

**UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**



**TRABAJO TERMINAL // DESARROLLO Y
CONSOLIDACION DE LA PROVINCIA DEL SANTO
EVANGELIO DE MEXICO, SIGLOS XVI - XVII. //**

T E S I S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A :

NAJERA NAJERA, GUILLERMO ANTONIO

ASESOR: DR. BRIAN H. CONNAUGHTON,

MEXICO, D. F.,

OCTUBRE DE 1994

153890

A mis padres y a mi hermano
Gracias por su apoyo y comprensión.

INTRODUCCION.

La orden de San Francisco tuvo en la Nueva España un papel fundamental, pues fue la primera que introdujo la fe católica entre los indígenas de manera organizada, además de que fueron los frailes menores quienes tuvieron el papel más destacado de todos los sectores religiosos en la vida política y social de la colonia durante el primer siglo. Su labor consistió en fundar escuelas, acompañar a los expedicionarios al descubrimiento de nuevas regiones y proteger a los indígenas de los abusos de sus compatriotas. También han sido reconocidos como los principales conservadores de las tradiciones, cultura e historia de los pueblos mesoamericanos y como los más emprendedores de todos los religiosos en la propagación de la religión católica, pues para ello implementaron métodos novedosos para la predicación y se convirtieron en expertos lingüistas de los idiomas prehispánicos.

Tal es en pocas líneas la visión generalizada de los historiadores contemporáneos acerca de la labor emprendida a partir de 1524 por los frailes franciscanos; durante el resto del siglo XVI la orden vivió un proceso de expansión con la conformación de nuevas provincias. Todas las tareas que organizaron en cada una de ellas son bien conocidas, dado el interés que ha despertado su acción entre los historiadores contemporáneos y modernos. Sin embargo, el siglo siguiente, como casi todos los temas que tienen como punto de partida el estudio de este período, ha sido llenado por muy pocos estudiosos que han hablado fundamentalmente de temas políticos y que solamente tocan la situación de los franciscanos cuando tienen algún punto en común con sus investigaciones. El comentario general que ha merecido la orden en el siglo XVII es el de una caída, un proceso de burocratización, el poco respeto a las leyes generales y provinciales, y un franco declive en su organización y actividades con los indígenas, problemas que solo empezarán a revertirse a principios del siglo XVIII, cuando se da un intento de regresar a la situación prevaeciente en los inicios

de la evangelización mediante la apertura de nuevos terrenos misioneros, sobre todo en el norte de la colonia.

El hecho es que la mayoría de los escritores han tratado de generalizar el comportamiento de los sectores eclesiásticos novohispanos, sin detenerse a tomar información de los propios institutos religiosos, lo que ha distorsionado la visión general acerca de las características que prevalecieron en el siglo en cuestión. Por su parte, quienes han entrado a investigar en fuentes de tipo eclesiástico, normalmente lo han hecho a través de los archivos del arzobispado de México o del obispado de Puebla, principalmente durante el tiempo que estuvo a cargo del segundo Juan de Palafox y Mendoza, retomando algunos de sus escritos enviados a España que tienen opiniones desfavorables acerca del comportamiento de los regulares en su obispado. Las fuentes anteriores han ayudado a trazar un cuadro todavía mas oscuro de la orden de San Francisco en la Nueva España, sobre todo en comparación con lo que hicieron los frailes menores en los siglos XVI y XVIII.

El contraste existente en la información disponible para los dos primeros siglos coloniales hizo que nos preguntáramos si la situación era tan desfavorable para la reputación de los franciscanos o si solamente se trataba de una generalización excesiva, tomando como base lo que expresa Gómez Canedo acerca de sus actividades como un producto de funciones diferentes ante tareas diferentes.¹ Para contestar esta pregunta, decidimos tomar una provincia y analizar las características que tuvieron sus trabajos, el personal adscrito a ella y los resultados obtenidos en los dos siglos; también era importante plantear los problemas a que se enfrentaron en ese espacio temporal, de manera que fuera posible observar los cambios y permanencias que resultaron de los lazos conseguidos por la evangelización, educación y protección de los

¹ Lino Gómez Canedo. **Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica**, 2da. ed., Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65), p. 34.

indígenas entre los frailes menores y la sociedad novohispana.

Para los frailes franciscanos la provincia más importante en la Nueva España fue la del Santo Evangelio de México, no sólo por ser la primera que fue erigida en la colonia y constituirse en la punta de lanza de la evangelización de otras regiones, sino también por tener la mayor cantidad de conventos, por estar enclavada en la región más densamente poblada de la colonia y por compartir el espacio en que se desarrolló con las autoridades más importantes de la colonia, tanto civiles como eclesiásticas. Todas estas características de la orden franciscana en la Nueva España determinaron la elección del espacio en que se sitúa la investigación, pues dicha provincia es la que encabezaba a las demás en las demandas y peticiones hechas en favor de la orden, tanto a los oficiales reales residentes en la colonia, como a la corte española. Además, la Provincia del Santo Evangelio es la que más atención ha generado entre los estudiosos de las órdenes regulares en la Nueva España y es la que mejor colección documental ha conservado, pues la mayoría de los papeles que se encuentran se refieren a los problemas, peticiones y representaciones hechas por la Provincia del Santo Evangelio.²

La forma en que se delimitó el tiempo de este trabajo tiene que

² Las dos principales fuentes documentales que sirvieron en la investigación fueron el **Archivo Franciscano** de la Biblioteca Nacional y el **Fondo Franciscano** de la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado del Museo Nacional de Antropología e Historia. Ambas colecciones documentales tienen diferentes tipos de documentos, debido a que ambos eran los archivos de las dos autoridades máximas de la Provincia del Santo Evangelio. En el **Archivo Franciscano** se conservaron los documentos del archivo provincial, esto es que la mayoría se refiere exclusivamente a los sucesos del centro del virreinato, mientras que en el **Fondo Franciscano** están los documentos que pertenecieron a los Comisarios Generales de la Nueva España, por lo que la información es más vasta y considera todas las provincias bajo el mando de dicho comisario. Para mayor información Cfr. Lino Gómez Canedo. "Estudio preliminar" en Ignacio del Río. **Guía del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México**, índice por Ramiro Lafuente López, UNAM/IIB, UNAM, México, 1976, pp. 9-51.

ver sobre todo con cuestiones internas a la provincia, pues en 1604 muere uno de los últimos grandes representantes de franciscanos comprometidos en la protección y evangelización de los indígenas: Fray Gerónimo de Mendieta, quien retomó de sus maestros el amor y la búsqueda del acercamiento hacia los indígenas. Por otra parte, en 1700 murió el último gran cronista de la Provincia del Santo Evangelio, Fray Agustín de Vetancourt. Este fraile realizó un trabajo de compilación de los escritos de sus antecesores, tratando de continuar con el espíritu pro-indigenista que había caracterizado a los hermanos menores durante el siglo XVI. Sin embargo, su visión muestra la forma en que los frailes criollos veían a los indígenas de su tiempo, con un poco de compasión por la situación en que se encontraban y con mucho paternalismo, tratándolos de cuidar de los excesos de los demás sectores españoles. A pesar de que nunca ocupó los puestos más altos en la jerarquía provincial, Vetancourt fue uno de los principales portavoces de los franciscanos de finales del siglo XVII, por lo que se puede caracterizar su obra como la forma en que los frailes menores enfrentaron los problemas durante el siglo.³

De esta manera, en esta investigación se ha planteado el contorno social que envolvió a la Provincia durante el siglo XVII, observándolo sobre todo desde el punto de vista de los franciscanos. Para comprender mejor la labor de la Provincia del Santo Evangelio en el siglo XVII fue necesario exponer de manera pormenorizada los inicios de la evangelización, que le dieron el prestigio que aun gozaban 100 años después. De esta manera, el primer capítulo es la exposición de los primeros pasos que dieron los franciscanos en la evangelización de los indígenas. Para dejar sentado el porqué la Corona escogió a los frailes menores como los primeros portavoces de la fe católica, fue necesario hacer una breve descripción de la orden, desde su fundación hasta los primeros años del siglo XVI.

³ Cfr. Fray Agustín de Vetancourt. **Teatro Mexicano**, 2da. ed. facsimilar, Porrúa, México, 1982 (Biblioteca Porrúa, 45).

Después, se analizan las formas que adoptaron los franciscanos para enfrentar la evangelización, los primeros logros y las dificultades ante algunas autoridades civiles, primordialmente con los miembros de la primera audiencia. También se analiza la primera expansión de la orden dentro de las regiones indígenas aún no totalmente pacificadas. Esta primera etapa, que comienza en 1524 y termina en 1536, fue la piedra angular donde asentaron el florecimiento posterior de la Provincia del Santo Evangelio. Este último corte está dictado por dos acontecimientos que marcaron el desarrollo que siguió a esa fecha: por un lado, la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que mostró el gran interés por lograr una mayor integración del indígena a la sociedad en formación. El segundo, fue la erección de la primera provincia de la orden en Nueva España, la Provincia del Santo Evangelio de México, formada con los conventos centrales de la colonia, lo que daría a los franciscanos una mayor libertad para continuar con su proyecto pro-indigenista.

También, tiene la finalidad de presentar el periodo que se considera como el de mayor esplendor de la provincia, sobre todo por consolidar los logros anteriores. Entre ellos, son de consideración la defensa de los indígenas, la primera fase del Colegio de Santa Cruz, el inicio de los estudios de las culturas prehispánicas y, sobre todo, la gran etapa expansiva de los frailes menores. Es la última la que marca el final del primer capítulo. El período comprendido es de 1536 a 1556; la última fecha está marcada por el inicio de las pugnas con la jerarquía eclesiástica, que impregnaron todo el desarrollo posterior de la provincia.

En el segundo capítulo se decidió que fueran estudiadas otras actividades, las mencionadas anteriormente, en las que los franciscanos destacaron por el empeño con que se lanzaron a realizarlas. A pesar de que la defensa de los indígenas, el estudio de sus culturas y la enseñanza se hicieron a lo largo de todo el siglo XVI, esas actividades tomaron especial relevancia en las tres primeras décadas de la labor evangelizadora de los franciscanos. Su estudio es importante porque gracias a esas tareas, los frailes

menores superaron las barreras religiosas, para tener una gran importancia en los aspectos sociales en general durante el primer siglo de la vida colonial. Además, es imposible hablar de los franciscanos en el siglo XVI, sin hacer mención de tales trabajos, ya que estaban incluidas en la visión con que llegaron la mayoría de las primeras misiones de los hermanos menores de crear una sociedad inclinada a la veneración religiosa, teniendo a los indígenas como los principales componentes de dicha sociedad.

La tercera parte es en donde se estudia la forma en que la orden concluyó el siglo XVI, destacando los problemas internos que enfrentaron a los franciscanos; tales luchas se debieron a la aparición de dos fracciones que tenían conceptos diferentes de la forma de llevar la administración de los indígenas y respecto de la capacidad de los neófitos de ingresar en el seno de la Iglesia en pie de igualdad con los cristianos viejos. Esas fracciones llevaron a muchos frailes a cometer violaciones a las reglas franciscanas, la principal de ellas fue el desacato y acoso que sufrió fray Alonso Ponce, comisario General de la Nueva España, por el provincial y definitorio, con lo cual rompieron la regla por la cual todos los franciscanos debían prestar obediencia a su superior. Además, se destacan las constantes dificultades que tuvo la provincia con los arzobispos de México y los obispos de Puebla. Todo lo anterior hizo que los franciscanos comenzaran a descuidar las labores de administración religiosa de los indígenas, a pesar de ser el período exacto en el que fray Gerónimo de Mendieta tenía mayor actividad como defensor de los indígenas y de la labor realizada hasta esos momentos por sus hermanos de orden.

Estos tres capítulos se basaron en fuentes publicadas, sobre todo en las crónicas hechas por los propios integrantes de las misiones novohispanas, trabajos que fueron muy comunes durante los primeros cincuenta años de evangelización, presentados como informes pormenorizados de los logros obtenidos por los religiosos regulares

en el terreno de la conquista espiritual.⁴ En este aspecto los franciscanos sobresalieron en la escritura de este tipo de obras, sobre todo por la difusión geográfica de sus conventos; una segunda fuente la constituyeron las excelentes recopilaciones hechas el siglo pasado, especialmente las realizadas por don Joaquín García Icazbalceta,⁵ de cartas y documentos enviados por los franciscanos a la Corte, el Consejo de Indias o a sus superiores en España. Las cartas hacían peticiones, sugerencias o demandas, que iban encaminadas a lograr un mejor funcionamiento de la sociedad colonial, aunque en especial en lo referente a las cuestiones religiosas. Una tercera fuente fueron los estudios hechos por distintos historiadores en este siglo. Uno de los modelos para esta investigación fue el libro pionero de Robert Ricard, que se constituyó como uno de los primeros estudios históricos acerca del tema de la Iglesia en la historia colonial.⁶ El problema de la mayor parte de estas investigaciones es que han retomado el tema desde una posición favorable u opuesta a la Iglesia, lo que injerta en estos libros una fuerte dosis de prejuicios y partidarismos.

En el cuarto capítulo se exponen los antecedentes sociales que

⁴ Cfr. Georges Baudot. **Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)**, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria, Historia).

⁵ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594**, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 1), 203 pp. Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano. Siglo XVI**, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 2), 299 pp. y Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII**, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1892 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 4 y 5), 2 vols. Además de estas inapreciables colecciones documentales, el maestro García Icazbalceta tiene el mérito de haber sido quien publicó por primera vez la crónica de fray Gerónimo de Mendieta, **Historia eclesiástica Indiana**.

⁶ Robert Ricard. **La conquista espiritual de México**, FCE, México, 1986, 491 pp.

tenían los novicios de la orden de San Francisco, para comprender de mejor manera las ligas que podían formarse cuando estas personas hubieran ya profesado, pues una de las críticas más acerbas que se le han hecho a los franciscanos ha sido la de aliarse con los explotadores españoles en su búsqueda de conservar las doctrinas indígenas.⁷ Las fuentes indican que el grupo más numeroso que entró en el noviciado de la provincia fue el de los criollos, por lo que dudamos que la afirmación tenga una base de sustento, pues es improbable que los franciscanos criollos se aliaran con los oficiales reales en contra de los intereses de sus coterráneos.

Este capítulo tiene como base documental las informaciones que hacía la Provincia del Santo Evangelio de México a los aspirantes a tomar el hábito de novicio, esto es, el primer paso para integrarse a la vida de la orden. La Provincia tenía tres conventos que servían como centros de noviciado: el Convento de San Francisco de la Ciudad de México, el convento de San Francisco de Puebla y el convento recolecto de San Cosme; este último, abierto en la década de los años sesenta del siglo XVII. Las tres casas recibían, daban alojamiento y educación a los aspirantes durante su primer año en la orden, mientras demostraban tener las cualidades requeridas por las reglas de San Francisco.

Cada una de las informaciones constaba de las siguientes partes: una patente del provincial, en que se resumían los datos del aspirante, dándole autorización para presentarse a la información. La segunda etapa consistía en presentar a los testigos que confirmaran la pureza de sangre y la capacidad del aspirante; por último, el fraile encargado de hacer la información daba el visto bueno para la aceptación del pretendiente al hábito pardo de los franciscanos. La situación de los mestizos no pudo ser pasada por alto, ya que la entrada de este grupo racial constituía una falta a las reglas que expresamente prohibían su entrada a la orden. Se decidió poner los datos que se obtuvieron acerca de los mestizos en

⁷ Jonathan I. Israel. *Razas, clase sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, FCE, México, 1980.

el mismo apartado que los criollos, por que cuando fueron totalmente integrados a la provincia, debieron formar parte del grupo criollo.

El problema a que se enfrentó la investigación en este capítulo es que los datos del convento de Puebla no fueron localizados, además de que para las informaciones del convento de México se encuentra una laguna de 11 años, a partir del inicio de la serie, que es en el año de 1649, por lo que no se pueden aportar datos totales que correspondan a todo el siglo. Para llenar tales lagunas se utilizaron los datos que brinda Francisco Morales,⁸ quien además de contar con los registros de Puebla, pudo consultar el **Becerro**, libro de fray Antonio de la Rosa Figueroa, en el que se enumeraban a los franciscanos que habían laborado en la provincia hasta mediados del siglo XVIII. Por eso, el libro de Morales resultó una fuente fundamental para la construcción de este capítulo. Además se utilizaron los menologios, o vidas de los franciscanos ilustres hechas por Mendieta, Vetancourt y Torquemada, para presentar el desarrollo de los componentes de la Provincia desde sus inicios hasta el momento en que cada uno escribió sus crónicas.

En los dos últimos capítulos se intenta dar una visión global del desarrollo de la Provincia del Santo Evangelio de México durante el siglo XVII, basándose en las relaciones que mantuvieron con los sectores políticos, sociales y religiosos que podían tener alguna influencia sobre el proceder de la orden. Las fuentes que se tienen han impuesto un viraje en los principales focos de interés, pues los archivos franciscanos resaltan sobre todo las pugnas que se tuvieron con la jerarquía eclesiástica de la colonia y con los sacerdotes seculares, pasando a un segundo término la relación con los indígenas. Por esto el apartado que se refiere al trato entre franciscanos e indígenas es considerablemente menor que el que se

⁸ Francisco Morales. **Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth Century Mexico**, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1973, 166 pp.

brinda en el primer capítulo. Esta es una situación indicativa de los cambios producidos al interior de la orden, pero también del aumento de las presiones que vivieron los hermanos menores durante el siglo XVII. También se abre un espacio considerable para los conflictos internos que se venían dando desde la década de los setentas del siglo XVI.

El cuarto capítulo está completamente dedicado a los problemas en el interior de la provincia. En él se resaltan las violaciones a las reglas que todos los miembros de la orden debían seguir, violaciones en las que muchos de los frailes que actuaron en la provincia cayeron. El principal problema que enfrentó a la orden en la Nueva España al principio del siglo fueron los conflictos en que se involucraron la mayoría de los franciscanos, formando facciones según la procedencia geográfica de cada uno de ellos. En la provincia del Santo Evangelio de México la disputa por la supremacía de la orden, sobre todo en los puestos directivos, se produjo entre tres parcialidades, presentándose así una situación peculiar. Para solucionar los graves conflictos la Corona española y los papas introdujeron la ternativa, que consistía en la división en tres partes de los oficios principales de la provincia. La del Santo Evangelio fue la única en toda la Nueva España y entre todas las órdenes religiosas que tuvieron que hacer una división de este tipo; todas las demás provincias mendicantes tomaron el sistema de la alternativa, para dividir los cargos entre frailes españoles y criollos, mientras que en la Provincia del Santo Evangelio se creó otra parcialidad, la de los hijos de provincia, que eran frailes de procedencia española que habían tomado el hábito en la colonia.

Por último, en el capítulo cinco se hace una revisión de las relaciones que los franciscanos sostuvieron con los diversos sectores de la sociedad novohispana, y con otros sectores del poder religioso, principalmente con los seculares y sus dirigentes, los personajes que ocuparon la silla arzobispal de México y la obispal de Puebla. También se buscan los lazos que tuvieron con los oficiales reales y con los indígenas. Esta parte busca demostrar que las relaciones de la provincia con cada uno de los sectores

componentes de la sociedad variaban según el lugar y el tiempo, y que no siempre los franciscanos se aliaron con los oficiales reales, pues muchos de ellos siguieron apoyando y velando por el bienestar de la población a su cargo. También, se analizaron las causas de los conflictos con el sector secular de la Iglesia novohispana, sobre todo desde el punto de vista del poder que las órdenes mendicantes tenían con el control religioso de las poblaciones indígenas. Sobre el último aspecto, se dio especial lugar a la parte más conocida del conflicto, la secularización de las doctrinas indígenas decretada por el obispo de Puebla, Juan Palafox y Mendoza.

Asimismo, se consideraron los primeros pasos de reforma para hacer renacer el ideal apostólico de la orden; entre ellos destacó la implantación de los conventos recolectos, que intentaban alejar a los frailes de las preocupaciones materiales y las disputas internas de la Provincia, para introducirlos en la vida contemplativa.

Para el siglo XVII, la documentación que sirvió primordialmente fue la conservada por los archivos franciscanos. Dos son los lugares que tienen la mayoría de los documentos franciscanos. Por una parte, la Biblioteca de Museo Nacional de Antropología e Historia conservó la mayor parte de lo que fue el archivo de los Comisarios de Nueva España, en donde están las patentes que fueron enviadas por los comisarios, ya fueran de Indias o Nueva España, cédulas dirigidas a las órdenes religiosas y peticiones hechas por los conventos de todas las provincias de Nueva España para hacer modificaciones o presentar problemas. Por la otra, la Biblioteca Nacional contiene la mayor parte del archivo provincial, con documentos que detallan la situación prevaleciente en los conventos de la Provincia del Santo Evangelio. Así mismo, se conservan mandamientos del virrey, cédulas reales y protestas de todos los conventos, con respecto a intromisiones de clérigos seculares, de oficiales reales, de gobernadores indígenas o del comportamiento de los frailes franciscanos por parte de los indios que eran administrados por personal de esa orden religiosa. Todos estos

documentos estaban dirigidos al provincial. El problema con estos documentos es que no dan la visión externa de la orden, aunque presentan de manera más confiable la situación que prevalecía en la provincia a lo largo de todo el siglo XVII. Para completar el cuadro, se utilizaron las fuentes primarias editadas, principalmente la crónica de fray Agustín de Vetancourt, algunos documentos referentes al conflicto de la secularización de las doctrinas indígenas y las Constituciones provinciales. Estas últimas dan como referente el aspecto legal, y cómo se rompía con la normatividad que debía regir en las relaciones de los franciscanos con su entorno social y al interior de la orden, con sus hermanos de hábito.

