectar si hubo transformaciones significativas en la administración espiritual de los indios a consecuencia del cambio de ministros. Asimismo, traté de asomarme a distintas realidades regionales con la finalidad de ver las variaciones en la aplicación del programa de secularización al interior del territorio del arzobispado de México.

Durante la investigación me percaté de que entre los diversos autores consultados se presentaba cierta variación en el uso de la terminología. Por esta razón me parece una tarea indispensable esclarecer los conceptos que utilizaré a lo largo del texto. Por principio de cuentas, debo aclarar cuál es el sentido con el que utilizo el término *secularización*. En el *Diccionario de autoridades* la definición de “secularizar” es “hacer secular alguna cosa que era eclesiástica o regular”.² En este trabajo empleo la segunda acepción. En la documentación del periodo colonial, cuando se decía que una doctrina o misión era *secularizada*, significaba que su administración pasaba de manos del clero regular a las del clero secular y en este tránsito se convertía en una parroquia.

Conviene ahora explicar las peculiaridades de las estructuras establecidas por regulares y seculares para asistir a los feligreses. Por un lado,

² *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Española/Gredos, 1969, t. VI, p. 63.

primero se encuentran las *doctrinas*. La *doctrina* era un tipo de instancia eclesiástica a cargo del clero regular que proveía de atención espiritual a la población indígena. Los mendicantes recibieron del papado una concesión extraordinaria para ocuparse de la labor evangelizadora en Indias. Las doctrinas surgían cuando ya había concluido la etapa inicial de la conversión, es decir, cuando la institución primera, la misión, había cumplido con sus objetivos. La cuestión sobre cuánto tiempo se requería para ello fue objeto de discusión. En la zona central de la Nueva España, el proceso de incorporación inicial —es decir, de integrar a los indios al seno de la Iglesia a través del bautismo— fue relativamente rápido, aunque es difícil hablar de un número específico de años porque variaba de un caso a otro. Terminada la etapa inicial, la labor misional se trasladaba a las zonas fronterizas. Al principio, las misiones estaban en territorios bastante cercanos pero con el paso del tiempo se fueron alejando. En los lugares donde la población indígena debía enfrentar un cambio cultural de mayores dimensiones, la conclusión de la labor misional podía tomar mucho tiempo. No obstante, quedó formalmente establecido un plazo de diez años para que los misioneros lograran sus metas. En la práctica dicho plazo poco se respetó, pero sentó un precedente al que podía acudir la autoridad civil para forzar la salida del personal misionero.

Los *doctrineros* realizaron una labor complementaria a la de los encomenderos para lograr la dominación colonial de los indios. El mapa de las doctrinas fue casi una réplica del mapa político de la época prehispánica y estaba también en concordancia con el mapa de las encomiendas. Al respecto, Bernardo García Martínez habla de la posibilidad de aplicar la categoría “dominio indirecto” a la Nueva España para definir la situación existente durante buena parte del siglo XVI. Las doctrinas y las encomiendas funcionaban como mecanismos de enlace de la metrópoli española con cada altépetl, y un elemento básico de intermediación entre las partes eran los señores naturales.³

Los indios recién cristianizados compartían una serie de necesidades con todos los feligreses, como recibir sacramentos y asistir a misa; pero a juicio de los frailes requerían de una atención religiosa particular, de una labor reiterada de *doctrinamiento*. En la etapa fundacional de la Iglesia indiana, esto implicó la creación por parte de las órdenes mendicantes de un complejo

³ Véase Bernardo García Martínez, “Encomenderos españoles y *British residents*. El sistema de dominio indirecto desde la perspectiva novohispana”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. LX, n. 4, 240, abril-junio de 2011, *passim*.

programa de apoyos visuales, auditivos y vivenciales.⁴ Según James Lockhart, los religiosos hablaban más en términos de instrucción o enseñanza que de conversión, de modo que la denominación de *doctrinas* para los establecimientos donde daban atención pastoral a la población indígena era congruente con esta postura.⁵ Lo anterior se mantenía vigente en pleno siglo XVIII y, en relación con ello, el dominico fray Francisco Larrea afirmaba hacia 1751: “una de las obligaciones de cualquier cura según el Concilio de Trento es enseñar a sus feligreses la doctrina cristiana y de ahí les nace muy bien el nombre de doctrineros”. Larrea decía que en la Recopilación de las Leyes de Indias se llamaba *doctrineros* a todos los curas de América, fueran clérigos o religiosos. Según él, “el vulgo” era quien había aplicado esta denominación a los frailes porque se habían esmerado más en la predicación de la doctrina a los indios.⁶ Para el clero regular aún era válida la misma premisa del periodo fundacional de la Iglesia novohispana: los indios aprehendían el cristianismo gracias a un amplio programa de actividades rituales que debía ser repetido incesantemente con el fin de instruirlos.