Con esta base, intentamos comprender las variaciones que hubo en la Provincia del Santo Evangelio y como varió su posición en la sociedad colonial.

Es necesario, ahora, agradecer a todos aquellos quienes contribuyeron en la elaboración de esta tesis. En primer lugar, a quien asesoró con tanta paciencia los trabajos realizados, el Dr. Brian Connaughton, quien nunca perdió el buen humor a pesar de las continuas revisiones que tuvo que hacer de los diferentes capítulos de la tesis. Gracias por las diversas correcciones que hizo al trabajo y por las invaluable opiniones que hizo con respecto a él. También a la Dra. Sonia Pérez Toledo y a la Mtra. Martha Ortega Soto, quienes como lectoras de la investigación ofrecieron importantes opiniones, sugerencias y comentarios para redondear la investigación. Asimismo, a todos los compañeros y amigos que alentaron este trabajo y compartieron sus reflexiones sobre este y otros temas, especialmente a Isabel, Jorge, Antonio, Rafael David, Carlos y Josue. Claro, que a fin de cuentas, los errores que se encuentren en la investigación sólo pueden ser atribuidos a quien presenta su trabajo final. También, a toda mi familia por soportar los días difíciles y por su apoyo en los momentos más oscuros de la investigación y redacción. Por último, a Elisa Nájera Paredes y a Graciela Nájera Paredes por su inapreciable ayuda en la captura del manuscrito.

1. LOS FRANCISCANOS EN NUEVA ESPAÑA SIGLO XVI.

La orden de San Francisco llegó a la primera colonia continental de España poco tiempo después de acabada la conquista militar, en 1523; y llegaron a Nueva España con todo un bagaje de experiencias, tanto en la orden como en su desarrollo en España, que ayudan a explicar el funcionamiento de los hermanos menores y las políticas por ellos desarrolladas durante todo el siglo XVI. Entre estas experiencias podemos ennumerar el ideal de pobreza y predicación de la orden impuesto por San Francisco de Asís, los movimientos radicales al interior de la orden, la decadencia conventual en la Baja Edad Media, la reforma observante de los siglos XV y principios del XVI y, por supuesto, la experiencia de la Reconquista española.

La tarea a desarrollar por los franciscanos en la Nueva España era fundamentalmente la creación de la iglesia visible¹, y tal encargo fue dado a las órdenes mendicantes porque en ellas la reforma del clero se había consolidado más rápido, recuperando tanto los franciscanos, como los dominicos y agustinos, su disciplina, organización y moral interna. Estas cualidades fueron indispensables para crear la iglesia visible y para atraer a los indígenas al catolicismo, además de que les dio ventajas sobre un clero secular mediocre y con una moral decadente.²

¹ Robert Ricard. **La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572**, FCE, México, 1986, pp.21-22. Según el **Diccionario de cristianismo** "...la iglesia es visible bajo su aspecto social, institucional jerárquico y sacramental, es decir, bajo su aspecto de medio de salvación..." Oliver de la Brosse, Antonin-Marie Henri y Philippe Rouillard (dirs.). **Diccionario de cristianismo**, 2da ed., Herder, Barcelona, 1986 (Sección de teología y filosofía, 131), p. 371.

² Vincens Vives, J. **Historia social y económica de España y América**, ed. Vincens Vives, Barcelona, 1979, vol. 2, pp. 398-400 y vol. 3, p. 492. El celo reformista dio sus primeros frutos en las órdenes religiosas debido a que eran un cuerpo que tenía una mayor coherencia y unas reglas que se retomaron para lograr la conversión

Ahora bien, para la labor de evangelización los franciscanos se enfrentaron a una disyuntiva: cómo tratar algunos elementos religiosos prehispánicos que guardaban ciertas semejanzas con elementos del catolicismo (sobre todo con los sacramentos del bautismo y la confesión). Uno de los sistemas sería romper con todos los elementos, tanto culturales, como con los religiosos, para empezar de cero la construcción e introducción católica en el país a evangelizar. La segunda posibilidad era la de encontrar algunas prácticas aprovechables dentro de la cultura a cristianizar, para con ellas sentar las bases de la nueva religión.³ Dentro de la evangelización de la Nueva España encontraremos, como se verá más adelante, ambos métodos, representados los dos por personajes de la Orden de San Francisco, como resultado de las tendencias arriba mencionadas, sobre todo del milenarismo joaquinista y del humanismo erasmista. Esto nos da pie a afirmar que una de las características principales de los franciscanos en la conversión de los indígenas del centro de la colonia fue la del eclecticismo, ya que ellos enfocaban "los problemas con finalidades prácticas y buscan soluciones concretas y posibles".⁴ Una situación que llevaba a los franciscanos a adoptar una u otra política era el tipo de cultura y sociedad al que se tenían que enfrentar y también la situación con que se encontraban al llegar a la zona de evangelización. En el caso de la región central de Nueva España, los franciscanos llegaron a una zona de alta cultura y con ninguna otra organización religiosa asentada antes de su arribo, lo que les permitió extenderse y experimentar más fácilmente.

Haciendo un recuento de la historia de la orden franciscana, nos damos cuenta de que su fundación se produjo en una época de

deseada por el cardenal Cisneros y los reyes católicos.

³ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 409.

⁴ Lino Gómez Canedo. **Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispano América**, 2da ed., Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65), p. XIII.

transición en la que cada vez más las ciudades tenían mayor peso para la vida económica y social. Otros cambios producidos fueron la creación de nuevas órdenes religiosas con una finalidad diferente a la de las órdenes tradicionales, de tipo contemplativo y con una vida de reclusión absoluta. Ese tipo de orden dio paso a otro que tenía una mayor interacción con la sociedad que las rodeaba, puesto que tanto la Orden de San Francisco como la de Santo Domingo fueron creadas con el fin de la predicación a los infieles y a quienes se salían de los marcos de la ortodoxia católica. También fue importante la implantación de la vida de pobreza absoluta para regir la vida material de los miembros de las órdenes mendicantes y a todas sus estructuras. Esto fue una reacción ante la riqueza a la que habían llegado las órdenes monásticas tradicionales.⁵

Para San Francisco de Asís la tarea de predicar y vivir en la pobreza debía de ejercitarse mediante la caridad con el prójimo, el amor y la protección a los más necesitados, todo esto en un intento de regresar a la "pureza de la vida" plasmada en los evangelios. Para llegar a tal vida era necesario ejercitar las virtudes cristianas mencionadas; por eso, la primera regla hecha por el fundador de los franciscanos "hace pensar en un ideario de vida que destaca la experiencia del autor".⁶ Esto es, más que tratarse de un texto de reglamentación interior eran unos preceptos a alcanzar por cada uno de los frailes de la orden. Sin embargo, y a pesar de tres redacciones de la regla, cada una más suave que la anterior, aun hubo opositores a la última de ellas debido al exceso ascético que según los inconformes privaba en ella. Aunque, para una autora moderna, en la segunda regla bulada, como se le conoce a la redacción final, San Francisco

Aumenta el margen para la toma de decisiones y deja

⁵ Sonia Corcuera de Mancera. **El fraile, el indio y el pulque**, FCE, México, 1991, p. 69.

⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

a cada quien la responsabilidad última de implementar en forma práctica estos principios de vida.

A pesar de la aparente severidad de la norma, se percibe en los textos franciscanos un espacio creciente para la libertad humana.⁷

La situación de los franciscanos tuvo mucha semejanza con los primeros tanteos para constituir la orden, pues su desarrollo posterior se caracterizó por las pugnas internas entre "espirituales" -los miembros de la orden favorable a seguir la pobreza predicada por San Francisco hasta sus últimas consecuencias- y los "conventuales", que buscaban por algunos medios el pasar por alto la regla de la orden y tener algunas dispensaciones a los artículos de ella. Muchos de los primeros eran los compañeros iniciales de San Francisco y tenían antecedentes sociales muy semejantes a los de él, pues eran miembros de familias nobles o de mercaderes, estos últimos eran parte del grupo emergente de la sociedad en el siglo XIII, y por lo tanto miembros de los sectores privilegiados de la península itálica. Esto demuestra lo hondo que caló en tales hombres el mensaje evangélico de la nueva orden mendicante. Pero, no obstante, los espirituales se enfrentaron a un grupo también poderoso, que poco a poco fue ganando posiciones al interior de la orden, tanto que para 1247, veinte años después de la muerte del fundador, sus seguidores comenzaron una lucha sin cuartel, en la que los seguidores estrictos de la regla acusaron a los "conventuales" de glotones, ociosos y de vivir sin trabajar y comer del sudor de los pobres.⁸ Esa pugna terminó cuando los "espirituales", que por su joaquinismo y su espíritu de pobreza radical se acercaron mucho a los movimientos heterodoxos de la época como el de los cátaros, fueron declarados por el papa Juan XXII heréticos, por lo que su rama dentro de la orden desapareció ante las persecuciones que siguieron

⁷ Loc. cit.

⁸ Ibid., p. 75.

a la declaración; sin embargo, algunos de sus presupuestos, los ortodoxos y acordes a la regla, fueron posteriormente recogidos por una tercera rama que tomó fuerza después de la desaparición de la rama espiritual, los observantes, que aparecieron como un movimiento contrario a los abusos que eran cometidos contra la regla por los conventuales.⁹

Estos abusos se inscriben en un marco en el cual a partir del siglo XIV y extendiéndose hasta la primera mitad del XV, se mostró en todas las capas eclesiásticas una decadencia moral. Los factores que pueden explicar tal decadencia son: la peste negra que diezmo a una buena parte de la sociedad europea, el Cisma de Occidente, las guerras y las controversias religiosas, factores que llevaron a hombres sin vocación a entrar a las órdenes mendicantes y al clero secular, buscando la seguridad material y el prestigio social. Ellos llevaron a las órdenes el amancebamiento, el juego y la falta de interés por la predicación, por lo que ante

la relajación de las costumbres y el incumplimiento de los votos monásticos provocó que en todas las órdenes mendicantes surgieran movimientos de renovación que pretendían restablecer la disciplina regular original. Las órdenes se escindieron así en dos ramas en pugna durante el siglo XV: la observante, que defendía el estricto cumplimiento de las reglas; y la conventual o claustral que pedía mitigaciones y numerosas dispensas a las mismas.¹⁰

La forma en que se buscó solucionar tales problemas fue a través de un mayor control de la admisión de novicios, para que una vez admitidos tuvieran una enseñanza esmerada y pudieran continuar con los trabajos de predicación apostólica. Este proceso, general a

⁹ Georges Baudot. *Utopía e historia en México*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria Historia), pp. 90-91.

¹⁰ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, CNCA, México, 1990, p. 22. Cfr. José María Kobayashi. *La educación como conquista*, 2da ed., El Colegio de México, México, 1985, p. 93.

todas las órdenes religiosas, se le conoce como la reforma monástica y fue un proceso que incumbió a toda Europa. En España, la reforma se hizo a instancias de la Corona y fue el cardenal Cisneros, consejero cercano de la reina Isabel y franciscano, quien la puso en marcha con una visita a los conventos franciscanos hecha en 1495. Para la reforma de los hermanos menores Cisneros contó con el apoyo de un poderoso aliado en fray Juan de Guadalupe, fraile observante que trató de llevar a la práctica sus ideales de pureza evangélica. Estos dos religiosos de la orden de San Francisco tomaron el hábito en diferentes momentos del siglo XVI y estaban cansados de las violaciones a la primitiva regla franciscana por parte de los conventuales. Estaban decididos a regresar a las prácticas del ascetismo y predicación que el fundador de la orden quiso imponer a sus seguidores. De Cisneros sabemos que los cargos que ocupó, fueron "confesor de la reina Isabel, provincial de los franciscanos de Castilla, Arzobispo de Toledo, Inquisidor General y regente en dos ocasiones",¹¹ gozaba de una gran autoridad en los altos círculos políticos de la península ibérica, lo que le dió las facilidades y el apoyo con que contó para realizar su reforma eclesiástica necesaria según la visión de los personajes más influyentes del reino. De fray Juan de Guadalupe es poco lo que sabemos, a no ser de que tomó el hábito a una edad avanzada, en 1491, y que fue el aliado principal del cardenal en la reforma de su orden.

Este franciscano viajó al capítulo General de Toulouse para obtener la autorización de la orden para fundar una casa experimental en Granada, en donde se llevaran a la práctica los ideales de San Francisco en su máximo rigor.¹² Después de algunos fracasos regresó a la corte de Roma para obtener una segunda bula

¹¹ Marcel Bataillon. **Erasmus y España**, 2da ed., FCE, México, 1982, p. 1.

¹² Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los 'doce primeros'" en **La pugna franciscana por México**, CNCA, México, 1990 (Los Noventa, 36), 338 pp.

que le autorizara la erección de algunos monasterios observantes en Extremadura; a pesar de las resistencias por parte de los conventuales españoles el intento tuvo bastante éxito.

Todos los intentos de reforma del clero en España prendieron más rápidamente dentro de los regulares que en los seculares, sobre todo por las características especiales que las órdenes mendicantes tenían, ya que se habían fundado en base de la pobreza como forma de vida y de la obediencia a sus superiores. Con esto se facilitaba la labor, pues se contaba con el beneplácito de miembros prominentes de la orden. Por tal razón, además de la importancia numérica de ella y dentro de la inteligencia del país (pues la relativa libertad que sus integrantes tenían ante las censuras civiles y eclesiásticas les brindaban una libertad especial que atraía a los más prominentes in-telectuales de sus tiempos),¹³ los reformadores centraron en las primeras fases de la reforma sus esfuerzos en los mendicantes. Además el movimiento general al interior de la orden brindaba un momento justo para las aspiraciones de los reformistas, pues en muchas de las provincias europeas ya se habían iniciado movimientos con el mismo sello que el que se trataba de imponer en España. De esta manera, el movimiento reinstaurador de la regla franciscana iniciado por fray Juan de Guadalupe y el cardenal Cisneros selló su éxito en el año de 1517, cuando el segundo tomó la resolución de cerrar los monasterios de los conventuales, brindando a los observantes la última ayuda necesaria para terminar con las pugnas al interior de la orden en España.¹⁴ Ese mismo año fue también importante para los observantes de toda Europa en el terreno global de la orden, ya que en el Capítulo General de 1517 se eligió al primer Ministro General salido de la rama observante, lo que llevó a demostrar su

¹³ Lesley Byrd Simpson. **Muchos Méxicos**, FCE, México, 1986, 2da reimp., p. 84.

¹⁴ John Leddy Phelan. **El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo**, UNAM, México, 1972 (Serie de Historia Novohispana, 22), p. 71.

predominio numérico dentro de la orden, pasando los conventuales a un segundo término.¹⁵

En España, para 1519, la congregación de monasterios franciscanos observantes de Extremadura, fundados por fray Juan de Guadalupe, y que se habían constituido en una Custodia semiautónoma en la misma década, fue convertida en Provincia independiente. La importancia de esa provincia para la historia de la evangelización de México es indiscutible, ya que de la primera misión franciscana (los famosos doce primeros) que fue enviada a la Nueva España en 1524 una gran mayoría de los frailes provenía de aquella provincia. Además, el fraile que funcionaba como la cabeza visible de la expedición, fray Martín de Valencia, había sido elegido cinco años antes como provincial de dicha Provincia de San Gabriel de Extremadura. Tales muestras nos llevan a observar la estrecha liga existente entre la primera fundación observante en España y la primera misión evangelizadora de México.¹⁶

Cabe señalar otra fuente de inspiración para los franciscanos que llegaron a México: la influencia de Joaquín de Fiore quien ordenó un sistema explicativo que iba desde la creación del mundo hasta la realización de las expectativas del fin del mundo. Su sistema se basó en la formulación de tres edades diferenciadas y en constante ascenso: la primera iría de la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo; la segunda contemplaría desde este último evento hasta el año de 1260; por último, la tercera edad comenzaría a partir de esa fecha y culminaría con la segunda llegada de Cristo y el Juicio Final, que llevaría a la formación del mundo espiritual perfecto. Cada una de estas épocas estaría relacionada con una de las personas de la Trinidad católica, y la última edad representaría el tiempo del Espíritu Santo y se revelaría por dos condiciones fundamentales: el espíritu de pobreza que sería característico de la época, tanto por parte de los sacerdotes como

¹⁵ Lino Gómez Canedo. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁶ Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en México y 'los doce primeros'" en *La pugna franciscana por México*, p. 23.

de los creyentes y por la predicación del Evangelio en todos los confines del mundo y la conversión de toda la especie humana. Es lógico que tales condiciones previstas por Joaquín de Fiore en la edad que prepararía el segundo advenimiento de Cristo, que se adaptaban tan bien a la regla y perspectivas franciscanas, sirvieran para que algunos de los miembros de la orden se sintieran como los elegidos para realizar la tarea de la última época y consideraran a San Francisco como el profeta de ella, pues fue uno de los primeros que buscó la creación de un clero que cumpliera con ambas características.¹⁷ Como se podrá observar más adelante, esa situación creó en los misioneros franciscanos una especie de prisa por evangelizar a los indígenas de la Nueva España, en su intento de hacer todo lo posible por acercar el día del Juicio Final.

Para lograr hacer esto, los frailes menores crearon una compleja estructura organizativa que se explicara a continuación. En lo alto de la pirámide se encontraba el Ministro General de la Orden que era la máxima autoridad de los franciscanos; cabe hacer mención que la orden estaba dividida en dos familias geográficas: la cismontana (que eran los que se encontraban en las provincias franciscanas de Italia, Alemania, Austria, los Balcanes y la Europa Oriental) y la ultramontana, que representaba a España, Portugal, Francia, los Países Bajos y Escandinavia. Cada una de las familias se turnaba el puesto principal y para los asuntos de la familia que no ocupaba el puesto se nombraba a un Comisario General de Familia, que en el caso de que fuera de la segunda tendría plena jurisdicción sobre la empresa americana. En tercer lugar, en 1571 se creó el puesto de Comisario General de Indias residente en España, para proveer todas las necesidades de las misiones del Nuevo Mundo dominadas por los españoles y realizar los trámites burocráticos ante la Corte o las instancias superiores para las misiones destinadas a América; en cuarto lugar se encontraban los Comisarios Generales de Nueva España que actuaban como visitantes de las provincias y custodias septentrionales de la orden y que tenían como misión implementar

¹⁷ Georges Baudot. *Utopía e Historia en México*, pp. 88-90.

las resoluciones de los Capítulos Generales y dar cuenta en ellos de las necesidades y realizaciones de las provincias. La quinta instancia eran las provincias que podría decirse que eran las divisiones básicas, pues eran autónomas en sus políticas misioneras, en las elecciones de sus dirigentes y participaban con voz y voto en los Capítulos Generales. Por último estaban las Custodias, que si bien podían elegir a sus dirigentes, estaban obligados a dar cuenta de sus actividades misioneras a sus superiores, que normalmente eran los provinciales de las provincias de las que habían formado parte. Se encontraban subordinadas a éstas y tenían voz pero no voto en los Capítulos Generales de Orden. Posteriormente veremos la forma en que se organizó a su interior la Custodia y después la Provincia del Santo Evangelio.

1.1. Los primeros pasos de los franciscanos en la evangelización de Nueva España. (1524-1536).

Hemos delimitado temporalmente este primer periodo puesto que es indudable que fue el tiempo de aprendizaje y búsqueda de los mejores caminos para la conversión de los indígenas recién conquistados. Esta etapa sentó las bases para el florecimiento posterior que es importante por la expansión de los conventos franciscanos y por el intento de asimilar a los indígenas a la cultura europea, notable en el proyecto del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Eso no significaba la pérdida de sus características morales y su forma de organización social que tenían antes de la llegada de los españoles. La fundación del Colegio significó, entonces, el inicio de la segunda etapa de la conquista espiritual de la región central de la nueva colonia española.

Además, fueron los tiempos de la primera expansión con el establecimiento de los conventos que formarían la espina dorsal de la misión franciscana en la región central de la colonia, para que

de esos conventos el radio de influencia se ampliara cada vez más. Podemos hablar de que tal función la cumplieron los primeros ocho conventos fundados entre 1524 y 1527 aproximadamente, los cuales son: México, Texcoco, Tlaxcala y Huexotzingo, fundados en el mismo año de la llegada de fray Martín de Valencia y sus compañeros, y Tepeaca, Toluca, Tlalmanalco y Cuernavaca, fundados un poco después mientras iban llegando más frailes provenientes de España. También se inició alrededor de esos años la evangelización de Michoacán, con el traslado a la región tarasca de fray Martín de la Coruña.¹⁸ Por lo cual, podríamos decir siguiendo el esquema de Ricard de las tres formas de misiones que se conformaron en el siglo XVI en la colonia, las fundaciones de este temprano periodo se adaptan perfectamente con la definición de las "misiones de ocupación [que son] los sectores en los cuales los conventos forman una red estrecha a distancia racional unos de otros y agrupados en torno a un centro".¹⁹ Así, los conventos mencionados sirvieron de centro para las posteriores fundaciones de los franciscanos.