Francisco Morales subraya que las doctrinas pasaron por un proceso de constantes reacomodos. Inicialmente, el nombre se refería más a la actividad pastoral que al lugar específico donde ésta se realizaba; después, el término se aplicaría a los pueblos de indios que recibían atención espiritual de los frailes. Los mendicantes se establecieron en conventos alrededor de los cuales giraba la actividad social, económica y política del pueblo indígena, llamados conventos de doctrina. Los frailes pusieron en marcha diversas estrategias exitosas para impartir instrucción y administrar sacramentos a la abundante población indígena. Durante el siglo XVII, los religiosos pudieron adecuar sus ideales originales a las nuevas realidades de la sociedad indígena; no obstante, al avanzar el siglo XVIII parecían haber perdido esta capacidad de adaptación. De acuerdo con Morales, los pueblos indios habían entrado en una nueva fase de desarrollo económico y social que requería una organización eclesial diferente a las doctrinas.⁷

⁴ Al respecto, aún resulta útil la obra clásica de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, *passim*.

⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 291.

⁶ Fray Francisco Larrea, “Defensa racional canónica y legal de los curatos regulares de América”, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), base colonial, caja 48 CL, f. 4-4v.

⁷ El autor da cuenta de una serie de cambios en el quehacer de los religiosos y en las circunstancias que los rodeaban. Francisco Morales, “Secularización de doctrinas. ¿Fin de un mo-

Las doctrinas tuvieron gran importancia para la conformación de las unidades políticas y el establecimiento de jerarquías internas. El pueblo principal ocupaba la categoría de *cabecera de doctrina*, mientras que el conjunto de pueblos dependientes asentados en sus alrededores recibía la denominación de *visitas*. En teoría, las doctrinas debían ser habitadas sólo por indígenas. Sin embargo, con el paso del tiempo en los pueblos principales se asentó un gran número de individuos de otros grupos humanos, aunque en los pueblos menores era más común la residencia mayoritaria de indios.

Las autoridades españolas habían asignado las doctrinas a los regulares sólo de forma provisional. Según Antonio García, lo que distinguía jurídicamente a una doctrina era que no estaba constituida en beneficio perpetuo.⁸ En ello coincide Fernando de Armas,⁹ mientras que William Taylor señala que el propio nombre de doctrinas subrayaba el carácter temporal de la administración de los regulares, pues tenía implícita la idea de que los feligreses debían pasar a manos de los curas diocesanos cuando su adoctrinamiento se hubiese completado.¹⁰

En un primer momento los doctrineros estaban poco sujetos a la autoridad episcopal; pero los prelados diocesanos señalaron recurrentemente que si los regulares se hacían cargo de la cura de almas,¹¹ éstos debían someterse a ellos. El III Concilio Provincial Mexicano propuso homologar como curas a seculares y regulares: todos debían sujetarse a las visitas del obispo y aceptar su vigilancia en lo concerniente a la administración de sacramentos y la enseñanza de la doctrina.¹² Los frailes se resistieron

delo evangelizador en la Nueva España?”, en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Madrid, Deimos, 1993, *passim*.

⁸ Antonio García y García, “Organización territorial de la Iglesia”, en Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, 1992, p. 151.

⁹ Cabe aclarar que para Armas las doctrinas existieron tanto entre los regulares como entre los seculares. Véase su propuesta en Fernando de Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, v. IX, 1952, *passim*.

¹⁰ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, v. I, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 118.

¹¹ Es el cuidado pastoral prestado a los fieles (*cura animarum*), especialmente por medio de la administración de sacramentos. Manuel Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 117.

¹² Antonio Rubial, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 327-328.

a dicha propuesta, pero las autoridades políticas y diocesanas insistieron en el punto, de modo que los religiosos debieron aceptar la condición de *curas*, con lo que las doctrinas y las parroquias quedaron definidas como *curatos*. Gibson opina que al principio prevaleció el término *doctrina* y que posteriormente se utilizó más el de *curato*.¹³ Ciertamente los religiosos se asumieron antes como doctrineros que como curas, pero ambos vocablos acabaron por coexistir.

Por otro lado, falta explicar qué son las *parroquias*. Con el crecimiento de la población cristiana, y al no ser las catedrales capaces de atender a todos los fieles, tuvieron que crearse instancias eclesiásticas en lugares alternos para que se ocuparan de la administración de sacramentos: las parroquias.¹⁴ Para que una iglesia se considerara parroquia requería haber sido erigida con autorización papal o del obispo y tener adjudicado un territorio determinado, donde el párroco ejerciera la cura de almas y la jurisdicción de fuero interno.¹⁵ Al principio, en la Nueva España los clérigos no estaban asignados de manera fija a un lugar, pero a partir de la emisión de la ordenanza del Real Patronazgo, en 1574, pudieron ocupar una sede parroquial específica por medio de un beneficio eclesiástico perpetuo.¹⁶ El beneficio consistía en un fondo rentable adscrito a un oficio eclesiástico de forma inseparable, y se obtenía con la provisión canónica hecha por la autoridad eclesiástica competente, la cual comprendía tres actos: la designación de la persona, la colación o institución del título y la institución corporal o toma de posesión.¹⁷

Una *parroquia* se puede definir entonces como una comunidad de fieles constituida establemente, cuyo cuidado pastoral se confería a un clérigo con título de *párroco* que podía ser ayudado por uno o más *vicarios parroquiales*,¹⁸

¹³ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 2003, p. 106.

¹⁴ En occidente forman parte de la organización eclesiástica desde el siglo IV. Francisco Morales, "La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus *et al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 19-20.

¹⁵ Lo que rige a los fieles en el plano religioso en lo relativo a la conciencia. El objetivo primario es el logro del bien privado del individuo; tiene lugar entre el hombre y Dios. Manuel Teruel, *Vocabulario...*, p. 426.

¹⁶ Al beneficio perpetuo se le denominaba colativo o inamovible, su titular no podía ser desposeído, a menos que cometiera falta grave reconocida judicialmente. *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁸ La función de los vicarios era relevar al cura, parcial o totalmente, de sus obligaciones pastorales. La explicación pormenorizada de la estructura parroquial puede verse en William Taylor, *Ministros...*, p. 115-119.

llamados también *tenientes de cura*¹⁹ y *coadjutores*.²⁰ De acuerdo con John Schwaller, los clérigos seculares hablaban de *parroquias* cuando aludían a sus fundaciones urbanas y de *partidos* si estaban en el mundo rural.²¹

En esta investigación se dará seguimiento a las relaciones entre la Corona española y la Iglesia establecida en sus dominios indios. Óscar Mazín ha hecho notar la necesidad de cuidar el uso de conceptos cuando nos referimos al ámbito de lo civil y al de lo eclesiástico durante el periodo colonial, y ha señalado que, al hablar de una dicotomía *Iglesia-Estado*, estamos proyectando una situación del día de hoy al pasado. Tanto la *potestad espiritual* como la *potestad temporal* eran parte sustantiva del poder político, ya que cuando existían situaciones de conflicto, en realidad éstas se daban entre dos partes del mismo ordenamiento estatal.²² Alejandro Cañeque, por su parte, cuestiona el uso del concepto *Estado* para el estudio de las relaciones de poder en la América colonial de los siglos XVI y XVII, y propone que los súbditos debían sus obligaciones a una multiplicidad de autoridades jurisdiccionales en un esquema donde los diferentes cuerpos o corporaciones eran titulares de unos derechos políticos que servían, a su vez, como freno y límite al poder regio y vicerregio. La función de la cabeza del cuerpo político era representar la unidad del cuerpo y mantener la armonía entre todos sus miembros a través del ejercicio de la justicia.²³ En este sentido, podremos observar cómo se dieron importantes reajustes en el ejercicio del poder real sobre la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El tema del que se ocupa este trabajo, la secularización de las doctrinas, ha llamado la atención de un conjunto abundante de investigadores. En mi opinión, Óscar Mazín realizó una aportación muy significativa al señalar la necesidad de abordar el asunto desde una doble perspectiva. Por un lado, sugiere considerarlo como un proceso de larga duración en medio de una prolongada pugna entre el clero regular y el secular, y a través del

¹⁹ Si había varios vicarios, el principal podía recibir la designación de teniente de cura.

²⁰ Los coadjutores gozaban de mayor autoridad e independencia. Solían ser nombrados por ausencia, enfermedad, ancianidad o incompetencia del cura.

²¹ John Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 70.

²² Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, *passim*.