Es de notar que los primeros religiosos llegaron a México con la misma expedición de Cortés, pero no fue sino hasta la llegada de los tres franciscanos flamencos que se sabe de los primeros avances de la evangelización novohispana; o sea, que aproximadamente, dos años después de la caída de Tenochtitlán y después de los ruegos que había hecho Cortés al emperador para que enviara a frailes que cristianizaran a los indígenas.²⁰

Los preparativos de la misión de "los doce", sin embargo, iniciaron aun antes de consumada la conquista, en 1521, en que se

¹⁸ Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los 'doce primeros'" en *La pugna franciscana por México*, p. 26.

¹⁹ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 55. Los otros dos tipos de misiones son los de penetración y los de enlace, que sobre todo se fundan en sectores de escasa presencia española.

²⁰ Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*, 3ra ed. Facsimilar, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), p. 182.

consiguió del papa León X la bula **Alias felicis** y para 1522 Adriano VI concedió la bula **Exponi nobis fecisti**. Ambas daban a la primera misión que pasara a la Colonia toda la autoridad apostólica del papa. Pero, quiénes habían trabajado más duramente en los preparativos de la misión, fray Francisco de los Angeles y fray Juan Clapion, pospusieron su partida para esperar al Capítulo General, para así llevar la aprobación del nuevo Comisario General que allí se elegiría.

Así que los tres famosos flamencos, fray Juan de Aora, Juan de Tecto y Pedro de Gante, que pasaron solamente con la licencia de Carlos V y de sus provinciales, se convirtieron en la punta de lanza de las empresas evangelizadoras de Nueva España.

Estos tres frailes se instalaron en Texcoco y comenzaron a sentar las bases de lo que sería el esfuerzo posterior puesto que comenzaron el aprendizaje de la lengua náhuatl, dieron los primeros pasos de la enseñanza de los niños y jóvenes indígenas y comenzaron con el bautismo de las élites nobiliarias texcocanas. La mayor parte de la población de esos lugares los recibió con frialdad, y aun los principales les pidieron no salir a predicar para que no hubiera problemas de posibles sublevaciones. A pesar de ésta y otras dificultades, Kobayashi ha asentado la significación e importancia de estos primeros pasos con las siguientes palabras:

Cierto que el período que denominamos tetzcocano fue escaso de acontecimientos espectaculares en el orden de la evangelización, lo cual, sin embargo, no justifica que lo pasemos por alto. Muy al contrario, porque en él es cuando podemos señalar con datos documentales el camino que debía de seguir la evangelización de Nueva España, esto es, una evangelización nada oscurantista, sino civilizadora y sobre todo, incorporadora...con sus escuelas para los indios antes que para los criollos y mestizos, con la buena disposición de los misioneros para aprender la lengua o lenguas vernáculos o con la alfabetización de las mismas...²¹

²¹ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 174-175.

Nos parece que si bien esta generalización acerca de uno de los métodos misioneros que usaron los franciscanos es muy tajante, ya que la línea que se impuso hasta mediados de siglo, en términos generales, fue esa, no debemos pasar por alto las oposiciones, internas y externas a la orden, a las que debieron de superar y los ajustes que los franciscanos tuvieron que hacer mientras avanzaban en la evangelización. Además, encontramos dos tipos de pensamiento acerca de la forma de misionar que enfrentaron a miembros importantes dentro de la orden, y a los franciscanos con los dominicos y agustinos. Tales formas de entender los papeles de la misión se basaban, la primera en la difusión de la doctrina cristiana a los indígenas por medio de la educación, y hacerlos progresar por los logros que obtuvieran, mientras que la segunda consistía sólo en dar a los nuevos convertidos una enseñanza básica de los misterios cristianos. Si bien la primera se impuso, los problemas, el escaso personal misionero y las dificultades con el clero secular y el episcopado, así como las dudas surgidas posteriormente de los mismos frailes que apoyaban ese proceder, hizo que cada vez más se pasara a la segunda forma.²²

Además, los frailes franciscanos fueron influenciados tanto por la corriente mística, como por el humanismo erasmista, creando una forma sui-géneris de llevar a la práctica la evangelización y que hiciera regresar a la nueva iglesia fundada en América al modelo de la iglesia evangélica de los tiempos anteriores a Constantino, reduciendo las formas del culto y los dogmas introducidos durante la Edad Media, que para ellos eran superfluos. Sobre todo dos cuestiones eran fundamentales para revivir este cristianismo antiguo, el ascetismo y la pobreza en que debería de vivir toda la población, y los frailes creyeron encontrar tales características en los indígenas novohispanos.²³

Anteriormente ya se había señalado como fray Francisco de los

²² Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 157-162.

²³ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, p. 75.

Angeles y fray Juan Clapion habían conseguido todos los permisos necesarios para emprender la evangelización, solamente esperando al Capítulo General a celebrarse en 1523. En este fue elegido Comisario General de los franciscanos el propio padre de los Angeles, con lo que se impidió su partida a la evangelización de la Nueva España. Esa situación, más la muerte de su compañero, hizo que él buscara quién fuera el comisario de la expedición; después de haber escogido a fray Martín de Valencia, que como ya señalamos pertenecía a la Provincia observante de San Gabriel de Extremadura, le hizo entrega de las dos bulas papales que él mismo había conseguido en que se les daba a los frailes toda la autoridad para administrar los sacramentos, con la condición de que sólo usaran esas facultades cuando no hubiera obispos cercanos.²⁴ Esto es, les daba su máxima autoridad para que desarrollaran la evangelización en esos primeros años, impidiendo que cualquier persona, ya fuera eclesiástico o seglar, pusiera impedimentos a su tarea.

Después de que fray Martín de Valencia hubo reunido a sus compañeros y estuvieron listos para salir al viaje, fray Francisco de los Angeles les dio una serie de órdenes para que los guiaran en los problemas a los que se fueran enfrentando. De ellas destacaremos tres, como las más importantes:

Lo segundo, pues vais a plantar el evangelio en los corazones de aquellos infieles, mirad que vuestra vida y conversación no se aparte de él. Y esto hareis si veláredes estudiosamente en la guarda de nuestra regla, la cual está fundada en el Santo Evangelio, guardándola pura y simplemente, sin glosa ni dispensación...

Lo tercero, el prelado vuestro y de los frailes que a aquella Nueva España y tierra de Yucatán fueren, se llamará custodio de la custodia del santo Evangelio, y todos los frailes seran á él sujetos como al ministro General...Y este custodio sera sujeto al ministro general inmediato, sin reconocer otro superior sino al Ministro general o al comisario por él envia-

²⁴ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.* p. 190 y 193-194.

do. Y no es mi voluntad que algún fraile que en aquellas partes more, si no quisiese con vosotros y guardar la forma de vivir que tengo dicha. Lo séptimo, que tengais aviso que por el provecho de los otros no descuideis del vuestro. Y para esto si junto pudiéredes de estar en una ciudad, terníalo por mejor; y si esto no hobiere lugar, a lo menos dividiros heis de dos en dos o de cuatro en cuatro; y esto en tal distancia, que en quince días poco más o menos os podais juntar cada año...²⁵

En estas ordenanzas podemos observar algunas cosas importantes para el desarrollo de la misión franciscana: en primer lugar vemos algo que a los franciscanos les funcionó muy bien y que los diferenció de los agustinos y dominicos: el no estar sujetos a una provincia formada anteriormente.²⁶ Tal separación de una actividad externa les permitió moverse con mayor facilidad e improvisar cuando se presentaron los primeros problemas, sobre todo si tenemos en cuenta la distancia que los separaba del único que podía pedirles cuentas y que el primer comisario que fue mandado desde España encargado de visitar la custodia sólo llegó cerca de diez años después de fundada. En segundo orden, por la misma vía, también se evitaron los problemas a los que se enfrentaron los misioneros dominicos y agustinos cuando quisieron erigir provincias autónomas con sus conventos en Nueva España, pues este proceso para los franciscanos fue relativamente sencillo, ya que once años

²⁵ *Ibid.*, pp. 201-202.

²⁶ Cfr. Daniel Ulloa. **Los predicadores divididos. (Los dominicos en Nueva España, siglo XVI, El Colegio de México, México, 1977 y Antonio Rubial García. El convento agustino y la sociedad novohispana, UNAM, México, 1990, en donde se anotan los problemas que tuvieron las misiones agustinas y dominicas por la sujeción que tuvieron desde un principio los frailes de esas órdenes hacia la provincia de Santo Domingo en el caso de los dominicos y a la provincia de Castilla en el de los agustinos. Además, se introducen las dificultades que tuvieron las provincias novohispanas dominicas y agustinas para desligarse de las provincias a las que estaban sujetas.**

después de la llegada de los doce se logró por una decisión del Capítulo General. Por último, es de notar la importancia que se daba en la patente de fray Francisco de los Angeles a la conservación de la regla, por lo cual preveía para su logro que siempre hubiera dos frailes en cada casa para que todas las actividades se realizaran en conjunto y pudieran ayudarse mutuamente; tal forma de agrupación parece ser que funcionó muy bien pues se seguía usando hasta finales del siglo.

Las labores en que se emplearon estos misioneros, descritas muy bien en una carta al emperador Carlos V en 1533, fueron en esos tiempos de repartirse "por las provincias mas populosas, derribando innumerables cues y templos... y pocimos en su lugar cruces, comenzamos a edificar iglesias y monesterios para les comunicar la doctrina cristiana y el santo babtismo..."; además que "estos hermanos mios fueron tan dotos en la lengua de los naturales que en muy breve tiempo, aunque no sin muchos trabajos y vigiliias, les pudieron encaminar en las cosas de nuestra fe en su propia lengua".²⁷ Así, no es exagerado suponer que Mendieta se acercaba mucho a la realidad cuando decía que: "Pues es cierto que el común ordinario de esta tierra era un mismo fraile contar la gente por la mañana, y luego predicarles, y después cantar la misa, y tras esto baptizar los niños, y confesar los enfermos (aunque fuesen muchos), y enterrar si había algún difunto".²⁸ Sobre todo si tomamos en cuenta que los primeros cuatro conventos fundados tenían un radio de acción entre 50 y 100 kilómetros, con lo que los cuatro frailes designados a cada uno de ellos eran insuficientes, más aún teniendo en cuenta los cálculos demográficos que se han hecho para la zona central de Nueva España durante el Siglo XVI.

Ahora bien, observemos la forma en que estos misioneros

²⁷ "Carta de fray Martín de Valencia y otros religiosos al rey", 1533, en Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano. Siglo XVI**, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 1), p. 162.

²⁸ Fray Gerónimo de Mendieta. **Op. cit.**, p. 245.

resolvieron dos problemas de capital importancia: el aprendizaje de la lengua para comunicarse con sus catecúmenos y el de como presentarles los dogmas fundamentales del cristianismo. El primero fue resuelto de dos maneras, mediante un aprendizaje con los niños indígenas y con la difusión del náhuatl en zonas con diferentes familias lingüísticas. El aprendizaje se produjo en los momentos que los frailes pasaban con los hijos de los principales, durante el cual buscaban apuntar vocablos del idioma náhuatl y después se reunían para intercambiar impresiones acerca de las palabras apuntadas con el propósito de perfeccionar la forma de transcribirlas. Así iniciaron la transcripción del náhuatl al alfabeto latino y el aprendizaje de la lengua, y con el apoyo de los niños lograron dominarla Fray Luis de Fuensalida y Fray Francisco Ximénez. Seis meses después de emprendida la tarea habían logrado "hablar y entenderse razonablemente con los indios".²⁹ Otra fórmula empleada por los misioneros al empezar su labor fue la predicación por medio de intérpretes sacados de entre los educados en los conventos, por pinturas o por señas, pero estos métodos empezaron a ser dejados a un lado cuando más frailes comenzaron a dominar los idiomas nativos. Por otra parte, los frailes se dieron cuenta de la gran difusión del náhuatl, por lo que se valieron de él como lengua auxiliar y aun extendieron las zonas de su influencia. Ligado al problema de la lengua, los frailes, una vez aprendida ésta, se enfrentaron a la dificultad de la terminología a utilizar en sus predicaciones. Para resolver este problema enfrentaban dos alternativas: una consistía en introducir términos en castellano o latín para representar esos conceptos inexistentes en la lengua a utilizar; la otra era crear o adaptar palabras en el idioma para explicar los conceptos. Los frailes prefirieron la primera solución con sus ventajas y desventajas: la ventaja de la primera solución consistía en evitar la heterodoxia, al mezclarse ideas religiosas, pero tenía el inconveniente de que los indígenas vieran la religión como impuesta por extranjeros y no como algo

²⁹ *Ibid.*, p. 245.

propio.³⁰

Otra dificultad planteada fue la que enfrentaron los misioneros con las prácticas y creencias de la religión indígena que tenían cierta semejanza con las católicas, como la creencia en la vida eterna, el uso del símbolo de la cruz, la creencia de un nacimiento divino de una virgen, la veneración de un Dios supremo y las prácticas de formas de confesión, comunión, y bautismo. De nuevo, el temor a la mezcla de las dos religiones se impuso en el ánimo de los franciscanos, por lo que intentaron convencer a los indígenas que tales prácticas y concepciones de la religión prehispánica eran parodias diabólicas para tenerlos unidos en la idolatría, por lo que buscaron extirparlas mediante la educación con respecto a las diferencias y de los errores en ellas implícitos.

En su catequización, los franciscanos intentaban enseñar los fundamentos del cristianismo: "Dios y sus atributos principales, la virgen, la inmortalidad del alma y los demonios, a la vez que se les hacía aprender de memoria el Pater Noster, el Credo, el Ave María, la Salve Regina, los mandamientos de Dios y de la Iglesia".³¹ Después de haber pasado esa etapa los adultos podían ser admitidos en el seno de la Iglesia; también lo fueron desde un primer momento, los niños y los enfermos, mientras que los niños educados por los frailes en los conventos tenían que aprender lo mismo que los adultos para poder ser bautizados;³² estas prácticas ocasionaría fuertes problemas a los franciscanos, ya que los dominicos los acusaron de negligentes por administrar el bautismo con precipitación. Pero ¿Cuál es el significado de tal paso?. En primer lugar el confiar plenamente en la capacidad de los indígenas para comprender el significado de tal sacramento, sin entrar en las discusiones teóricas que sostuvieron los dominicos a lo largo de todo el siglo; en segundo lugar, darles plena igualdad

³⁰ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 129-131.

³¹ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 146-147.

³² Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 257.

ante cualquier católico con, por decirlo de alguna manera, los mismos derechos y obligaciones religiosos y de la vida eterna que a los españoles; por último significaba también darles la posibilidad de recibir los demás sacramentos.

Un segundo sacramento que se administró muy rápidamente fue el de la penitencia o confesión, pues hay noticias de que en 1526 los indígenas ya recibían tal sacramento. En esto sirvió el que desde antes del bautismo se les enseñaran los mandamientos. La práctica de este sacramento era importante puesto que permitía el descargo de las culpas y su expiación en la tierra en el caso de que llegara la muerte.

Otras dos prácticas que ejercitaron los franciscanos no ligadas directamente a la difusión del cristianismo fueron el entrar en los terrenos de la lucha política, e intervenir en la creación del aparato inquisitorial; la primera de ellas fue debida al apoyo que brindaron a Cortés en los turbulentos años que van de 1525 a 1531. Así, según Mendieta, cuando Cortés partió en su expedición a las Hibueras, los franciscanos evitaron una sublevación indígena, que hubiera podido acabar con la dominación española; pero Mendieta hizo de un tema apenas tocado por Motolinía un gran incidente para así apoyar las pretensiones franciscanas de ser consejeros políticos de los virreyes en el tiempo que él escribió.³³ Más efectivas fueron las diferencias que sostuvieron con los enemigos políticos del conquistador: el Cabildo de la Ciudad de México, los primeros colonos, el visitador enviado por Carlos V, los dominicos y la primera Audiencia. Pero muchas de esas disputas fueron motivadas también por los intentos de "asumir la jurisdicción civil y criminal además de las facultades cuasiepiscopales otorgadas por el Papa"³⁴ por Fray Martín de Valencia, lo que provocó un conflicto jurisdiccional con el Cabildo. Aparte de esto, el custodio ejerció la actividad inquisitorial y al parecer ejecutó a

³³ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 60-61.

³⁴ Richard E. Greenleaf. *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, FCE, México, 1985, 1ra reimp., pp. 19-20.

cuatro indígenas por reincidir en los cultos prehispánicos.

Por su parte, la lucha entre las dos órdenes religiosas que primero llegaron a Nueva España la hemos ya comenzado a bosquejar y se refiere a los métodos de evangelización, pues los franciscanos, como ya lo señalamos, preferían dar las nociones básicas, bautizar y después emprender metódicamente una enseñanza que adentrara a los indígenas en el catolicismo, mientras que los dominicos buscaban dar esa enseñanza aun antes del bautismo, como condición previa a administrarles tal sacramento; los primeros recibieron un gran apoyo de su hermano de orden, Fray Juan de Zumárraga, nombrado primer obispo de México en 1527. De él se ha dicho que como "buen observante, Zumárraga era uno de tantos contemporáneos suyos que anhelaban una reforma total de la Iglesia recubierta de numerosas impropiedades y cortezas ajenas al espíritu del Evangelio".³⁵ Humanista convencido y encargado del papel de "Protector de Indios" por Carlos V, pronto enfrentó grandes problemas con los miembros de la primera Audiencia, debido a los abusos cometidos contra los indígenas por los mismos oidores, a la persecución que emprendieron contra Cortés y sus seguidores y el apoyo brindado a los dominicos, que los franciscanos consideraban mala voluntad en su contra. El conflicto es muy conocido y comenzó cuando a pesar de que la Audiencia no había reconocido el título de protector de Zumárraga, el obispo instituyó un tribunal independiente para oír las quejas de los indígenas. Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia, publicó un libelo en contra de los franciscanos, que decidieron hacerlo público y defenderse de él mediante la predicación de Fray Antonio de Ortiz, que cuando empezaba su sermón fue derribado del púlpito, con lo que Guzmán puso contra sí a todos los representantes de la Iglesia Novohispana.

Ante esto, el presidente de la Audiencia salió de la Ciudad de México a la conquista de Nueva Galicia, intentando calmar las tensiones y ganar el favor real añadiendo nuevos territorios a la

³⁵ José María Kobayashi. *Op. cit.*, p. 116.

corona. Pero los problemas no cesaron, pues los oidores continuaron con acciones contrarias al pensamiento y métodos de los franciscanos. El secuestro de dos hombres aprisionados por el tribunal constituido por Zumárraga y su subsiguiente tortura por la Audiencia, obligaron a que los frailes hicieran una procesión con la finalidad de rescatar a los dos reos. Se produjo una confrontación abierta entre ambas partes, pero los franciscanos no lograron rescatarlos, y uno de ellos fue ahorcado y el otro mutilado. Ante la agresión al fuero eclesiástico, Zumárraga decidió imponer la interdicción a la Ciudad de México, que sólo levantó cuando los miembros de la Audiencia hicieron una expiación pública.³⁶

Pero a pesar de haber triunfado en su pugna con la Audiencia, tampoco los franciscanos, y menos el obispo, salieron bien parados ante el rey y el Consejo de Indias. Por eso, en 1531, Fray Martín de Valencia y Fray Juan de Zumárraga, custodio y obispo respectivamente, enviaron una carta al rey en que daban cuenta de los logros de la evangelización llevados a cabo por los primeros ministros. Para ambos, los franciscanos habían logrado la conversión mediante el bautismo de un gran número de indígenas, la educación de los niños en los conventos, inculcándoles ejemplarmente la vida cristiana, el aprendizaje de los idiomas y la destrucción de la antigua religión.³⁷ Esa enumeración no sirvió

³⁶ Véase Lesley Byrd Simpson. *Op. cit.*, pp. 52-54 y Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*, pp. 10 y 47-48. En estos problemas se nota la heterogeneidad de los franciscanos, pues los miembros de la Audiencia se valieron de los testimonios de algunos frailes de la orden para lanzar las acusaciones de intentar apoderarse del control político de la colonia, expulsando después a todos los demás españoles. Uno de los franciscanos que supuestamente estaba más comprometido era Motolinía. Patricia Nettel Díaz. *La utopía franciscana en la Nueva España*, UAM-X, México, 1989, pp. 15-16.