²³ Alejandro Cañeque, "Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. LI, n. 201, julio-septiembre de 2001, p. 13.

cual poco a poco se consolidó el real patronazgo. Por otra parte, propone analizar a detalle el periodo 1750-1780, atendiendo al conjunto de la política eclesiástica de los gobiernos de Fernando VI y Carlos III.²⁴ Al respecto, yo constaté que este abordaje de los procesos de larga²⁵ y corta²⁶ duración es necesario para lograr una adecuada comprensión y que, además, es indispensable estudiar la evolución del clero regular²⁷ y del clero secular,²⁸ así como la interacción entre ambos. Asimismo, debe prestarse atención a los diferentes momentos en los que se realizaron las transferencias de doctrinas.²⁹

Es también preciso contemplar dos escenarios: la evolución de la política eclesiástica hispana en un plano general y su manifestación concreta en un territorio específico, en este caso, el arzobispado de México. En cuanto al tema, en las diócesis novohispanas el panorama es heterogéneo: hay textos interesantes sobre la secularización impulsada por los Borbones

²⁴ Óscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, p. 81.

²⁵ Para conocer lo referente a la secularización en los siglos XVI y XVII, puede consultarse Margarita Menegus *et al.*, *La secularización...*, *passim*; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en las disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, *passim*; Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 73, invierno de 1998, *passim*.

²⁶ Para una explicación general sobre las causas de la secularización realizada en el siglo XVIII, véase Rodolfo Aguirre, "La secularización de doctrinas en el arzobispado: realidades indígenas y razones políticas, 1700-1749", *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, v. LX, n. 122, julio-diciembre de 2008, *passim*; Francisco Morales, "Secularización...", *passim*.

²⁷ Hay una abundante producción historiográfica al respecto. Para mayores detalles, puede consultarse la obra de Antonio Rubial y Clara García, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, *passim*.

²⁸ La actuación del clero secular en etapas tempranas ha recibido menos atención. Véase Rodolfo Aguirre, "En busca del clero secular: del anonimato a la comprensión de sus dinámicas internas", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España...*, *passim*. Este mismo autor ha hecho aportaciones muy útiles en varios textos para entender la situación del clero secular durante la primera mitad del siglo XVIII. Véase, en particular, Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores, 2012, *passim*.

²⁹ Para una visión actualizada de la evolución de la Iglesia novohispana, que permita entender la situación de ambos sectores del clero en diferentes etapas, véase Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"/Ediciones de Educación y Cultura, 2013, *passim*.

en la diócesis de Michoacán³⁰ y en la de Jalisco,³¹ y hay noticias de las particularidades del proceso en Yucatán³² y sólo algunas referencias para Oaxaca.³³ En relación con la arquidiócesis de México, no hay un estudio previo que abarque las diferentes etapas del proceso de secularización de doctrinas en todo su territorio.³⁴ Los cambios jurisdiccionales en la ciudad de México han sido objeto de mayor análisis; en particular, se han publicado trabajos sobre la creación de la nueva distribución parroquial de la capital novohispana.³⁵

En mi opinión, necesitamos comprender mejor el papel de los asuntos eclesiásticos dentro del programa de reformas borbónicas. Es frecuente la afirmación de que Felipe V y Fernando VI realizaron acciones poco relevantes en relación con la Iglesia.³⁶ Se ha planteado también que durante el gobierno de este último la transferencia de curatos fue una medida reformista, en la misma línea que las disposiciones emitidas a ese respecto desde el siglo XVI, mientras que bajo el gobierno de Carlos III el asunto tomó mayor relevancia.³⁷ Creo que es indispensable conocer cómo atendieron los diferentes monarcas españoles las responsabilidades deri-

³⁰ David Brading, *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, *passim*; Óscar Mazín, *Entre dos Majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, *passim*.

³¹ Mylène Peron-Nagot, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: el ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México)", *Trace, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*, n. 3, diciembre de 1996, *passim*; José Refugio de la Torre, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, *passim*.

³² Adriana Rocher Salas, "De doctrinas y parroquias: hacia una geografía eclesiástica del Yucatán colonial" (manuscrito).

³³ David Brading, *Una Iglesia...*, p. 86-87.

³⁴ Una tesis reciente hace aportaciones respecto a la primera etapa del programa. Marcela Saldaña Solís, *El inicio de la secularización de doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, *passim*.