³⁷ Francisco Morales. "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI", en Francisco Morales. *Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the franciscan friars in the Americas, 1492-1900*, Academy of American Franciscan History, Potomac, Estados Unidos, 1983, p. 58.

de mucho al obispo, pues fue requerido por la corte para que presentara su defensa en el caso de las disputas con la Audiencia. Para los franciscanos, el tener el apoyo de la máxima autoridad eclesiástica les daba un punto de apoyo del todo necesario para seguir el camino trazado de la evangelización, por lo que abogaron por Zumárraga en una carta de 1533, enviada desde Tehuantepec por Fray Martín de Valencia, Martín de Jesús, Idelfonso de Herrera, Juan de Padilla y Motolinía, entre otros, donde defendían la posición adoptada por el obispo en los conflictos.³⁸ Además, el que no regresara el obispo implicaba también, según ellos, una condena a la labor de los franciscanos en los primeros años, al ser el obispo el máximo representante de los ideales que guiaron su misión evangelizadora.

Zumárraga regresó en 1534, con lo que puede apreciarse el apoyo a las tareas emprendidas por la orden de parte de Carlos V. A pesar de eso, se comenzó a observar "un renacimiento larvado del politeísmo ancestral",³⁹ por lo que de nuevo se puso a discusión en la colonia los logros realizados por los franciscanos. Pero, como señala Kobayashi, no fue del todo su culpa pues se enfrentaron a una cultura religiosa totalmente diferente a las que ellos conocían, pues mientras que los monoteístas al convertirse debían de renunciar definitivamente a sus antiguas creencias,

...el derrotero es muy distinto al tratarse de la conversión de creyentes politeístas, para cuya mentalidad la aceptación del bautismo jamás significaba, salvo casos excepcionales, el abandono de sus antiguas creencias. El cristianismo se aceptaba y quedaba incrustado sin el menor conflicto dentro de su aparato religioso como un ingrediente más. Así que tampoco es lícito acusar a los indígenas de hipócritas, oportunistas

³⁸ "Carta de fray Martín de Valencia y otros religiosos al emperador" en Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, pp. 161-169.

³⁹ Jacques Laffaye. **Quetzalcóatl y Guadalupe**, FCE, México, 1991, 2da reimp. a la 2da ed. de 1985, p. 59.

y pérfidos, porque creemos que en la mayoría de los casos obraban con sinceridad.⁴⁰

Estamos de acuerdo con Kobayashi, si tenemos en cuenta los regresos a la religión prehispánica de algunos indígenas, pero hubo otros que argumentaron en contra del cristianismo con un discurso elaborado, como es el caso del cacique Carlos de Texcoco, que rechazaba concientemente el catolicismo y la dominación española por considerarlos intrusos y destructores de la sociedad tradicional indígena. Veremos más adelante con mayor detalle los argumentos lanzados por él.

Como hemos visto, esta primera etapa fue de grandes avances, de una evangelización rápida y de una gran improvisación. Después de sortearla y asentarse en la colonia, contando con una mayor experiencia, los franciscanos pasaron a una etapa de consolidación de lo logrado, de desarrollo y construcción de sus proyectos, aunque para lograrlo tuvieran que destruir elementos que podían obstaculizar dichos planes, entre ellos los residuos más importantes de la religión prehispánica.

1.2. Expansión y consolidación de los proyectos franciscanos. (1536-1556).

Desde un primer momento el carácter de asentamiento y construcción del ideal franciscano fue puesto en marcha ya que rápidamente se dio la oportunidad para comenzar a plantar las bases de la construcción futura, con la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, el acuerdo entre las órdenes de evangelización, los planes de Zumárraga para la organización de su obispado y, por supuesto, la erección de la Provincia del Santo Evangelio.

En el punto de la reorganización del obispado de México, Zumárraga empleó buena parte de su tiempo en dos vías: intentos

⁴⁰ José María Kobayashi. *Op. cit.*, p. 47.

ante el papa de aumentar su autoridad y la aplicación de una reforma entre el clero secular. La primera está representada por las instrucciones dadas a sus dos representantes que envió ante el concilio de Trento, por los cuales buscaba la creación de un puesto de legado papal en la Nueva España, para que los problemas de la iglesia fueran resueltos lo más rápido posible y con toda la autoridad papal, sobre todo debido a los conflictos entre las órdenes religiosas o entre éstas y el clero secular y la jerarquía eclesiástica; tal legado debía de poseer plena autoridad papal y sus decisiones deberían de ser obedecidas por todos los miembros de la nueva iglesia. Si eso no pudiera ser realizado debía de buscarse la posibilidad de que se hiciera otra cosa que llevara a una solución semejante. Otra forma en la que Zumárraga pretendía resolver los problemas de su obispado era la creación de una junta de teólogos eminentes para que las disputas internas entre las órdenes con respecto a la forma de doctrinar a los indígenas (tal como la que enfrentó a los dominicos y franciscanos por la forma de administrar el bautismo), fueran resueltos por ellos mismos y se lograra una mejor administración de los indígenas y evitar de tal manera los graves problemas que entorpecían a la evangelización. Decimos que estos conflictos serían resueltos por miembros de las mismas órdenes religiosas porque la forma en que Zumárraga planeaba conformar la junta estaba pensada para que no hubiera discusiones posteriores con respecto a los fallos emitidos por los teólogos en ella reunidos. De esta manera, cada una de las órdenes religiosas debía estar representada en ella, según la importancia numérica de cada una en el obispado de México. Así, los franciscanos estarían representados por cinco teólogos, los dominicos por cuatro y los agustinos por tres. Esos teólogos deberían de ser reclutados en España entre los religiosos más sobresalientes de cada una de las órdenes mencionadas.⁴¹

Pero tales planes estaban destinados al fracaso, pues Carlos V no

⁴¹ Mariano Cuevas (ed.). **Documentos inéditos para la historia de México**, Porrúa, México, 1980, pp. 63-65.

estaba dispuesto a perder la autoridad que gozaba la corona sobre la Iglesia de Indias por el Regio Patronato, y las dos fórmulas de reorganización de Zumárraga del obispado de México tendían precisamente a ello. Además, los dominicos y los agustinos probablemente hubieran protestado por la diferencia de lugares reservados en la junta para cada uno de ellos y por la preferencia que se les daba a los franciscanos, protestas que hubieran sido exacerbadas por las difíciles relaciones que mantenían los tres componentes del clero regular. Esto se puede observar en algunas de las cartas que miembros de los regulares, dominicos y agustinos, pero principalmente de los primeros, enviaron a España para quejarse de la función y extensión de los franciscanos en la región central de México. Ricard asienta que en una de ellas

...tenemos un monumento característico de esta mala inteligencia reinante entre los hijos de San Francisco y de Santo Domingo: es la carta del dominico fray Andrés de Moguer al Consejo de Indias en contra de los franciscanos. Acusa en ella a los frailes menores de querer guardar para ellos las tres cuartas partes del país, a pesar de ser pocos en número, y de no dejar que dominicos y agustinos se establezcan en regiones carentes de sacerdotes.⁴²

Para evitar esos problemas las tres órdenes tomaron el acuerdo de que los religiosos de una no entraran en territorios administrados por los frailes de otra orden.

En la otra fase de su reorganización, la que buscaba reorganizar al clero secular, Zumárraga tampoco tuvo el éxito deseado, pues todo su plan estaba basado en enclaustrar al clero secular, para así evitar los abusos y desórdenes de los subordinados a Zumárraga, pero el clero secular resistió a su superior, lo que dio lugar a que se tomaran represalias en contra de los que se opusieron a su

⁴² Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 362-363.

reforma, tal como lo señala Zumárraga en una carta al emperador.⁴³ Otra forma en que intentó moralizar al clero secular fue mediante la ampliación de su instrucción, en donde las doctrinas impresas, impulsadas por Zumárraga, buscaron jugar un papel fundamental en la difusión de los dogmas católicos y en la profundización de la educación de los sacerdotes, que en tales momentos era sumamente deficiente.

Al interior de la orden de los hermanos menores también hubo continuas discusiones con respecto a la forma de llevar la evangelización de los indígenas; muy temprano, un morador del convento de Cuernavaca, fray Alonso de Herrera, criticaba la labor hasta el momento realizada por sus hermanos de hábito. La crítica se basaba en "que a menos que los indios comprendieran las cosas de la fe y a menos que pidieran ser bautizados, el sacramento en sí no significaba nada, y sería igual que bautizar animales".⁴⁴ Vemos que esas objeciones de Herrera son similares a las que sostuvieron los dominicos; ante las divergentes formas de pensar entre los religiosos se pidió al Papa que zanjara el conflicto por la administración del sacramento del bautismo a los indígenas. Él declaró que los franciscanos no habían cometido ningún pecado por bautizar sin la ceremonia exigida por la iglesia, pero que en adelante sería obligatorio cuando menos seguir los siguientes pasos para llevar a la práctica este sacramento: santificar el agua, catequizar y exorcizar a los que se iban a bautizar, que la imposición de la sal, saliva y capillo se hiciera cuando menos a dos o tres y que se hiciera la imposición tradicional del crisma y el olio a todos ellos. Esta ceremonia sólo podía ser pasada por alto cuando fuera un caso de urgencia, con lo que los franciscanos pudieron seguir bautizando masivamente a los indígenas hasta 1555, a pesar de otra ordenanza papal que ordenó nuevamente que se

⁴³ Marcel Bataillon. "Zumárraga, reformador del clero seglar. (Una carta inédita del primer obispo de México) en *Historia Mexicana*, vol. III, no. 1, julio-agosto de 1953, pp. 3-7.

⁴⁴ Richard E. Greenleaf. *Op. cit.*, p. 67.

cumpliera lo mandado en 1537, en 1541.⁴⁵ En este sentido, Mendieta es muy claro con respecto de la posición que la mayoría de los franciscanos adoptaron ante los detractores de su método para bautizar a los indígenas, pues en su obra los acusa de que "ni entendían la obra de la conversión de los indios, ni se aficionaban en deprender su lengua, y mucho menos a ellos; antes les causaba fastidio su desnudez y olor de pobres, y no faltaba entre ellos quien dijese que no había de emplear su estudio de tantos años con gente tan bestial y torpe como los indios".⁴⁶ No dudamos en pensar que la cita anterior refleja la opinión de la mayoría de los frailes de las primeras misiones y se podría establecer que la crítica iría destinada al dominico fray Domingo de Betanzos, líder de su orden en la Nueva España y el más prominente detractor de la labor franciscana en esos momentos.

Ese problema del bautismo de los indígenas vino acompañado de otro que fue acallado por todos los cronistas de la orden, Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada y Vetancourt, que no dicen nada acerca del proceso seguido en contra del cacique Carlos de Texcoco, y que dio a quiénes se oponían a los franciscanos un argumento de peso en contra de su proceder. Mucho se ha discutido entre los autores modernos si Carlos fue o no alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pero algunas evidencias nos hacen pensar en la negativa a tal pregunta. Como tenía un hijo de nueve o diez años nos hace suponer que ya era una persona que por lo menos rondaría los 30 años, edad muy avanzada para pertenecer al colegio, aunque es casi seguro que en algún momento haya estado en la escuela contigua del monasterio de Texcoco. La omisión de referencias a este acontecimiento podría deberse a que era una muestra que contradecía el entusiasmo de los primeros evangelizadores acerca del arraigo de la fe católica en el ánimo indígena. Carlos Chichimecatecutli estuvo en contra de la cultura

⁴⁵ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 271-272 y Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 164-180.

⁴⁶ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 267-268.

cristiana y de la dominación política de los españoles, buscando el regreso de la religión prehispánica; fue acusado por tomar parte en ritos religiosos antiguos y de practicar la idolatría, por lo que fue condenado por Zumárraga, como inquisidor apostólico, a ser quemado en 1539.⁴⁷

Otro problema al que se enfrentaron los franciscanos, fue que una vez erigida la Provincia del Santo Evangelio, las provincias en España ya no querían dejar salir a sus frailes para las misiones en México por dos causas: la primera fue por la oposición del General de la orden, cismontano, a que salieran más frailes de España por la pugna que tenía en ese momento con el Comisario de la familia ultramontana, en el intento del primero por imponer su dominio sobre las cuestiones americanas. La segunda razón era que las provincias en la península no creían tener el deber de seguir proveyendo a la nueva provincia americana con frailes, puesto que se suponía que se debía de sostener por sus propios medios. Este problema sólo se pudo solucionar cuando el emperador y el papa Paulo III dieron patentes a fray Jacobo de Testera, comisario de la provincia del Santo Evangelio enviado al capítulo en 1541, para que pudiera sacar 120 frailes y llevarlos a Yucatán, Guatemala y Nueva España, con lo que se evitó el abandono de tres conventos en la Provincia más importante de los franciscanos en la colonia.⁴⁸

⁴⁷ Richard E. Greenleaf. *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, FCE, México, 1988, pp. 86-93; esta obra documenta algunos otros casos en contra de indígenas idólotras que ponen de relieve la reaparición pública de los cultos religiosos prehispánicos. Otras obras que hacen mención del proceso de don Carlos son: Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 470-473. José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 232-233.

⁴⁸ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 330.

Durante la reunión eclesiástica de 1544, ordenada por el visitador general Tello de Sandoval, las tres órdenes mendicantes se manifestaron en contra de la propuesta de la abolición total de la encomienda presentada en las Leyes Nuevas de 1542, a pesar de los roces que durante mucho tiempo habían tenido los frailes y los encomenderos. Esos problemas tenían su punto de partida en las fuertes críticas hechas por los misioneros a los encomenderos debido a los continuos abusos que habían cometido en contra de la población indígena. Pero las órdenes consideraban a la encomienda como un sistema económico y sobre todo de evangelización viable, pero a la que se tenían que suprimir los excesos sometidos a la población aborígen por medio de una reglamentación más severa.⁴⁹

El mismo visitador Tello de Sandoval, actuando como inquisidor apostólico estuvo encargado de poner un alto a algunas actitudes y prédicas hechas por el clero que rozaban por momentos en los límites de la ortodoxia; uno de los máximos perjudicados fue fray Arnaldo de Basacio, franciscano de origen francés que se vio obligado a comparecer ante el Santo Oficio, por sus críticas a la venta de las Bulas de la Santa Cruzada, además de que hizo objeciones similares a las de Lutero a las ventas de indulgencias,⁵⁰ con lo que podemos observar el interés de los primeros frailes por la vuelta a la pobreza evangélica de la Iglesia, y que los colocaba en muchas ocasiones en concepciones cercanas a las de los reformadores europeos.

⁴⁹ Pilar Gonzalbo Aizpuru. "Del tercer al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771" en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, no. 1, julio-septiembre de 1985, pp. 6-7.

⁵⁰ Richard E. Greenleaf. *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, p. 92.

Este período terminó con una disputa entre dos eminentes teólogos franciscanos y con el inicio de los problemas con los obispos. La primera tuvo lugar en 1553 y la sostuvieron fray Juan de Gaona y fray Jacobo Daciano, y la discusión se centró en la acusación lanzada por el segundo acerca de la errónea institución de la Iglesia en la Nueva España por la falta de administrar los sacramentos de la confirmación, penitencia y órdenes sacerdotales a los indígenas, pero sobre todo acerca del de este último, pues para que la iglesia en la colonia marchara de acuerdo a los cánones tradicionales debía de buscar introducir al sacerdocio a los recién convertidos. Gaona hizo que Daciano se retractara públicamente de sus tesis, lo que ocasionó, a decir de Rassmussen, la derrota del universalismo cristiano, por el cual todos los bautizados deberían de tener las mismas oportunidades de llegar al estado en donde se podía alcanzar una mayor perfección cristiana, el sacerdocio. También significó que los indígenas pasaran a ser católicos de segunda categoría, cosa nunca antes vista en la historia de la iglesia, y que se pusiera la base para tratarlos perpetuamente como menores de edad.⁵¹

El inicio de las graves discusiones que caracterizaron las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y la orden franciscana comenzaron en los mismos años, por la década de los años cincuenta del siglo XVI; el primer arzobispo de México que tuvo que enfrentarse a la orden más poderosa de la Nueva España fue el dominico fray Alonso de Montúfar, que acorde a la nueva orientación de la corona y a la nueva situación de la Iglesia con los estatutos emanados del concilio de Trento, comenzó "la difícil tarea de

⁵¹ Georges Baudot. "La biblioteca de los evangelizadores..." en **La pugna franciscana por México**, p. 131 y Jörgen Nybo Rassmussen. **Fray Jacobo de Daciano**, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 1991. Este último libro tiene dos fines: encontrar los orígenes sociales del fraile danés, enmarcado en la discusión historiográfica que se ha desatado en Dinamarca acerca de si fray Jacobo fue hijo del último rey católico de aquel país y narrar los pasos misioneros que tuvo en su estancia en la provincia franciscana de Michoacán.

vigorizar la autoridad doctrinal, la jurisdicción y posición económica de los seculares".⁵² El primer problema al que se enfrentó el segundo arzobispo de México, llegado a la colonia en 1554, fue debido a los intentos de imponer el diezmo a los indígenas, problema que analizaremos más adelante.

El segundo gran conflicto fue el que protagonizaron ambas partes por el apoyo y difusión que el arzobispo Montúfar dió al culto de la Virgen de Guadalupe, pues los franciscanos, encabezados por su provincial fray Francisco de Bustamante, criticaron los actos de apoyo de Montúfar en un sermón predicado en la ciudad de México por Bustamante. La crítica se centraba principalmente en que se consideraba que dar difusión al culto a Guadalupe sería como regresar a la idolatría, solamente que ahora estaría revestida de formas y culto cristiano, sobre todo por que el lugar en que se había creado el santuario de la Guadalupe había sido, en los tiempos prehispánicos un centro al culto de la diosa Tonantzin. Esto nos lleva a observar la continuación por los franciscanos de las doctrinas erasmistas de la pureza de la fe necesaria para acercarse a Dios, que pugnaban por fundar un cristianismo que no estuviera ligado a los cultos de las imágenes y reliquias, cuestiones que consideraban ajenas al cristianismo primitivo.⁵³

Como hemos visto aquí, en esta segunda etapa, que hemos fechado entre 1536 y 1556, destacan los intentos de consolidar lo ya ganado y expandirse a nuevos terrenos, tratando de llevar a cabo las expectativas más íntimas de la orden franciscana de crear una nueva sociedad con los indígenas, pero también tuvieron que comenzar a luchar contra los detractores de su labor, tanto internos como externos a la orden, que comenzarían a repetir más frecuentemente sus críticas. Sin embargo, en 1553, algunos miembros prominentes de la orden sentían que el funcionamiento general de la labor

⁵² Richard E. Greenleaf. *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, p. 128.

⁵³ Jacques Laffaye. *Op. cit.*, pp. 337-341, John Leddy Phelan. *Op. cit.*, p. 78 y Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 191-192.

apostólica tenía fallas y que se estaba actuando en contra de las expectativas de los primeros misioneros llegados a Nueva España y de la forma de organización tradicional de la iglesia en cualquier lugar del mundo en donde se instalara la fe, como lo demuestra la disputa sostenida por Gaona y Daciano, en los tiempos en que se comenzó a dar marcha atrás en la construcción de la nueva sociedad. Esta disputa y sus resultados fueron importantes no sólo por lo que mencionamos arriba, sino porque fue una de las primeras ocasiones en que un miembro tan distinguido de la Orden de San Francisco cuestionó públicamente la capacidad intelectual de los indios, con lo que la separación entre estos últimos y los frailes menores se comenzó a ensanchar, pues era más fácil denigrar a los indígenas que tratar de comprenderlos e incorporarlos, como ya se había hecho en otros tiempos en que la iglesia se había introducido en nuevas regiones.

2. Actividades no evangelizadoras de los franciscanos.

Los franciscanos, además de la evangelización y la predicación, implantaron otras actividades que estuvieron íntimamente ligadas a las primeras que ocuparon la mayor parte de su tiempo. No fueron las otras funciones que llevaron a cabo de menor envergadura, sino que consistieron en cuestiones suplementarias e importantes desde el punto de vista de los superiores franciscanos, sobre todo si tomamos en cuenta la calidad de los encargados de cumplir con tales tareas. La enumeración de los frailes considerados para realizar las crónicas, servir de maestros o estar al pendiente del cuidado de los indígenas nos dan una idea de la importancia de estas labores. La lista incluiría a Sahagún, Olmos, Mendieta, Motolinía, Gaona, Molina, Basacio, entre otros. Lamentablemente esta lista indica que los franciscanos empeñados en una evangelización que afectara todos los aspectos de la sociedad novohispana con el fin de llevar a cabo sus proyectos milenaristas son una minoría dentro de la orden. Esto nos lleva a pensar que del otro lado de la moneda, la gran mayoría de los frailes menores que no se resolvieron apoyar activamente la labor de sus hermanos más sobresalientes o que estuvieron en contra de ellos por posiciones personales acerca del papel que debía cumplir la orden o por sus ligas con grupos que veían con malos ojos la combinación de segregación social e integración cultural de los indígenas en la colonia. Si bien, en un primer momento las voces de los impugnadores fueron acalladas por el apoyo que tenía el proyecto franciscano por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la colonia y de la metrópoli, cuando el apoyo comenzó a faltar, las voces contrarias se fueron haciendo más notorias y comenzaron a influir en las decisiones tomadas por la provincia.