³⁵ Antonio Rubial, "¿El final de una utopía?... El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial en la ciudad de México", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, Universidad de León, 2005, *passim*; Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 30, enero-junio de 2004, *passim*. Yo escribí un texto sobre la transferencia de doctrinas en la capital del virreinato, véase Teresa Álvarez Icaza, "La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, *passim*.

³⁶ Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, México, Aguilar, 1964, p. 194.

³⁷ Luisa Zahino, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, p. 54.

vadas de su potestad espiritual para tener una visión más equilibrada del proceso en su conjunto.

Ocurre una situación análoga al poner la mirada en el arzobispado de México: predomina la idea de que Manuel Rubio y Salinas logró escasos avances respecto de la transferencia de doctrinas;³⁸ en cambio, la historiografía ha subrayado el papel del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana como impulsor del programa de secularización de doctrinas.³⁹ Considero que el traslado de curatos al clero diocesano fue un paso clave para la transformación de la Iglesia. En el caso del arzobispado de México intervinieron tres preladados distintos en la ejecución del programa. Me parece igualmente relevante señalar que para entender mejor la secularización de doctrinas y misiones, y su importancia dentro de una reforma eclesial de mayor magnitud, es necesario estudiar en conjunto las acciones de Rubio y Salinas, Lorenzana y Núñez de Haro. Por ello, dilucidar las acciones de cada uno respecto a la transferencia de doctrinas y misiones es una de las metas principales de este trabajo.

Un asunto que me preocupó a lo largo del presente trabajo fue la reflexión sobre la evolución del esquema de separación de repúblicas en su componente religioso.⁴⁰ A este respecto, creo que debe analizarse en qué medida superar la etapa de las doctrinas significaba dejar de considerar a los indios como conversos y concebirlos como cristianos. Considero que a partir de la secularización de doctrinas y misiones se puede revisar el peso del elemento religioso como factor de diferenciación de este sector de la población.

El texto que aquí se presenta pretende contribuir a la formación de una imagen de conjunto acerca del proceso de transferencia de doctrinas en la arquidiócesis de México. Para empezar, fue preciso esclarecer cuáles curatos administraba cada sector del clero antes del inicio del programa, asunto que no había sido abordado de manera específica por otros estudios. Una vez ubicados los pueblos en manos de franciscanos, agustinos y dominicos, me aboqué a la tarea de intentar encontrar la fecha precisa

³⁸ *Idem.*

³⁹ De hecho este personaje ha recibido bastante atención. Un amplio estudio sobre él lo realizó Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975, *passim*. Coinciden en destacar el papel de Lorenzana en el proceso de secularización Luisa Zahino, *Iglesia...*, *passim*, y Óscar Mazín, "Reorganización...", *passim*.

⁴⁰ Juan Carlos Estenssoro ha hecho algunos planteamientos que me parecen atendibles para abordar este tema. Véase Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 141-142.

del cambio jurisdiccional: pude reunir una muestra representativa, si bien muy parcial respecto del total de pueblos de la demarcación, y en esos casos pude fechar con plena certeza la salida de los regulares. Asimismo, los documentos encontrados permitieron conocer cuál era el procedimiento que usualmente seguían, cuáles trámites se efectuaban y quiénes intervenían. Para encontrar la fecha de las demás transferencias acudí a una gran variedad de fuentes. A veces corrí con suerte y pude encontrar datos bastante precisos, pero en otras ocasiones sólo me fue posible ubicar el año de manera aproximada. De cualquier modo, pude construir una cronología suficientemente confiable, aunque es probable que el hallazgo de nuevos documentos haga necesarias rectificaciones en el futuro. La mayor disponibilidad de documentación acerca de los franciscanos posibilitó obtener datos abundantes sobre esta orden religiosa y su relación con los otros sectores estudiados. En cambio, la información que ofrezco respecto de los agustinos y los dominicos tiene muchas limitaciones.

También consulté fuentes que permitieron tener un acercamiento a la situación del clero secular y del episcopado. Así, el trabajo ofrece algunas aportaciones que facilitan un mejor conocimiento sobre el funcionamiento de la Iglesia en la arquidiócesis durante el periodo de estudio comprendido. Respecto a las reacciones de la feligresía, algunos expedientes más prolijos abrieron la oportunidad de vislumbrar cómo la transferencia podía ser ocasión de conflictos, enfrentamientos y negociaciones interesantes.

El primer capítulo está dedicado a analizar los procesos de larga duración que conducen a la secularización en el arzobispado de México. En él se explica, a grandes rasgos, la evolución de la política eclesiástica española. Después se exponen algunas de las opiniones prevalecientes en los círculos oficiales acerca del clero regular durante la centuria ilustrada, las cuales sirvieron como sustento a la Corona para poner en marcha el programa de secularización de doctrinas en sus dominios indianos. En el siguiente apartado se explica quiénes eran los ministros a cargo de los indios en la arquidiócesis de México. Para ello, se describe la evolución histórica de los mendicantes, los clérigos y los arzobispos, y la interacción entre todos ellos desde el periodo fundacional de la Iglesia novohispana hasta mediados del siglo XVIII. A continuación se incluye un listado de las parroquias en manos del clero secular y de las doctrinas administradas por cada orden religiosa en 1746. Lo anterior permite precisar cuál era la situación jurisdiccional en la arquidiócesis mexicana antes del arranque del programa de secularización. En la última parte se presentan los rasgos específicos de la atención espiritual dirigida a la población indígena y se

explica el desarrollo de algunos aspectos de la religiosidad de este sector de la feligresía hasta mediados del siglo XVIII.

Con el fin de detectar la dinámica particular de la secularización de doctrinas impulsada por los Borbones en el arzobispado de México, se consideró pertinente abordar de forma sincrónica los aspectos estudiados en el primer capítulo; es decir, observar la interrelación entre las medidas dictadas por la Corona, la actuación del arzobispo en turno, el papel de las autoridades virreinales, la reacción de las órdenes religiosas, los reacomodos en el clero secular y la respuesta de la feligresía ante los cambios. Convencida del papel determinante desempeñado por los arzobispos para la puesta en marcha del programa de transferencia de doctrinas, dividí esta parte en tres capítulos dedicados a los prelados involucrados en el asunto. Tal estrategia permitió ubicar los casos específicos de secularización en el contexto correspondiente y me dio la oportunidad de profundizar en algunos de ellos. Asimismo, me ofreció la posibilidad de descubrir los ritmos en la aplicación del programa.

En los capítulos segundo, tercero y cuarto se analiza lo ocurrido en relación con la secularización de doctrinas en la arquidiócesis de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765), Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1771) y Alonso Núñez de Haro (1772-1789), respectivamente. Rubio y Salinas fue el impulsor inicial del programa y se ocupó de éste durante toda su gestión; en su caso se encontraron variaciones importantes que llevaron a separar el proceso en dos etapas diferenciadas (1750-1756 y 1757-1765). Lorenzana estuvo al frente de la arquidiócesis durante un lapso temporal más breve, retomó el asunto de las transferencias en cuanto ocupó la mitra y lo atendió en forma constante hasta su salida de la sede metropolitana. A Núñez de Haro le tocó concluir el cambio administrativo de los curatos y, aunque tuvo un periodo de gobierno muy largo, el estudio se enfoca únicamente en los años de su mandato durante los cuales se hizo cargo de la transferencia de doctrinas y misiones. En esos tres capítulos se ahonda en la relación existente entre la secularización y algunos temas clave atendidos de forma específica por los prelados estudiados: la política lingüística, las cofradías y la reorganización del territorio de los curatos, entre otros.

Ya en el quinto capítulo se analiza el impacto del programa de secularización en diversos ámbitos. En los distintos temas abordados se explican algunos elementos de la evolución a largo plazo y se examinan las implicaciones de algunos de los sucesos relevantes ocurridos durante el periodo 1749-1789. Primero se expone cómo resultaron afectadas las ór-

denes religiosas por el abandono forzado de las tareas doctrinales y cómo se vio alterado su funcionamiento y prestigio debido a la agudización de varios problemas que les dificultaban el cabal cumplimiento de sus reglas. Después se explica el proceso de consolidación del poder episcopal, en particular durante la gestión de los tres prelados referidos. Más adelante se exponen varios aspectos en los que se muestra el fortalecimiento del clero secular y el impacto del programa de secularización en la organización del territorio del arzobispado. Por último, se examina cómo vivió la feligresía diversas situaciones derivadas del cambio de ministros y la relación entre la secularización y el impulso de mayores medidas de control sobre sus expresiones devocionales.

La secularización de doctrinas y misiones constituyó un parteaguas en la historia eclesiástica novohispana. Por ello, estoy convencida de que el estudio del tema es de suma relevancia para entender cambios importantes cuyo eco aún se puede percibir en el presente. El trabajo propone una ruta que ayude a dar seguimiento a varios momentos que resultan particularmente relevantes en el entendimiento de dicho proceso.