En esta parte buscaremos desentrañar los motivos que los franciscanos tuvieron para realizar lo que hemos denominado las actividades complementarias a la evangelización. Es en éstas donde

creemos que podemos encontrar con mayor nitidez el pensamiento de los franciscanos y son tales actividades las que harán sobresalir a los hermanos menores de las otras dos órdenes que evangelizaron a la población indígena de la Nueva España, pues ni los dominicos ni los agustinos trabajaron con tanto ánimo y cuidado en las tareas de instruir, conocer y defender a los indígenas de la manera sistemática en que lo hicieron los hermanos menores.

2.1. Las educaciones de los indígenas.

Hemos dado al título el plural porque como se verá a continuación, no se trató de un tipo de educación general sino que se trataron de llevar a cabo diversos tipos y grados de educación según el grupo social del que se tratara, la edad de las personas a instruir o aun del sexo al que fuera dirigida la educación. Así, en primera instancia tenemos una división en la educación impartida a los niños según la posición social que ocuparan en la sociedad indígena; esta diferenciación basada en los orígenes sociales que los franciscanos pusieron en práctica fue un residuo de tipo feudal, puesto que según la doctrina defendida por la Iglesia en esa época, cada grupo tendría una función específica dentro de la sociedad, por lo que deberían de tener diferentes tipos de educación que les capacitara a llevar a cabo las tareas que les serían encomendadas.

Debemos de decir que la función de educadores de los indígenas que asumieron los franciscanos en Nueva España no fue un factor único para esta colonia, sino que en sus fundaciones realizadas en toda América la orden realizó esfuerzos de ese tipo; así, en Santo Domingo, los hermanos menores crearon escuelas que estaban en los mismos terrenos que los conventos de las ciudades mayores, en vistas de impartir una profunda instrucción a los hijos de los caciques para que ayudaran a los frailes en las tareas de la evangelización, sobre todo como traductores de las prédicas que los franciscanos hacían a los recién convertidos. Por la razón anterior, podemos trazar una línea que una estos primeros pasos

educativos con los realizados en Texcoco y México, y que tendrá su máxima expresión en los primeros años del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.¹

Dentro de la cronología de la empresa educativa de los franciscanos en Nueva España, la primera forma de enseñanza fue la de congregar a los niños indígenas, hijos de la nobleza, en los monasterios. En una carta al emperador, ya citada, de fray Martín de Valencia y otros religiosos, podemos observar en unos pocos párrafos los objetivos, tipos y materias de enseñanza y resultados que la educación de esos niños había tenido. Así, se dice que:

Asimismo, porque el fruto se esperaba más cierto y durable, como se ve, en sus hijos niños y por quitar la raíz de tan mala memoria [de los ritos prehispánicos], gelos tomamos de los caciques y principales por la mayor parte, para los criar y enseñar la doctrina cristiana é industriarlos en nuestros monesterios, y con ellos no poco trabajamos enseñándoles á leer y escrebir y cantar el Oficio eclesiástico, y decir las horas cantadas y officiar las misas é imponerlos en todas las buenas costumbres de la cristiana religión [...] ya ellos mismos hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores, discurren por la tierra descubriendo y destruyéndoles sus ídolos y apartándolos de otros vicios nefandos...²

Como hemos visto por la cita anterior, la intención de los franciscanos era tratar de cristianizar más profundamente a los hijos de los caciques, ya que serían ellos los que posteriormente serían los encargados de gobernar en los pueblos indígenas, con lo que tendrían en ellos aliados importantes para la fase de consolidación de la religión católica. En cuanto a lo que se les enseñaba, el introducir el aprendizaje de la lectura y la escritura tenía como objetivo abrirles la puerta de entrada a un tipo de educación secundaria. Por otra parte, el tratar de inducirlos a

1 José María Kobayashi. *Op. cit.*, p. 161 y Lino Gómez Canedo. *Op. cit.*, pp. 148-153.

2 Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Op. cit.*, p. 163.

llevar una vida monástica implicaba también que los frailes querían que por lo menos algunos de los indios la llevaran con paciencia y pudieran así ser candidatos idóneos para llegar a tomar el hábito franciscano. Con esto buscaban crear la base de su independencia total de las provincias españolas en el terreno del suministro de misioneros necesarios para continuar con las labores apostólicas y pensar en una expansión a otros territorios de la colonia.

Es posiblemente por esto que los frailes pensaron en estos niños para que les sirvieran como auxiliares en la predicación, creemos que para observar como se comportaban en este terreno de la difusión del catolicismo. Estos niños indígenas tenían algunas ventajas sobre los frailes en este sentido, sobre todo basados en su libertad de movimiento y en el prestigio que gozaban ante sus pueblos. Así, estos niños nobles se llegaron a internar a territorios donde en un primer momento los frailes no alcanzaban a llevar sus predicaciones por la falta de conventos en esas zonas, y principalmente lo hacían siguiendo la ruta de los antiguos mercaderes indios, además de que normalmente eran bien recibidos en los lugares adonde iban a predicar, con una mayor posibilidad de que el mensaje fuera acogido con mayor presteza por no ser gente extraña y tener un gran prestigio social.³

En cuanto a la educación de los hijos de los macehuales, tenemos que entre los niños la doctrina se enseñaba todos los días en los grandes patios abiertos que se hicieron delante de las iglesias. Esta instrucción que era necesaria para que estos niños recibieran el sacramento del bautismo; la educación del patio consistía en enseñar las principales oraciones, los mandamientos de Dios y de la iglesia y en qué consistían los sacramentos; el mismo tipo de enseñanza se les daba a las niñas, no importando la posición social de sus padres. La forma en que los franciscanos ordenaban a sus catecúmenos estaba dictada parcialmente por el sexo, ya que los niños y las niñas aprendían la doctrina separadamente, y el nivel educativo ya que cada uno de los dos grupos formaban a su vez otros

³ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 182-183.

más pequeños según el grado de avance que cada indígena mostrara. Después de haber terminado con esa etapa eran mandados a sus hogares para que ayudaran a sus padres en sus labores diarias, con el compromiso de que ellos volverían los domingos y días de fiesta junto con los adultos para que continuasen con su instrucción. También podían ser ocupados por los mismos frailes para que estuvieran a cargo de alguno de los pequeños grupos como maestros, aunque normalmente los encargados de tal tarea eran los niños educados en las escuela-monasterio. Los adultos, anteriormente a que fueran bautizados, eran educados de la misma manera y con el mismo tipo de enseñanza, aunque solamente tenían que acudir a los conventos los domingos o días de guardar. Después de esta primera enseñanza los franciscanos continuaban educando a los indígenas que ya la habían sobrepasado, recibiendo el sacramento bautismal, de manera indefinida,⁴ lo que nos lleva a pensar que esta segunda enseñanza sería más profunda en los misterios del catolicismo.

Para que este tipo de educación en los patios funcionara, los religiosos necesitaban de la ayuda de los mandones de cada barrio o población, que tenían como deber el llevar a todos los habitantes de su jurisdicción a ser catequizados, además de tener que estar pendiente de que todos los preceptos religiosos se cumplieran. Otra de sus funciones era la de castigar a todos los individuos que sin alguna justificación faltaran a la doctrina o que tuvieran faltas leves en contra de la religión católica. Normalmente dichos mandones eran antiguos alumnos de las escuelas-monasterio franciscanas que no habían seguido con su educación, cuestión que es notada porque en algunas ocasiones además de su cargo de mandones tenían la labor de servir como maestros de niños y adultos de sus pueblos en donde los religiosos no podían cumplir con esa función. Esto se daba porque eran ellos, como antiguos alumnos de los franciscanos, los que tenían mejores bases para la enseñanza de

⁴ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 219-220 y 418-419.

los principales preceptos religiosos.⁵

Cuando Zumárraga llegó como obispo de México, una de sus mayores preocupaciones fue apoyar en todos los terrenos la educación que sus hermanos de hábito daban a los indígenas en todos los ámbitos (como se podrá observar posteriormente de manera más pormenorizada) por la forma en que apoyó la fundación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y por la ayuda que brindó para la apertura de una casa de recogimiento de las niñas hijas de los caciques. Esta casa tenía la intención de brindarles una instrucción religiosa más profunda y la enseñanza de lo que se consideraba como los trabajos propios para las mujeres con el fin de prepararlas para el matrimonio. Para que se lograra el resultado deseado pidió a la emperatriz que mandara algunas beatas españolas para que fuesen ellas las que se hicieran cargo de instruir a las niñas elegidas. Lamentablemente para Zumárraga, su proyecto no tuvo el éxito que él deseaba, al hacerse patente la poca disposición de las beatas encargadas de obedecer las órdenes del obispo y el rechazo de los estudiantes del Colegio de Tlatelolco a casarse con ellas, puesto que tal era el fin que el obispo deseaba para las niñas así educadas, logrando con ello la formación de hogares totalmente cristianos y educados que sirvieran de base para la consolidación del cristianismo entre los indígenas.⁶

La educación de las escuelas-monasterio, de tipo secundaria, puesto que en ella se enseñaban los principios del latín, y que fue implementada desde los primeros tiempos de la llegada de los hermanos menores, erigiéndose una de ellas por cada monasterio fundado por la orden, todavía seguía funcionando con el mismo sistema en 1570, aunque los fines ya habían cambiado. Con la prohibición a los indígenas de entrar a la orden y con la decadencia del Colegio de Santa Cruz, sólo se brindaba a los niños indígenas una educación que les permitiera cumplir de la mejor

⁵ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 181-198.

⁶ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 198-206.

manera posible las siguientes tareas para las que eran preparados:

...el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean instruídos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino que solamente deprendan la doctrina y luego en sabiéndola, comiencen desde mochachos a los oficios y ejercicios de sus padres, para sustentarse a sí mismos y ayudar á su república...⁷

Como podemos observar en la cita anterior, los franciscanos restringieron a los indígenas las posibles ventajas o usos que podían tener con el estudio en los conventos, con lo que uno de los factores de la decadencia podría ser el anterior, de no tener una finalidad práctica a sus estudios, combinándose con la severa crisis demográfica que llevó consigo una disminución tan grande en la población indígena, y con las grandes obligaciones que tenían que soportar los indígenas, tanto en el aspecto de los tributos, como con los diezmos y los repartimientos, que poco o ningún tiempo les dejaban. También, en el texto anterior, quizá el autor tomó en cuenta a Antonio Valeriano, quien después de haber sido alumno de los franciscanos había gobernado mucho tiempo la parcialidad indígena de San Juan Tenochtitlán, con lo que el efecto de la educación en él y entre otros indígenas menos conocidos, debían de ser expresados en un informe al visitador de Indias, como lo era el **Código franciscano**, destinado a informar de las labores franciscanas en el año de 1570 a Juan de Ovando. Esto era importante para que se consignara en los círculos políticos encargados de las cuestiones coloniales de la península los grandes logros en las escuelas-monasterio franciscana, y conseguir de esa manera los apoyos necesarios para que continuaran sus labores.

Ahora bien, los tres tipos siguientes de educación, que denominaremos secundaria, técnica y preparatoria para el nivel superior, están ligadas a dos fundaciones franciscanas: las dos

⁷ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Op. cit.*, pp. 55-57.

primeras a la escuela instalada en la capilla de San José de los Naturales en el convento de San Francisco de México; la última de ellas impartida en el ya mencionado Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Pasaremos pues a analizar las actividades de ambas escuelas y a revisar la forma de enseñanza que se daba en cada una de ellas, lo que nos dará ocasión de ver un poco más a fondo el tipo de educación que se les daba a los niños indígenas.

Hemos hecho notar algunas de las características esenciales de lo que denominamos la educación secundaria impartida por los franciscanos. En principio, tenía dos misiones fundamentales: el hacer avanzar mas rápidamente el aprendizaje de los idiomas indígenas por parte de los frailes y hacerse de ayudantes para la tarea de evangelización con los hijos de la nobleza, y de esta manera ganarse el apoyo de quiénes regirían posteriormente a las comunidades indígenas.

En cuanto al funcionamiento y los orígenes de lo que sería la escuela de San José de los Naturales, tenemos el testimonio de quien fue el maestro de ella desde 1527 hasta 1572, año de su muerte, Fray Pedro de Gante. Este fraile flamenco, uno de los 3 que llegó en 1523, mandó una carta en 1558 al nuevo rey de España Felipe II,⁸ en que describe los inicios de la escuela. Dice que fue a partir de una orden dada por Cortés que los nobles indígenas mandaron a sus hijos para ser educados en la doctrina cristiana. En esa primera ocasión, el año de 1525, se juntaron cerca de mil niños, los que fueron alojados en habitaciones contiguas al convento de San Francisco de México, sin permitirles ver a sus padres. El número que da Gante no es excesivo si tomamos en cuenta que llegaron de pueblos de cuarenta leguas a la redonda de la ciudad de México, y que en esos momentos los franciscanos solo habían fundado dos escuelas de este tipo. La otra era la de Texcoco en la que Gante todavía trabajaba. La vida interna de los escolares tenía mucha semejanza con la que llevaban los frailes, pues su tiempo se dividía entre las clases de doctrina cristiana, música,

⁸ *Ibid.*, pp. 204-214.

lectura y escritura, y en seguir con las actividades religiosas impuestas por los franciscanos.

La buena actitud de los estudiantes indígenas dio lugar a que los franciscanos intentaran implementar un tipo de educación que llevara a un nivel educativo más alto a sus alumnos, según el esquema educativo de la época: este fue el enseñar el latín, lengua culta de la época, que se abrió a los indígenas el año de 1533 con Fray Arnaldo de Basacio como su primer maestro en esta clase.⁹ El aprender latín abría la posibilidad a los indígenas de llegar a estudiar las que eran consideradas como las artes mayores, la filosofía y la teología, pues el latín era la lengua de difusión universal de las ideas de las materias anteriores. De manera que la educación que se comenzó a impartir en 1533 en la capilla de San José de los Naturales se presentará como el último paso necesario hacia la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que se hablará un poco más adelante.

Pero Pedro de Gante no sólo se preocupó por la educación cristiana de esos niños nobles, sino que también tuvo interés en enseñar algunas técnicas de oficios europeos o indígenas para que los jóvenes se capacitaran de la mejor manera posible y sirvieran a sus comunidades, tal como lo señala Torquemada; con respecto a la forma en que se trabajó en la escuela el mismo cronista señala que

Para ésto, tuvo en el término de la capilla algunos aposentos y piezas dedicadas para el efecto, donde los tenía recogidos [a los jóvenes indígenas] y los hacía ejercitar primeramente en los oficios más comunes, como de sastres, zapateros, carpinteros, herreros y otros; y yo vi en la dicha capilla, en la fragua en donde trabajaban los herreros y en otra sala grande, algunas cajas donde estaban las colores de los pintores, aunque ya no ha quedado rastro de nada de esto...¹⁰

⁹ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 414.

¹⁰ Fray Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*, vol. 5, UNAM, México, 1976, pp. 316-317.

Resulta interesante observar que para el tiempo que escribió Torquemada la anterior cita, en los primeros años del siglo XVII, el fraile se lamentara de que ya no quedaba nada de lo que había intentado construir Gante. También, notamos que las súplicas por ayuda a la escuela comenzaron a multiplicarse a partir de la carta del fraile flamenco, pues la función de dicha carta era el de pedir que se le hiciese una merced real al Colegio que funcionaba en la capilla de San José, con la que se pudiese pagar a los ayudantes indígenas que ocupaba Fray Pedro de Gante en la enseñanza de los menores indios. Con esto podemos suponer que para 1569 todavía sobrevivía la escuela, pues el Códice enviado ese año al visitador de Indias hace mención de ella con una reiteración de las súplicas de los principales de la orden para que se le proveyera de algún ingreso que le permitiera seguir con la labor que había desarrollado hasta el momento.¹¹ A pesar de esto y ante la falta de apoyo de la corona, tenemos noticia de otra petición similar en favor de la escuela por parte del provincial y definidores de la Provincia del Santo Evangelio en 1576, en esta pedían que se le concediese una renta anual de 500 ducados, que podían ser obtenidos de los tributos de la corona, para que con ello y mediante la inspección del virrey se pudieran pagar los salarios de los indígenas que ayudaban a los religiosos en su labor educativa.¹²

Esos problemas iban asociados con los que sufrieron los grupos llamados por algunos autores proindigenistas al interior de la orden y de sus empresas: la decadencia del Colegio de Tlatelolco, la confiscación de la obra sahuaguntina y los intentos de las demás órdenes religiosas, la jerarquía eclesiástica, los seculares y la corona por limitar el acceso de los indígenas a cualquier tipo de

¹¹ Joaquín García Icazbalceta. **Códice franciscano**, pp. 5-6.

¹² Joaquín García Icazbalceta. **Códice Mendieta**, vol. II, Imprenta García Torres, México, 1892 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 5), pp. 179-180.

educación. Tal perspectiva era respaldada por muchos de los miembros de la misma orden franciscana. Sin embargo, el intento de crear un clero indígena por los franciscanos tomó su máximo esplendor en Santa Cruz. Según Ricard, son tres los grupos que hacen la función de jefes en una comunidad católica recientemente fundada: los laicos, los monjes y los sacerdotes. De estos tres grupos el primero y el último son los más importantes, puesto que el clero ejerce la función de intermediario entre Dios y los fieles, mientras que los laicos son los encargados de llevar a cabo ciertas labores para hacer cumplir las nuevas leyes religiosas, trabajos que no podían hacer los sacerdotes seculares; los monjes, desde este punto de vista, no serían fundamentales para el funcionamiento de la Iglesia así constituida.¹³ Desde tal perspectiva no es raro que los propios franciscanos impulsaran la formación de ambos grupos considerados esenciales, el de los laicos con la formación anteriormente descrita y el de los sacerdotes en el Colegio de Tlatelolco. Lo hacen sobre una base que permitiera hacer realidad la formación de la nueva sociedad deseada por ellos, limpia de las impurezas que contenía la vida europea, con lo que los dos grupos retomarían su idea básica y la defenderían a pesar de que ellos se vieran obligados a dejar la administración espiritual de los indígenas.

En su inicio, el Colegio ganó grandes apoyos de los funcionarios más importantes de la colonia, pues fueron el primer virrey Antonio de Mendoza, el presidente de la segunda audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal, y el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, quienes financiaron la construcción y los primeros pasos de él. La forma que se adoptó para reclutar a los estudiantes era el escoger a dos o tres niños de cada pueblo indígena, ya fuera de las cabeceras o de los sujetos, con una edad que oscilara entre los diez y los doce años, y que fueran los que hubieran demostrado mayor capacidad para los trabajos intelectuales en las escuelas-monasterio de sus lugares de origen. De esta manera, para

¹³ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 332-333.

la inauguración de cursos en el Colegio se llegó a juntar un número cercano a cien niños. Las materias que sabemos con seguridad se enseñaban en el colegio eran el latín, retórica, lógica, filosofía e incluso la teología escolástica, enseñadas por maestros de la talla de Sahagún y Olmos, para el latín y las restantes por Juan de Gaona, Francisco de Bustamante y Juan Fucher, lo que demuestra el interés mostrado en los primeros momentos por los franciscanos en que este establecimiento prosperara.

En cuanto a la vida cotidiana de los estudiantes, ésta tenía muchas semejanzas con la que practicaban los frailes, a la que ya estaban más o menos acostumbrados por que era similar a la llevada en las escuelas-monasterio de sus lugares de origen. Entre las prácticas más importantes podemos mencionar la comida en comunidad en un refectorio hecho especialmente para ello; hacían las diferentes oraciones practicadas en la vida conventual y oían misa juntos antes de regresar a estudiar, a media mañana.¹⁴ La introducción de la teología escolástica nos da pie a pensar que, al igual que muchos otros autores lo han hecho,¹⁵ la función del colegio fue la de servir de centro de preparación a los indígenas que demostraran estar capacitados para formar un clero de su raza. Sin embargo, ese proyecto se enfrentó a serias objeciones de parte de sectores tan importantes de la sociedad colonial como los dominicos, el clero secular, algunos de los laicos españoles y aun de elementos al interior de la orden franciscana. Las objeciones, repetidas por los cronistas franciscanos, eran de dos especies: la primera, la poca utilidad que tendría el enseñar a los indígenas materias tan avanzadas como las programadas en el plan de estudio y, la segunda, que los estudiantes podían llegar a conclusiones

¹⁴ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 414-415, fray Juan de Torquemada. *Op. cit.*, pp. 174-175 y Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice franciscano*, pp. 62-63.

¹⁵ Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en México y los 'doce primeros'" en *La pugna franciscana por México*, p. 34, José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 116-117 y Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 334-335.

heréticas acerca de las "verdades" católicas, justo como estaba sucediendo en Europa.¹⁶ Si bien, las críticas se iniciaron desde que se comenzó la enseñanza del latín en la capilla de San José, los problemas se agravaron a partir de 1540, en cuanto uno de los favorecedores más resueltos de la causa del colegio perdió la fe en la utilidad del proyecto, el propio obispo Zumárraga, con lo que la vida de la institución comenzó a declinar. Ricard ha dado en el clavo al decir

...que la mayoría de los españoles en México no querían ver a los indios formarse para el sacerdocio. Y desde el momento en que los indios no habían de ser sacerdotes se venía abajo todo fundamento para que existiera el colegio...¹⁷

Como ya lo hicimos notar cuando hablamos de la controversia entre Gaona y Daciano, ese paso suponía la subordinación de los indígenas a los españoles en un aspecto que a través del tiempo no había subordinado a otros pueblos con la introducción del cristianismo. Pues en el tiempo de la evangelización apostólica o de la realizada en la Edad Media, los pueblos recientemente convertidos al poco tiempo de realizada ésta habían ordenado a su propio clero, salido del pueblo que había aceptado la fe católica, con lo cual lograba estar representada al interior de la organización de la Iglesia católica. Por eso, cuando los mismos franciscanos dieron un paso atrás en su programa de regreso a la Iglesia primitiva, al dejar la dirección del colegio y algunas de las clases impartidas en él a antiguos alumnos distinguidos del Colegio de Santa Cruz, los indígenas estuvieron irremediablemente condenados a ser cristianos de segunda categoría, pues el paso más importante que los franciscanos debían de dar, esto es, la ordenación de un clero

¹⁶ Fray Juan de Torquemada. *Op. cit.*, pp. 176-177.

¹⁷ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 347.

indígena no lo pudieron o quisieron hacer; muy probablemente la gran influencia que gozaban sobre la población indígena les impulsó, consciente o inconscientemente, a no seguir con la lucha en favor de los neófitos.

De acuerdo a la mentalidad de la época y al proyecto apostólico de los franciscanos, el modelo que los apóstoles de Jesucristo habían implantado en los albores del cristianismo era el que los evangelizadores de la región central de la Nueva España buscaban seguir. De manera que según este esquema era necesario que los nuevos discípulos, una vez aprendidos los dogmas de la religión católica, fueran administrados en los sacramentos por miembros de su propia comunidad. Sin embargo, los franciscanos no siguieron hasta el fin el modelo en que se basaban para medir sus logros y los indígenas quedaron subordinados a seguir a ministros extraños a su cultura y forma de vivir, creándose un vacío entre los sacerdotes dirigentes y la comunidad católica indígena, en donde la incompreensión mutua se fue haciendo cada vez más profunda. En este sentido quizá influyó la llegada de los misioneros de la segunda generación (como los llama Ricard), impregnados del espíritu de la Contrarreforma española y de los rígidos esquemas dogmáticos que ésta impuso, y la progresiva desaparición de los misioneros de la primera generación, impregnados del humanismo erasmista y de la visión apocalíptica, que les sirvió de unión con los pueblos americanos a los que debían de convertir. Otra causa, atinadamente señalada por Mancera, podría haber sido el proceso de crisis y disolución del grupo de la nobleza india que fue precipitada por las epidemias de 1546-47 y posteriores,¹⁸ lo que podría haber dejado al colegio sin el número suficiente de alumnos. Por estos dos factores, creemos que los defectos de los niños indígenas señalados por los cronistas franciscanos tardíos -como la falta de autoridad, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y para el celibato- son en realidad endebles y que la mayor razón del fracaso del colegio fue que los frailes menores

¹⁸ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, p. 255.

dejaron de interesarse en la formación del clero indígena. Decimos que esos defectos son poco creíbles, porque a quien se capacitaba para cumplir con la tarea sacerdotal eran los hijos de caciques y estarían destinados a ejercer el sacerdocio entre su mismo pueblo, por lo que el problema de autoridad no tendría ningún valor; el segundo, su poca aptitud para el trabajo intelectual, mostraba una actitud de desprecio hacia la raza conquistada muy cercana a la que tenían los colonizadores españoles. Los dos últimos defectos creemos que pudieron haber sido eliminados mediante la continuación de ese tipo de educación y el proceso de filtración que por fuerza se llevaría a cabo para ingresar a los niveles superiores. Por esto, creemos que buena parte de los problemas podían ser superados con un trabajo continuo, trabajo que se vio impedido con la prohibición de 1569 de ordenar a los indígenas; así, aunque se señala que para la década de los años setenta el colegio tuvo un renacimiento, el colegio tenía ya finalidades distintas a las de su proyecto inicial.

A pesar del cambio en los fines del colegio, pues a partir de 1569 se le utilizó como centro de estudios de la cultura indígena y para preparación de gobernadores o traductores indígenas, las súplicas de ayuda a Santa Cruz se multiplicaron. Los franciscanos trataban de salvar uno de los mas grandes monumentos de su labor misionera.¹⁹ Pero es de suponer que la ayuda que insistentemente pedían los frailes menores al rey no se llegó a cristalizar; para el tiempo que escribía Torquemada el colegio había pasado a ser una escuela mas de barrio. Los niños ahí enseñados solo provenían de Tlatelolco y de sus sujetos y la educación era similar a la que anteriormente señalamos para las primeras escuelas-monasterios instituidas por los franciscanos como apéndices de sus conventos.

De esta manera, creemos que en la enseñanza los franciscanos tuvieron muchos logros independientes de su proyecto central. La idea de formar un clero indígena no logró llevarse a cabo, con lo

¹⁹ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice franciscano*, p. 64 y Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice Mendieta*, pp. 177-178.

que hasta en la materia religiosa los pueblos conquistados quedaron en una posición de segunda categoría, cosa que anteriormente no se había visto. Quizá, ese mismo resultado negativo haya dado al traste con todo su proyecto del milenio y con el ardor misionero de los primeros tiempos. Algunos autores²⁰ han tratado de disimular este fracaso, diciendo que el problema ha sido mal planteado, pues a fin de cuentas los criollos pueden ser considerados como naturales de la colonia. Por nuestra parte creemos que en este argumento se olvida una situación importante, la del problema cultural, en que se debe plantear el asunto. Con una mayoría indígena, quienes administraban los servicios religiosos eran personas extrañas a su cultura, con lo que la separación entre ambos grupos se ensanchó, llevando a una incomprensión mutua, al distanciamiento y al aumento de la mala opinión de los religiosos (en su mayoría criollos) sobre los indígenas a su cargo.

2.2. Protección de los Indígenas.

En este terreno se debe reconocer que los franciscanos no fueron los únicos que intentaron proteger a los súbditos novohispanos recién conquistados de las arbitrariedades y abusos de los oficiales reales y colonos españoles que por diferentes medios intentaban subordinar a los indígenas. Mas al respecto de esto, los frailes menores se distinguieron de los dominicos y agustinos en este terreno por dos características: la primera fue que ellos tuvieron más constancia y fortaleza en las críticas de los abusos y la segunda es que la protección fue hecha para consolidar su proyecto de la iglesia evangélica intentado en la Nueva España.

De tal manera podemos ver que los franciscanos buscaron proteger a los neófitos en diversas formas: de la sobreexplotación de los españoles, protestando en contra de los diezmos y la tributación excesiva, construyendo o pidiendo la construcción de algunas mejoras materiales para la vida diaria de los indígenas e

²⁰ Lino Gómez Canedo. *Op. cit.*, p. 189.

imponiendo la segregación entre las comunidades indígenas y los colonos españoles. La finalidad que los franciscanos buscaban con la implantación de esta serie de medidas fue

...para construir con los mexicanos el reino milenarista prometido por el Apocalipsis [por lo que] había, en primer lugar, que convertirlos, pero también conocerlos, y al mismo tiempo preservar lo que constituía el fundamento de su originalidad y les protegía de una hispanización considerada como perversión".²¹

En el primer aspecto, el de la protección de los indígenas de los abusos corporales, Mendieta habla de que es a los franciscanos a quienes se les debe el beneficio de conservar a los indígenas durante los primeros años de la colonia, protegiéndolos de la sobreexplotación y los maltratos que les daban los españoles, evitando así que se repitiera el exterminio que había sucedido años antes con los indios de las Islas del Caribe. Las formas en que ponían sobre aviso los frailes a los encargados de evitar esos abusos e intentar que cesaran fue mediante la predicación en contra de ellos y el envío de cartas a la corte y al Consejo de Indias. Esa actitud de vigilancia se incrementó con la llegada de Zumárraga, que por su título de Protector de Indios, tenía la facultad de intervenir y condenar los casos en que los indígenas se vieran afectados por acciones de los españoles y que se quejaban ante él. Hemos ya visto la forma en que se desarrolló y terminó el conflicto entre los franciscanos y la primera audiencia, como también la manera en que los miembros del clero regular defendieron el sistema de la encomienda proscrito por las Leyes Nuevas, con la confianza de que la institución mejoraría con leyes más severas en contra de los abusos de los encomenderos. Posteriormente, se instauró el sistema del repartimiento que fue criticado por los franciscanos de la misma manera que anteriormente se había hecho

²¹ Georges Baudot. *Utopía e historia en México*, p. 10.

con la encomienda, y aun nos atreveríamos a asegurar que con una mayor dureza. El principal portavoz de la orden en este aspecto fue Fray Gerónimo de Mendieta, fraile que propuso en su obra la división de la labor evangelizadora en dos edades, según los frutos, los apoyos y lo que se habían acercado a la meta apocalíptica. Para él la época que empezaba con la coronación de Felipe II era la edad de plata, entre otras razones por "su convicción que mientras la explotación de las minas de plata indianas se hacía con ahinco, se notaba una negligencia total en lo que tocaba a las minas espirituales -las almas de los indios".²² Una de las razones para pensar así estaba centrada en la difusión de los repartimientos que, en su opinión, era un sistema injustificado para explotar a los indígenas.

Para Mendieta, ese sistema de producción económica era anticristiano, injusto e innecesario, puesto que los indígenas podrían haber trabajado para los españoles por un salario justo, con lo que daba una solución a lo que había sido el principal argumento para introducir el repartimiento. Además, argüía, que las crisis alimenticias periódicas que se dejaban sentir entre la población española en la colonia se debía principalmente a la escasez de productos europeos, por lo que recomendaba que en tales casos se consumieran los alimentos naturales de la colonia y producidos por los indígenas, que podrían de esa manera entrar al mercado y conseguir el dinero necesario para pagar los tributos.

Pero, si bien, en un primer momento, Mendieta estaba de acuerdo con que los indios trabajaran para los españoles, al momento de terminar su obra, la Historia eclesiástica indiana, la forma en que los españoles habían llevado este sistema y sus abusos "hicieron a Mendieta aceptar inexorablemente, aunque con renuencia, el principio fundamental de la escuela dominica: que los seglares no debían explotar el trabajo de los indígenas, ni aún bajo el

²² John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 150-151.

pretexto de cristianizarlos".²³ Esto se combinaba con otra de las ideas de Mendieta, la de implantar una segregación total de los indígenas con respecto a las demás razas que componían a la sociedad novohispana. Aunque ese fue el sentir de muchos, no todos los franciscanos pensaban de la misma manera, pues los primeros misioneros estaban en favor de la convivencia entre españoles e indios, aunque conservando muchos elementos morales y políticos de estos últimos, que servirían, junto con el cristianismo, para edificar la sociedad de la pobreza evangélica.

Para lograr esto, los frailes de la segunda generación trataron de introducir mejoras materiales en la vida de los poblados indígenas, de manera que fuera posible que tuvieran el menor contacto posible con los españoles. Una primera forma en que se trató de ayudarlos fue mediante la reedificación de algunos poblados para juntar a los habitantes dispersos o llevarlos a sitios con mejores condiciones; de esa forma se trataba de hacer más fáciles los trabajos de evangelización, vigilar a los indígenas para que no volvieran a los antiguos ritos religiosos y evitar en la medida de lo posible que tuvieran algún contacto con los elementos españoles de la colonia. Además, "todos estos pueblos se hallaban enteramente en manos de los religiosos, aun en asuntos temporales, ya que ellos administraban justicia, dirimían conflictos de sucesión, dividían los bienes de la herencia entre los diversos herederos, hacían de cuidadores y tutores de viudas y huérfanos".²⁴ Por lo que su vigilancia se extendía aun al contacto con los oficiales reales.

Todavía en 1544 los franciscanos afirmaban la necesidad que había en la colonia de los españoles, pues por medio de su comisario general de la Nueva España, Fray Martín de Hojacastró, pedían la asignación de encomiendas perpetuas sobre todo para salvaguardar lo

²³ *Ibid.*, p. 146.

²⁴ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 237.

ya logrado, tanto en el terreno espiritual como en el político.²⁵ Esta carta se inscribe en la polémica ocasionada por las Leyes Nuevas, ya que se pedían mercedes perpetuas a los españoles para evitar que regresaran a España. Pero esa posición no duró mucho tiempo, pues cada vez más los franciscanos buscaban sobreponer a la vieja estructura social indígena la religión cristiana, sin el menor contacto con las otras razas que habitaban la colonia. La causa principal de esta reacción franciscana fue la elevada opinión que la mayoría de los hermanos menores tuvieron acerca de la moralidad y el entorno social en el que se desarrollaba la cultura indígena. Por eso querían preservar lo que ellos consideraban pureza de costumbres de los neófitos, impidiendo que los españoles, contaminados de la lujuria, la poca religiosidad y la codicia, les presentaran malos ejemplos y les quitaran a los indígenas los elementos positivos de su carácter.

En este sentido, Mendieta fue, otra vez, el portavoz más radical de la segregación entre las dos repúblicas, y la forma de conservar la separación entre las formas culturales españolas e indígenas fue mediante la resistencia de los franciscanos a la tendencia que quería imponer la corona de una difusión total del idioma y las costumbres españolas a todos los pueblos sojuzgados. El interés principal de la Corona al impulsar la política de la castellanización de sus súbditos americanos era poner un freno a la autoridad moral y política que habían conseguido los franciscanos, dado que la difusión del español haría caer el obstáculo principal para que los oficiales reales resolvieran los problemas indígenas y actuaran como jueces en las controversias que se suscitaban entre los pueblos de indios, así como también permitiría que el clero secular se hiciera cargo de las parroquias ubicadas en los pueblos indígenas. A estos intentos los frailes se opusieron porque

²⁵ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, p. 173.

Se daban cuenta de que si eliminaban la barrera lingüística entre los indios y el resto de los colonos, se daría un paso decisivo para que tuviera éxito el objetivo real de confinar a los frailes a sus monasterios o a sacarlos a las fronteras imperiales [...]. Al oponerse a la hispanización los frailes no sólo luchaban para salvar a los indios de una futura explotación, sino también para mantener los grandes privilegios políticos, eclesiásticos y económicos que la corona les había concedido por la conversión de los gentiles.²⁶

Pero en su obra Mendieta hizo hincapié en los graves daños que los indígenas recibían (al momento de escribir su obra) por no llevarse a cabo la segregación total entre las dos repúblicas; entre ellas destaca el declive de la moralidad indígena, ya que si había algo que los franciscanos admiraban de las sociedades prehispánicas era el riguroso código moral que tenían y la forma en que se hacía cumplir. Pero esos elementos se habían perdido por la manera en que se comportaban los españoles y el hecho de que los indígenas adoptaban los vicios de los europeos, negros y mestizos. También su queja está centrada en la explotación en que los españoles tenían sumidos a los indígenas, cuyas labores no les permitía seguir con sus obligaciones religiosas normales, porque los hacían trabajar aun en domingos y días de fiesta, con lo que el programa de los franciscanos de continuar con la catequización, sobre todo en esos días, se veía frenada. Esto mismo era otra de las causas que Mendieta observa para los problemas morales que aquejaban a los indígenas.²⁷

Por otra parte, los franciscanos pidieron insistentemente que los tributos fueran moderados para evitar que los pueblos indígenas se fueran despoblando; en muchas otras ocasiones, cuando se lograba la

²⁶ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, p. 125. Sobre este aspecto véase Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en el México del siglo XVI y los 'doce primeros'" en *La pugna franciscana por México*, pp. 31-32.

²⁷ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 501 y 560-561.

congregación de los indígenas en nuevos poblados, se pedía una concesión real para que no pagaran tributos en una serie de años, que normalmente iban de los diez a los veinte, para que pudieran edificar sus pueblos e iglesias y echaran a andar sus producciones agrícolas.²⁸ Después, los mismos frailes pedían una prórroga a esas concesiones reales que en ocasiones lograban. El segundo aspecto, mucho más conocido, es la lucha que mantuvieron los franciscanos en conjunto con las otras dos órdenes mendicantes en Nueva España en contra de la institución del diezmo para los indígenas; en ella se mezclaron los primeros pasos del conflicto en contra del Episcopado y el clero secular y los intentos de protegerse ante lo que constituiría el siguiente paso, la secularización de las doctrinas en pueblos de indios. También formaba parte de la política general de la corona para reducir el poder de las órdenes mendicantes, que se habían convertido en un rival importante a la autoridad de los oficiales reales en la colonia y en un obstáculo a la política de Felipe II en el terreno indígena.

El problema comenzó en 1550 cuando llegó a la Nueva España la orden de buscar la manera de implementar el diezmo; la respuesta de los franciscanos fue muy rápida, pues en mayo y junio Motolinía escribió en representación de la provincia y con la firma de otros frailes sobresalientes, para protestar en contra de la medida. Ante esto, la corona decidió esperar un momento más propicio para implementar el cobro del diezmo a los indígenas, que llegó en 1554 con el arribo a la colonia del segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar. La disputa continuó a lo largo de esa década y aun en la siguiente y se basó en dos concepciones diametralmente diferentes de los lineamientos y funciones que debía de cumplir la iglesia novohispana.

²⁸ La "Carta de fray Jacinto de San Francisco a Felipe II" fechada en 1561, en Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Código franciscano**, p. 219, es una buena muestra de la forma en que los franciscanos pedían concesiones especiales para los pueblos constituidos a iniciativa de ellos.

Por un lado, Montúfar, los demás obispos de la colonia, el clero secular y la corona querían que la iglesia se ajustara a los patrones de la metrópoli, después del período inicial de evangelización, que para ellos ya había concluido, por lo que ahora tocaba la etapa de la consolidación bajo el mandato de la jerarquía episcopal y con una mayor función de los seculares. Para que se pudiera llevar a cabo esta nueva forma de organización de la iglesia, el diezmo era necesario, en primer lugar para que todo el aparato eclesiástico pudiera tener ingresos y sostenerse de ellos. En segundo lugar, la corona buscó que el proyecto se hiciera realidad para tratar de restarle poder a los franciscanos, agustinos y dominicos y por otro lado para intentar poner fin a los gastos que implicaba seguir manteniendo al territorio novohispano como terreno misional. Era la corona quien debía de soportar los costos del transporte de frailes y daba limosnas, en ocasiones exorbitantes, a cada una de las órdenes según el número de monasterios que tuviera.

Por su parte, las órdenes mendicantes y el virrey consideraban como aún no acabada la labor de los frailes, pues todavía los indígenas debían de seguir siendo enseñados de la manera en que los frailes lo hacían. Esa labor no iban a poderla hacer los seculares ya que ellos serían quienes administraran a un pueblo y a algunos de sus sujetos sin contar con ninguna ayuda, en tanto que los frailes moraban en parejas cuando menos en un convento con lo que se ayudaban en las labores de administración religiosa. Además, otra de las inconveniencias que hacían notar era el efecto sobre los indios de que ahora se les cobrara por los servicios religiosos; lo que los frailes nunca habían hecho. Esto pudiera provocar que los indígenas se apartaran un poco de la religión en el pensamiento de los mendicantes.²⁹

De esta manera en cada una de las tres facetas que hemos visto

²⁹ Georges Baudot. "La institución del diezmo para los indígenas de México" en *La pugna franciscana por México*, pp. 62-73.

hasta el momento, nos damos cuenta que los franciscanos buscaban proteger sus logros y su influencia sobre los indígenas, que estaba siendo amenazada por las políticas seguidas por la corona, sobre todo después de la coronación de Felipe II. Para salvaguardar sus privilegios buscaron la protección de los virreyes y de miembros prominentes del Consejo de Indias y multiplicaron sus cartas dirigidas al rey para que actuara en su favor. Mas él estaba consciente de la necesidad de reafirmar su poder, por lo que redobló sus esfuerzos para terminar con el poder de las órdenes religiosas.

2.3. Los escritos franciscanos.

Dentro de los trabajos hechos por los franciscanos, podemos distinguir tres tipos: los que tenían como fin estudiar las sociedades, religiones y organización social y política de las sociedades prehispánicas a las que se enfrentaban en la evangelización; los segundos, son los escritos de tipo religioso, que estaban formados por los libros de catecismo, de las vidas de los santos y de oraciones, así como de traducciones de pasajes de algunos libros bíblicos en las lenguas indígenas; la tercera categoría eran las crónicas referentes a los hechos relativos a la evangelización de la orden franciscana.

Cada una de estas tres categorías tenía finalidades diferentes, pues las que han sido denominadas como las crónicas franciscanas de tipo etnográficas, realizadas por frailes como Sahagún, Motolinía, Las Navas, Martín de Jesús y Olmos tenían como fin el conocer más a fondo tanto la lengua como los elementos religiosos de los indígenas y su extensión territorial entre los diversos grupos de población. De tal manera, los misioneros que llegaran posteriormente a la tarea de la conversión y adoctrinamiento pudieran comenzar a practicar las lenguas que debían utilizar para la evangelización. Además, las crónicas de este tipo servirían como un medio para poder descubrir ciertas prácticas religiosas del cristianismo indígena que pudieran estar contaminadas con elementos

idolátricos.³⁰ Por lo menos tal era el sentido que quería dar Sahagún a sus trabajos, pues él desconfiaba de la verdadera conversión de la mayoría de la población indígena. Cabe destacar, como lo hacen algunos autores contemporáneos, que en este sentido los frailes menores destacaron sobre las otras dos órdenes mendicantes con quienes compartían la tarea de evangelizar a los indígenas puesto que sólo el dominico fray Diego Durán hizo una crónica que incluía y daba especial realce al pasado prehispánico.³¹ Por su parte, los franciscanos Olmos y Sahagún dedicaron integralmente sus mayores obras al pasado indígena previo a la conquista española, mientras que en los casos de Motolinía, Las Navas, Martín de Jesús, Diego Valadés y Mendieta presentan como parte fundamental este tema, como un marco para explicar los sucesos posteriores de la evangelización.

El caso de **La Historia general de las cosas de la Nueva España**³² que es el más conocido para nosotros, pues es el esfuerzo más inteligente y concienzudo por parte de cualquier español por comprender y estudiar a la sociedad prehispánica. Esta fue una obra que le llevó a fray Bernardino de Sahagún más de 30 años para poderla culminar en su redacción final. La mayoría de los superiores de Sahagún alentaron su trabajo, desde fray Francisco de Toral, provincial que fue electo para el cargo en 1557, y que ordenó a Sahagún escribir el resultado de sus indagaciones históricas iniciadas unos veinte años atrás, hasta fray Miguel Navarro, que le brindó la oportunidad de llevar a cabo la traducción del náhuatl al español. Todo lo anterior cambió a partir del capítulo provincial que se celebró en 1570, pues si bien

³⁰ Georges Baudot. **Utopía e historia en México**, p. 81 y Robert Ricard. **Op. cit.**, pp. 119-120.

³¹ Georges Baudot. **Utopía e historia en México**, p. 84.

³² Fray Bernardino de Sahagún. **Historia general de las cosas de la Nueva España**, intr., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2da ed., CNCA/Alianza México, 1989 (Cien de México), 2 vols.

...algunos frailes manifestaban grande estimación y mucho interés por la obra; otros en cambio, bien por envidia, bien por estrechez de espíritu, se apresuraron a declarar que una obra de tal fuste era contra la pobreza, ya que había de gastarse dinero en cosa tal. Fue la opinión que prevaleció.³³

Los problemas que se suscitaron en dicho capítulo provincial se debieron a la formación de dos partidos opuestos en el seno de la Provincia del santo Evangelio. Por un lado, se encontraban los frailes que estaban convencidos de la funcionalidad de la labor realizada hasta ese momento y que podían ser llamados el grupo pro-indio, por estar en favor de la protección a los indígenas y de la educación integral que se había llevado a cabo. Entre los más destacados miembros de este grupo podemos mencionar al provincial saliente, fray Miguel de Navarro, a fray Gerónimo de Mendieta y a Sahagún. El grupo contrario estaba encabezado por el comisario general de Nueva España, fray Francisco de Ribera y el recién electo provincial fray Alonso de Escalona, quien fue el que ordenó la confiscación de los escritos de Sahagún y su dispersión por los conventos de la provincia.

Para el año de 1573 hubo un cambio de papeles en la provincia que benefició a Sahagún y su obra, pues llegó como comisario general fray Miguel Navarro, que ordenó la devolución de los papeles confiscados a fray Bernardino, lo que le permitió que hiciera la redacción final de su obra en menos de cuatro años. Esto fue posible por la ayuda del nuevo Comisario General, fray Rodrigo de Sequera, llegado a la Nueva España en 1575 tras la muerte de Navarro, quien le ofreció todos los apoyos necesarios: la estabilidad de vida al mandarlo al convento de Santiago Tlatelolco, en donde contaría además con la ayuda de escribanos indígenas para poder traducir al castellano el original náhuatl. Al parecer, él mismo fue quien llevó a España la obra de Sahagún y la escondió en

³³ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 114-115.

un convento de su provincia, en un intento de salvarla de la confiscación decretada por Felipe II y el Consejo de Indias.³⁴ Nos parece interesante examinar aquí la parte primordial de la Real Cédula en la que se mandó confiscar la obra de Sahagún y que estaba dirigida al virrey:

Por algunas cartas que se nos han escripto desas provincias habemos entendido que Fr. Bernardino de Sahagún de la Orden de S. Francisco ha compuesto una historia universal de las cosas más señaladas desas Nueva España, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, y cerimonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo del dicho Fr. Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración...³⁵

Aquí es necesario detenernos para hacer una consideración, ¿Cuál es el motivo real que impulsó al Consejo de Indias a tomar esta determinación? Podemos encontrar dos causas de peso: por un lado, el convencimiento del Consejo de la poca credibilidad de la conversión de los indígenas y, por el otro, el cambio de la política de la corona hacia los indígenas. La primera podría ser la causa de la confiscación de la obra sahaquntina por el temor de que los ritos y la religión prehispánica volvieran a aparecer disfrazadas bajo el manto del catolicismo, actuando el Consejo convencido por algunos religiosos mendicantes y clérigos seculares de lo endeble que resultó la conversión practicada por los franciscanos. Esta razón era, sin embargo, el motivo principal que

³⁴ Georges Baudot. "Fray Rodrigo de Sequera abogado del diablo para una historia prohibida" en *La pugna franciscana por México*, p. 222.

³⁵ Joaquín García Icazbalceta (ed.). "Real Cédula relativa a la *Historia general de las cosas de la Nueva España*" en *Códice franciscano*, p. 250.

tenía Sahagún al escribir su obra, el mostrar cuales eran esos ritos y ceremonias que tenían los neófitos indios antes de su cristianización, para que en caso de que los religiosos tuvieran dudas acerca de la prácticas que hicieran los indígenas en las principales fiestas de sus pueblos confrontaran con su texto las semejanzas y el posible ocultamiento de una celebración pagana en un rito católico. La segunda objeción era quizá de más peso si notamos que las prácticas pro-indigenistas de los grupos religiosos poco a poco fueron acabándose debido a la falta de apoyo por parte de la Corona, como es el caso del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que por falta de sustento económico no pudo subsistir más allá de la década de los años setentas del siglo XVI. También es notable en este sentido la política de la metrópoli de aumentar los tributos y el intento de introducir el pago de diezmos entre los indígenas.

Pero no solamente intervinieron esos factores, sino también está el intento de contrarrestar el poder y la influencia que los franciscanos habían conseguido sobre las poblaciones indígenas que estaban bajo su cargo, minando los principales proyectos de los hermanos menores, aprovechándose de los diferentes proyectos de ordenamiento que coexistían en la orden a partir del último tercio del siglo XVI, proyectos que posteriormente discutiremos.

A pesar del golpe que significó para el franciscano la confiscación de la obra a la que había dedicado cerca de cuarenta años "en 1584-1585 Sahagún...rehace parte de su trabajo con ayuda de algunos materiales que le han quedado, de su memoria y guiado por una finalidad precisa".³⁶ Los dos libros que vuelve a escribir, el **Kalendario** y el **Arte adivinatoria**, muestran que la preocupación de Sahagún por la mezcla entre elementos de la religión prehispánica y elementos católicos seguía en pie, lo que es casi lo mismo que decir que las dudas sobre la efectividad de la

³⁶ Georges Baudot. "Los últimos años de fray Bernardino de Sahagún o la esperanza inaplazable" en **La pugna franciscana por México**, p. 243.

conversión hecha por sus hermanos de orden continuaban. Por lo tanto, sus dos últimas obras hacen hincapié en los ritos de las religiones prehispánicas, buscando crear un texto que sirviera como guía para los misioneros ante elementos religiosos que no concordaran con las prácticas normales del cristianismo.³⁷

En cuanto a la obra por la que es más conocido, la **Historia general de las cosas de la Nueva España**, es el propio Sahagún en el prólogo el que da una explicación clara del porqué de su esfuerzo para abarcar en su obra tantos aspectos del pasado indígena:

Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan espíritu de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios. Ni conviene que se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.³⁸

En esta cita podemos observar dos características de la obra del fraile franciscano: por una parte, encontramos, apenas disimulada la crítica que hace a sus hermanos de orden que, como Motolinía, veían la tarea evangelizadora como algo ya acabado; en este punto Sahagún tenía ciertamente otra opinión. Esta es la segunda

³⁷ *Ibid.*, pp. 261-263.

³⁸ Fray Bernardino de Sahagún. *Op. cit.*, vol. 1, p. 31.

característica, la necesidad de que los frailes conocieran y comprendieran la religión indígena para así poder combatirla más fácilmente. Sin embargo, su libro no está dedicado solamente a lo que era la religión, sino que también estudia la moral, la historia natural y humana y la lengua náhuatl, haciendo de su libro un exhaustivo estudio de la sociedad prehispánica. A pesar de todas las críticas que hace Sahagún a los indígenas, sobre todo en el aspecto religioso, Sahagún, como todos los demás franciscanos estaba convencido de las cualidades morales de sus doctrinados.

Estas fueron las diferencias y similitudes que tuvo el trabajo de Sahagún con los escritos dedicados al estudio de la época prehispánica por los franciscanos. Pero a pesar de que fray Bernardino creó el libro más reconocido de esta especie, fue fray Andrés de Olmos quien inició este tipo de investigaciones, persiguiendo los mismo fines que su discípulo: descifrar la civilización indígena para los frailes de su tiempo y para los que fueran llegando posteriormente a las misiones. Las técnicas que utilizó Olmos para realizar su investigación fue la entrevista con personas que tuvieran edad suficiente para haber conocido la vida cotidiana anterior a la conquista. Su investigación buscó desentrañar los aspectos religiosos, políticos y sociales, constituyéndose en el modelo que siguieron los trabajos posteriores de sus hermanos de orden.³⁹ Tal fue el caso de las crónicas dedicadas exclusivamente al pasado prehispánico, como las de fray Francisco de las Navas y fray Martín de Jesús, que hicieron estudios acerca del sistema tributario en el imperio náhuatl y acerca de los aspectos culturales y religiosos del pueblo tarasco de Michoacán respectivamente.

Un segundo tipo de escritos que los franciscanos hicieron fueron los religiosos, obras que iban desde las doctrinas, hasta las traducciones de pasajes bíblicos o de las vidas de los santos. Aunque las doctrinas pueden ser tomadas también como simples traducciones de otras impresas en Europa, el interés que aquí

³⁹ Goerges Baudot. *Utopía e historia en México*, p. 88.

mostramos por ella se debe a que "la doctrina...contenía con algunas variantes o en forma más o menos breve o amplia, aquellos elementos fundamentales de la vida cristiana que cualquier bautizado debía saber, creer y obrar...".⁴⁰ Por eso es interesante saber el tipo de doctrinas que fueron adaptadas a la evangelización de la Nueva España en los primeros años, puesto que nos pueden dar una visión del tipo de cristianismo que los franciscanos trataron de inculcarles a los indígenas.

Uno de los mayores impulsores para la impresión de estas doctrinas fue el primer obispo y arzobispo de México fray Juan de Zumárraga, y el fin que veía para ellas era el perfeccionar la comprensión de los indígenas de los principales dogmas católicos y dar la oportunidad a quienes quisieran profundizar en los aspectos relevantes de la fe. También ponía énfasis en los planteamientos de que con el bautismo las diferencias raciales o culturales quedaban atrás para tener las mismas obligaciones, para cumplir con los mandamientos de la Iglesia y después de esto tener las mismas oportunidades de salvación.⁴¹

Fray Juan de Zumárraga publicó una serie de doctrinas entre las cuales tres sobresalieron por su humanismo: la primera fue la **Doctrina Breve** de 1544, la **Doctrina Cristiana** del mismo año y las **Adiciones** de 1546. Cada una de ellas tenía implícita las doctrinas erasmistas de la difusión y comprensión del mensaje cristiano por todas las capas sociales mediante el sistema de poner al alcance de las masas los preceptos de Jesús. Para él todas las capas sociales merecen el respeto y la caridad de los letrados, y la forma que estos últimos tienen de demostrar estas virtudes es por la aplicación de sus conocimientos en la enseñanza de las virtudes católicas. Las intenciones y los grupos a los que iban dirigidas las doctrinas son expresadas por Zumárraga en su exposición de motivos de la **Doctrina Christiana** de 1544.

⁴⁰ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, p. 154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 155.

Primero, los sacerdotes simples y los que tienen curas de ánimas "los cuales no alcanzan tantas letras y tienen necesidad de oír confesiones". Segundo, las "personas seglares o religiosos que no son doctas" y que no tienen el tiempo para asistir a oficios o predicaciones donde aprenden lo necesario para su alma. Tercero, los niños y muchachos que desde pequeños deben "ser criados y doctrinados en los fundamentos de nuestra sancta fe".⁴²

Los grupos anteriormente señalados demuestran que el arzobispo de México buscaba extender a los grupos más necesitados de afianzamiento espiritual los beneficios de las doctrinas. Los sacerdotes seculares necesitaban de algún tipo de ayuda que les permitiera subsanar las deficiencias en su educación, puesto que los clérigos aún no habían podido ser totalmente corregidos por la reforma eclesiástica, sobre todo en los conocimientos de los rituales y dogmas de fe. Los otros dos grupos se caracterizan por los pocos conocimientos que poseían de las verdades reveladas del cristianismo, por lo cual la utilidad de la lectura sería dárselas a conocer.

Por otra parte, en las **Adiciones** de 1546 se buscaba crear conciencia en los misioneros de las ventajas de una educación individualizada sobre la predicación, puesto que la primera podía dar cuenta de los avances de los catequizados, por medio de la formación de grupos pequeños a los que se enseñaran poco a poco los misterios del cristianismo con mayor profundidad y eficacia, teniendo un mayor control sobre los indígenas. La predicación en cambio tenía la ventaja de poder llegar a un auditorio mayor, pero impedía al religioso saber de los avances de los catequizados y de sus ausencias mentales que podían tener. El grave problema al que se enfrentaban las órdenes religiosas en este sentido era la escasez de ministros necesarios para llevar a la práctica el primer tipo de educación, que tenía la finalidad de llevar paso a paso a los neófitos hasta la forma de vida cristiana más perfecta: el

⁴² Citado en *Ibid.*, pp. 192-193.

sacerdocio. Para llenar las deficiencias en la educación era que se imprimían estas doctrinas, por lo que formaban un conjunto con el proyecto del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, por lo que una vez que se modificaron los fines de él, las doctrinas se dejaron de usar.⁴³

Para llenar el vacío dejado por el retiro de la circulación de las doctrinas impulsadas por Zumárraga, los franciscanos eligieron a Fray Alonso de Molina uno de los mejores conocedores de la lengua náhuatl, para hacer una nueva doctrina bilingüe, la **Doctrina Cristiana Breve** de 1546. Esta doctrina estaba prevista para que los adultos siguieran su educación religiosa por su cuenta. Los elementos que constituyen dicha doctrina son múltiples y cubren dos finalidades esenciales: por una parte, enseñar las cuestiones teológicas y prácticas más elementales del catolicismo, como son las oraciones fundamentales, el *Persignum*, *Credo*, *Padrenuestro*, *Avemaría* y *Salve Regina*. Las cuestiones teológicas que son presentadas en esta doctrina son los catorce artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco mandamientos de la Iglesia, las enumeraciones y explicaciones de los pecados veniales y mortales y de las siete virtudes cristianas. Tales enseñanzas serían desde el punto de vista de los franciscanos lo necesario para que los recién convertidos pudieran entrar en el seno de la Iglesia, esto es, era el aprendizaje inicial y forsozo para que los indígenas pudieran ser bautizados. Los siguientes pasos que seguían los lectores de la doctrina de Molina serían los de la profundización del aprendizaje ya obtenido, en donde se explicarían las virtudes teologales y cardinales, las obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo, los sentidos corporales, las potencias y enemigos del alma, las bienaventuranzas, las dotes del cuerpo glorificado, las obligaciones de los padrinos, la forma de confesión, la amonestación a los recién bautizados, la bendición de la mesa y la

⁴³ *Ibid.*, pp. 259-260.

oración de gracias para después de la comida.⁴⁴ Esta segunda parte se caracteriza por las cuestiones teóricas que los católicos debían de seguir para obedecer los mandatos de la Iglesia y también por la explicación de la forma de llevar a la práctica las enseñanzas que les daban los franciscanos, los cuales no buscaban el convencimiento de los catequizados sino dejar claro las reglas que tenían que seguir.

A pesar de las características de la **Doctrina Cristiana Breve** de Fray Alonso de Molina, más acorde a los lineamientos implantados por el Concilio de Trento, fue retirada por el Arzobispo-Inquisidor dominico Alonso de Montúfar para que fuese "enmendadas ciertas cosas que en la dicha doctrina no suenan bien y otros no conforman con el uso común de la Iglesia, se vuelve a imprimir".⁴⁵ Esta fue una muestra del ataque que Montúfar decidió hacer a la obra de su antecesor, sobre todo por el marcado sello erasmista que Zumárraga había impuesto a las doctrinas publicadas por él. En España este tipo de pensamientos había comenzado a ser perseguido por las similitudes que en muchos aspectos tenía con las ideas de los reformistas europeos. La doctrina de Molina, a pesar de su confiscación volvió a imprimirse y fue la que los franciscanos siguieron usando hasta el siglo XVIII para enseñar a los indígenas las cuestiones religiosas.

Otra de las contribuciones de los franciscanos en el terreno bibliográfico fue la traducción de algunos pasajes bíblicos de la vida de los santos y de textos de los evangelistas. A pesar de que ya se habían hecho algunos libros en este terreno, para 1569 los franciscanos pedían que se les permitiera hacer nuevas traducciones, sobre todo tomando en cuenta la capacidad que

⁴⁴ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, pp. 29-54.

⁴⁵ Citado en Sonia Corcuera de Mancera. **Op. cit.**, pp. 285-286.

demostraban Sahagún y Molina en el manejo de las lenguas indígenas.⁴⁶ Pocos años después, el tercer arzobispo de México Pedro Moya de Contreras prohibió, como inquisidor general de la Nueva España, la circulación total de libros que hubieran traducido a los idiomas nativos textos bíblicos para aplicar así una de las prohibiciones más importantes del Concilio de Trento. A pesar de los intentos de Fray Rodrigo de Sequera para que tales decisiones no afectaran a los libros hechos por la orden de los hermanos menores, la mayor parte de estos textos fueron retirados de la circulación. Esto afectó el proyecto de los franciscanos de un cristianismo por convicción y concientemente arraigado en las conciencias de los neófitos.

La tercera forma en que los franciscanos se incorporaron a la producción bibliográfica durante el siglo XVI fue mediante la elaboración de crónicas que se refirieran a los pasos y éxitos de la empresa evangelizadora de los frailes menores. Tres son los textos que hemos querido revisar sobre todo por las características especiales del tiempo en que fueron hechos y de sus autores: la **Historia de los Indios de Nueva España** de Motolinía, la **Historia Eclesiástica Indiana** de Mendieta y la pequeña crónica que inserta Fray Diego Valades en su **Rethórica Cristiana**. Cada una de ellas tiene una historia diferente y una finalidad cambiante, debido a los personajes que las redactaron y al momento en que fueron escritas.

Cronológicamente la obra de Motolinía es la primera que fue hecha. Al respecto, se ha desatado una polémica interesante acerca de la autoría de la crónica entre Edmundo O'Gorman y Georges Baudot.⁴⁷ El historiador mexicano ha asentado que en su opinión

⁴⁶ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, pp. 60-61.

⁴⁷ Edmundo O'Gorman. "Estudio crítico" en fray Toribio de Benavente Motolinía. **Historia de los indios de la Nueva España**, estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, 5ta ed., Porrúa, México, 1990 (Sepan cuantos, 129), 250 pp. Georges Baudot. **Utopía e historia en México**.

la Historia de los Indios de Nueva España es sólo una mala copia hecha en España de una obra mayor enviada por su autor a la metrópoli. Llega a esta conclusión por las notables fallas en la transcripción de nombres y palabras en náhuatl y por los errores al fechar acontecimientos de relevancia, por lo que O'Gorman piensa que un escribano español se aprovechó de la obra monumental de Motolinía e hizo un extracto de ella, aunque sin mucho cuidado.⁴⁸ Por su parte, Baudot piensa que la obra si es original de Motolinía, pero que por razón de su apresuramiento para el traslado del texto a Europa y por ser una especie de borrador de los capítulos más importantes de su gran crónica perdida, Motolinía cayó en tantos fallos.⁴⁹ En cuanto a la forma en que Motolinía compuso su crónica, podríamos dividirla en tres métodos: para la parte que trata acerca de vida de los indígenas anterior a la conquista hace una encuesta entre los neófitos que habían vivido y participado en las formas de culto a los dioses, en la política y en los aspectos sociales, rescatando una fuente muy rica de datos para su crónica. Para los eventos que fray Toribio narra posteriores a la conquista se basa en los mismos informantes indígenas, pero también en testimonios de españoles laicos y religiosos que estuvieron presentes, así como también se apoya en su experiencia personal, sobre todo en los elementos que introduce acerca de la conversión.

Tal como lo dice Phelan, Motolinía expresa en su obra el optimismo de la primera generación de franciscanos,⁵⁰ pues considera que la capacidad moral de los indígenas es positiva y similar a la de otros pueblos antes de su conversión. Aunque estaba horrorizado por los ritos prehispánicos, su visión acerca de los resultados conseguidos por los esfuerzos y predicación de sus hermanos de orden, era que la mayor parte de la conversión ya se

⁴⁸ Fray Toribio de Benavente Motolinía. *Op. cit.*

⁴⁹ Georges Baudot. *Utopía e historia en México*, p. 194.

⁵⁰ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 153-154.

había realizado y sólo faltaban de convertir unos cuantos pueblos indígenas de las regiones centrales y a los Chichimecas de la frontera norte de la colonia. Así, la implantación del catolicismo entre los indígenas era para Motolinía irreversible. Apreciaba el apoyo de los oficiales reales y del rey mismo, pero observaba que el crédito de los grandes avances era en su mayor parte de los religiosos, que con su valor y perseverancia habían conseguido las conversiones masivas de los primeros años. Su visión de todo el proceso es que los indígenas debían ser un pueblo predilecto de Dios por la rapidez de su cristianización.

Por otra parte, el caso de la crónica que Fray Diego Valadés intercaló en su libro de retórica es totalmente diferente en sus fines, puesto que más que una crónica informativa ante uno de los miembros importantes de la corte española como es el caso del texto de Motolinía, Valadés escribía para todo el público culto de Europa, puesto que su texto iba dirigido a difundir la importancia de las formas retóricas.

Dentro de sus pretenciones, la más importante fue la de exponer la forma en que se evangelizó a los indígenas por parte de los franciscanos a un círculo de lectores amplio que abarcaría buena parte de los personajes eclesíasticos y civiles con un nivel de cultura superior de la zona católica europea. Pero también brindaba su crónica como un modelo exitoso de la buena utilización de la retórica y de sus métodos.⁵¹

Los datos que aporta son aproximadamente los mismos que presenta Motolinía para la evangelización de las regiones centrales de la nueva colonia española, pero Valadés, como un miembro de las expediciones misioneras a la frontera norte de la Nueva España, ofrece las primeras páginas acerca de los trabajos apostólicos que los franciscanos hicieron entre los chichimecas, lo que fue la

⁵¹ Esteban J. Palomera. **Fray Diego Valadés, O. F. M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra**, UIA, México, 1988, pp. 313-315.

parte mas ardua de su labor evangelizadora.⁵² Así mismo Valadés hace la primera defensa que se escucha en Europa de la verdadera conversión de los indígenas novohispanos, como respuesta a las críticas que se hacian a los mendicantes por haber consentido una evangelización superficial. Muchos consideraban que los neófitos americanos eran iguales que los moriscos en España, pues bajo la capa cristiana continuaban con sus antiguas creencias. Para desmentir estas opiniones, que circulaban en América y en España, Valadés "apoya sus palabras con pruebas tomadas de la vida real: aprovecha la oportunidad para trazar un estupendo cuadro de la vida cristiana de los naturales, de su fervor religioso, de la preparación con que se acercan a confesarse y comulgar".⁵³ Su visión, como la de Motolinía, es optimista, quizá por que en la época en que Valadés salió de la Nueva España para actuar como procurador en la corte papal, aproximadamente en 1572, los problemas de los franciscanos aún no habían llegado a los extremos que se presentaron a fines de esa década.

El último ejemplo de este tipo de crónicas es la de Fray Gerónimo de Mendieta, que ha sido múltiplemente estudiada por su importancia documental, por la forma en que atacó muchas de las políticas que se implementaron en la colonia y por el espíritu milenarista que impone el autor a lo largo de su obra.

Esto último se nota desde que narra el primer contacto entre españoles e indígenas, pues hace la comparación entre Cortés y Moises, ya que para el autor el conquistador fue la pieza divina clave en la conquista espiritual, sobre todo por la recepción que hizo a los religiosos, transfiriendoles toda la autoridad que tenía ante los indios.⁵⁴ En la **Historia Eclesiástica Indiana** Mendieta hace este paralelismo basado en que para él, y según su visión del mundo

⁵² **Ibid.**, pp. 407-413.

⁵³ **Ibid.**, p. 315.

⁵⁴ John Leddy Phelan. **Op. cit.**, pp. 54-55.

Los ritos idólatras y los sacrificios humanos de los aztecas simbolizaban la esclavitud de los judíos en Egipto. La tierra prometida a la que Cortés había conducido a los indios era, por supuesto, la Iglesia. Cortés cual Moisés, dependió de interpretes. El hecho de que Cortés fuera capaz de derrotar al poderoso Estado azteca con un puñado de españoles, revelaba claramente que dirigía una empresa divina. La temeridad que siempre demostró ante Moctezuma era comparable al valor intrépido de Moisés en presencia del faraón, ambos inspirados por la Providencia.⁵⁵

Pero es cuando Mendieta entra a analizar los resultados de las prácticas misionera, las cualidades de los indígenas y la forma en que buscaba que se reorganizara la sociedad colonial, para evitar los problemas que se presentaron a partir de mediados de siglo, cuando demuestra su valor y comprensión de los problemas que aquejaban a los indígenas. Él pensaba que con la predicación a todas las personas del mundo se podía llegar a la realización del juicio final, por lo tanto, lo hecho por los franciscanos en la Nueva España constituía un gran paso adelante para llegar a esa meta. Los logros positivos que se produjeron estaban muy ligados a la contribución que los indígenas habían dado, puesto que ellos adoptaron muy rápidamente la fe católica, que permeó todas las actividades sociales de los indígenas.

Mendieta no solo pensaba en el futuro juicio final, sino también en la forma que se debería organizar la colonia. Como ya lo vimos, una de sus propuestas era la segregación entre indígenas y españoles, pero no porque pensara que los primeros fueran inferiores, sino al contrario, eran superiores en el aspecto que más le interesaba al autor, el religioso. También buscaba que el rey Felipe II mandara a la Nueva España a algún personaje de su familia, con amplios poderes, para que pudiera gobernar sin tener que pedir continua autorización al rey y a su Consejo de Indias en las cuestiones de mayor importancia. Con ésto se implantaría un

⁵⁵ Ibid., p. 151.

poder fuerte que tendría la facultad de resolver los problemas urgentes en el acto, lo que implicaba una notoria ventaja comparándolo con el sistema vigente. A un nivel político inferior, Mendieta pensaba en una autoridad púramente religiosa que dirigiera a las comunidades indígenas y que estaría formada por los frailes mendicantes, que tendrían como función proteger a sus doctrinados y ayudarles con la educación y la introducción de mejoras en sus técnicas agrícolas y artesanales.

Lo más importante, sin embargo, es su ataque a la población española de la colonia, debido a la explotación a la que habían sometido a los indígenas y al mal ejemplo que daban con su conducta amoral. Esto lleva al autor a pensar "que el reino de Felipe II era a la vez edad de plata y catástrofe apocalíptica [que], pudo haber despertado la ira de los miembros del Consejo de Indias",⁵⁶ por lo que es posible que ésta sea la razón de que su obra no fuera impresa sino hasta 1873. El estilo característico de Mendieta es de pesimismo al comparar la época de fundación de la Iglesia novohispana con los tiempos en que vivió, sobre todo por los obstáculos que se les habían impuesto para continuar su labor de cuidado y protección de los indígenas, obstáculos que se verán en el siguiente apartado.

⁵⁶ Ibid., p. 157.

3. La Edad de Plata de la Orden Franciscana (1556-1604).

Hemos tomado la expresión de Mendieta para caracterizar el período comprendido entre el inicio del reinado de Felipe II y la muerte del autor de la *Historia Eclesiástica Indiana*. Comparado a la extensión que alcanzaron en las épocas anteriores, las misiones de los hermanos menores tuvieron un período de continuos problemas y discusiones, tanto al interior como al exterior de la orden.

Los problemas comenzaron con la llegada del Arzobispo Montúfar en 1554, pero casi todos los autores coinciden en señalar dos fechas, 1564 y 1572, como determinantes para frenar el avance de los franciscanos. La primera fecha está muy cercana a dos acontecimientos de singular importancia para el desarrollo posterior de las cuestiones religiosas. Por un lado, encontramos los problemas que causó la resolución de la corona de imponer tributos más altos y de conseguir un aprovechamiento total de los recursos indígenas. Por el otro, está la finalización del Concilio de Trento, que ordenó la completa sumisión de las órdenes religiosas a los ordinarios, precisando las funciones y posibles atribuciones que se le podían delegar a los mendicantes por orden de la jerarquía eclesiástica. La segunda fecha es la que marca la llegada de los jesuitas y el principio del ascenso de Pedro Moya de Contreras, con quienes los franciscanos iban a tener graves dificultades por lo que ellos consideraban la intromisión a las funciones que comunmente habían desarrollado como la educación, la evangelización del norte y la administración religiosa a los indígenas del centro de la colonia.¹

Incluso al interior de las prácticas misioneras de los franciscanos, estos años marcaron un profundo cambio, que estaba acorde al descenso demográfico de los grupos indígenas y que "la encaminarían dentro del sistema doctrina-parroquia y

¹ Jacques Lafaye. *Op. cit.*, pp. 75-76.

misión-frontera prevaleciente en el siglo XVII".² El primer sistema será el que regirá durante todo el siglo XVII dentro de los límites de la Provincia del Santo Evangelio. Este cambio puede ser visto como una reordenación que la orden se impuso ante la gran extensión que habían llegado a abarcar, pues cabe recordar que para 1569 ya existían cuatro provincias autónomas además de dos custodias que dependían directamente de la Provincia del Santo Evangelio.³

Por estos mismo años, las doctrinas del arzobispado de México y del obispado de Tlaxcala, territorios que coinciden aproximadamente con los de la provincia estaban repartidas de la siguiente manera: a cargo de los seculares estaban 132 doctrinas, 64 eran franciscanas, 49 agustinas y 26 dominicas.⁴ Debemos recordar que buena parte de las doctrinas que estaban controladas por los clérigos seculares se habían instituido en las visitas que tenían los religiosos asentados en las cabeceras.

Tres fueron los problemas que mayor importancia tuvieron durante este lapso: por un lado, el comienzo y posterior agravamiento de las diferencias al interior de la orden con respecto a la actitud a tomar para el adoctrinamiento de los indígenas y al funcionamiento de la orden y sus jerarquías. En segundo lugar, está la forma en que los franciscanos se ajustaron a los cambios de la sociedad indígena y cómo fue su relación con las comunidades y, por último, las tensas relaciones que sostuvieron con la jerarquía eclesiástica y con los seculares, por los intentos de estos últimos de que los franciscanos se sujetaran a los ordinarios y de que entregaran sus doctrinas y visitas a los clérigos.

² Francisco Morales. "los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI", p. 83.

³ Joaquín García Icazbalceta. *Códice franciscano*, p. 1.

⁴ Francisco Morales. "Los franciscanos en Nueva España. La época de oro, siglo XVI", p. 83.

3.1. Conflictos Internos de la Orden.

Dentro de este medio siglo (1556-1604) los enfrentamientos al interior de la orden fueron creciendo y ahondándose motivados por la llegada de una segunda generación de misioneros que no se dieron cuenta de que no vivían en Europa, por lo que se comportaban como si estuvieran en la Península Ibérica con lo cual llegaron a desinteresarse de los indígenas y sus problemas.⁵ Entre los frailes menores se crearon facciones encontradas debido al origen geográfico de los misioneros o por la actitud que adoptaron ante los indígenas y sus problemas.

La mejor manera que tenemos para conocer los conflictos al interior así como los intentos de renovación que fueron hechos por algunos elementos de la orden para volver a la pureza original de las costumbres franciscanas son los escritos de Fray Gerónimo de Mendieta, quien por la fecha de su llegada a la Nueva España pertenecería a la segunda generación, pero por sus maestros en las misiones, principalmente Motolinía se acercó más al grupo pro-indio y ascético. Su información provenía de los círculos dirigentes de la orden en Nueva España, pues fue el vocero de la provincia ante el rey y comúnmente tenía cargos de guardián o definidor. La primera carta que conocemos de él, que data de 1562, es dirigida a Felipe II, donde expone la necesidad del regreso a la forma primitiva de vida de los hermanos menores para evitar el desaliento que Mendieta sentía entre sus correligionarios.

Otro de los problemas mayores a los que se enfrentaron los franciscanos fue el de la escasez de misioneros para atender las necesidades religiosas de los indígenas en los poblados que tenían a su cargo. Esto es confirmado por dos cartas que enviaron el provincial y el definitorio del Santo Evangelio al rey, pidiéndole que permitiera pasar una partida de franciscanos, pues con la

⁵ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 134 y Josefina García Quintana, *et al.* "Estudio preliminar" en Antonio de Ciudad Real. **Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España**, vol. 1, UNAM, México, 1980, pp. XVI-XVII.

muerte de la mayoría de los frailes de la primera generación y el regreso de algunos otros, la provincia corría el riesgo de tener que desalojar algunos conventos, con el perjuicio que podría ocasionar a los indígenas y a la fe que con tanto esfuerzo se había implantado. La advertencia que dirigieron se cumplió en 1567, pues en esta fecha, se informa que tan sólo en la provincia de México fue necesario desamparar entre nueve y diez monasterios.⁶

En las mismas fechas, la provincia envió otra carta al comisario general de la orden, exponiendo los defectos mayores que los grupos reunidos en torno a las posiciones de los pioneros veían en el funcionamiento de la provincia. Uno de los primeros factores que hacen notar es la pérdida de la obediencia a los superiores, por lo que piden que se respeten cinco reglas básicas: examinar profundamente a los novicios, que los coristas pasaran sus años de aprendizaje en clausura estrecha, apoyar los estudios y ejercicios espirituales, que los prelados tuvieran un menor número de ayudantes y preocuparse más por las formas de vida religiosa impuestas por San Francisco que por la edificación de conventos e Iglesias.⁷ Poco después dieron las reglas que a su juicio deberían regir para la admisión de novicios, obstaculizándoles a los no españoles a los que tuvieran defectos físicos y a los hijos ilegítimos su ingreso a la orden. En cuanto a los estudios para los novicios y profesos de la orden, Mendieta exigía que en los dos primeros años posteriores a su ingreso se ocupen de cuestiones de "religión y mortificación" así como de trabajos prácticos, mientras sus maestros notaban quiénes eran aptos para los estudios mayores.

Al mismo tiempo que los coristas estudiaban gramática, filosofía y teología debían aprender alguna de las lenguas indígenas más importantes, ya fuera el otomí o el náhuatl, de manera que ellos siguieran el esfuerzo de predicación de la orden. De estas dos lenguas por lo menos debía haber dos cursos por año, y para las

⁶ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice Mendieta*, vol. 1, Imprenta de García Torres, México, 1892, pp. 18-21, 58 y 66.

⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 66.

demás lenguas eran necesarios por lo menos tres religiosos que las conocieran y un corista que estuviera estudiándolas.⁸ Como hemos visto, lo que Mendieta pedía era que los nuevos frailes tuvieran una educación más controlada y sistemática, de manera que fueran avanzando poco a poco, según las aptitudes demostradas.

El autor de esta misiva pasaba a lo que era su argumento fundamental, los avisos que debían tener en cuenta los comisarios generales de la Nueva España para el mejor gobierno de la provincia. En primer lugar los puso en guardia contra los vicios más importantes que se habían visto durante la visitas, como lo eran el favoritismo hacia un grupo de frailes por su procedencia geográfica, inclinándose por ellos durante las elecciones; también pedía que no hicieran caso a las murmuraciones, ni hablaran mal de la tierra o de la función que hacían los frailes en las tierras novohispanas, pues tal situación podría acentuar el desánimo. En las elecciones debería seguir las siguientes instrucciones: No dar cargo alguno a quien busque continuamente conseguirlo, ni permitir que los preladados salientes impusieran a algún fraile de su elección; tampoco debería permitir que los grupos buscaran imponer a su candidato sino que era necesario que fuera electo como provincial quien tuviera mayores méritos, para que así la provincia siguiera floreciendo.⁹ En cuanto a los méritos que debían tener los guardianes y presidentes de los diversos conventos Mendieta exponía lo inútil de dar

... los semejantes cargos a hombre indevoto de los indios, porque el tal, de mas de no les ser favorable y tenerlos en todo su tiempo desconsolados, a de poner en mala opinión las cosas de su favor de que principalmente depende la conservación y aumento desta nueva Iglesia...¹⁰

⁸ *Ibid.*, vol. 1, pp. 72-73.

⁹ *Ibid.*, vol. 1, pp. 85-86.

¹⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 84.

Todas estas recomendaciones muestran que ya había conflictos importantes durante los últimos años de la década de los años sesenta, relacionados principalmente con la pugna entre las facciones de los hijos de provincia y de los españoles y entre el grupo pro-indígena y el anti-indio. Al parecer, los comisarios habían tenido un papel fundamental en estas fricciones apoyando a alguno de los grupos en contra de sus rivales.

La mayoría de las recomendaciones hechas en la carta anterior fueron retomadas en las constituciones provinciales, incluso haciendo algunas reglas aún más duras, como la de no aceptar indios, mestizos o criollos a la orden, siendo para los últimos necesaria la aprobación del provincial y los definidores. También se hacía que las reglas de la pobreza, sobre todo en lo que se refería al vestido, comida y objetos personales fueran más rígidas, pidiéndoles a los encargados de visitar la provincia que pusieran mucha atención a estos aspectos y que si encontraban que algún fraile rompía las normas de pobreza le aplicarían los castigos impuestos por las constituciones.¹¹

A pesar de todas las disposiciones anteriores, la década de los años setenta fue conflictiva, sobre todo por el nombramiento de Fray Francisco de Rivera como comisario general de la Nueva España. Los enfrentamientos con Fray Miguel de Navarro se produjeron en el marco de las disputas entre los frailes hijos de provincia y los españoles, pues el comisario se inclinó por los primeros de tal manera "que llegó a escribir que no era necesario que viniesen de España más de una docena de religiosos".¹² Los antagonismos entre ambos bandos se agudizaron tanto que involucraron a sectores del gobierno español, por lo que el virrey ante un sermón que consideró ofensivo a su persona predicado por Rivera, lo embarcó a España desterrándolo de la colonia. Al mismo tiempo, el Papa Gregorio

¹¹ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, pp. 136-138.

¹² Josefina García Quintana. *Op. cit.*, p. XIX.

XIII reprendió a las provincias franciscanas en América para que tuvieran un mayor control sobre los frailes adscritos a ellas, pues los casos de franciscanos que se habían enriquecido en las doctrinas para volver a España sin el hábito se habían repetido constantemente, por lo que la visión de la disciplina regular en las provincias americanas había sido mermada.¹³

Por todos los conflictos e indisciplinas dentro de la provincia del Santo Evangelio, en 1581 se proponía que se crearan ermitas en un intento de reformar la orden a su "estado original de pobreza". Tales lugares servirían para los frailes que quisieran vivir en soledad, alejados de los pueblos, para que con su ejemplo los demás religiosos fueran reformando sus costumbres. El funcionamiento de estos eremitorios sería la vida en parejas que tendrían un mínimo contacto con los indígenas. Otra finalidad era evitar que los frailes menores salieran de la provincia del Santo Evangelio para adscribirse en la de San Diego, donde la regla era aún más estricta, además de que podría servir como un plan piloto para la futura organización de la provincia cuando ya no se tuvieran a cargo las doctrinas.¹⁴

El conflicto más trascendente, por todas las implicaciones que trajo para la provincia, fue el que sostuvieron el comisario general Fray Alonso Ponce con el provincial y definitorio del Santo Evangelio. Este conflicto es una muestra de la autonomía que buscaban los religiosos novohispanos ante las autoridades españolas de la orden. Ambos grupos participantes en él han sido acusados hasta el presente de ser los únicos culpables.

Hay que reconocer que las acusaciones cargadas a un solo lado no tienen sentido, puesto que ambos grupos tuvieron parte de responsabilidad, ya que Ponce llegó con intenciones de imponer las constituciones generales de la orden que tenían algunas leyes contrarias a los nacidos en la colonia y a los hijos de provincia,

¹³ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 359-360.

¹⁴ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice Mendieta*, vol. 1, pp. 234-243.

además de que no intentó tranquilizar a quienes pudieran ser afectados por dichas reglas. El provincial, Fray Pedro de San Sebastián y el definitorio nunca quisieron buscar la concordia con su superior con lo que estuvieron en contra de uno de los votos principales para los franciscanos, el de la obediencia.

Al parecer, antes de la llegada de Ponce los problemas y murmuraciones en la provincia ya habían comenzado, pues corría el rumor de que Fray Pedro había sobornado a algunos frailes para que votaran por él en la elección de provincial, además de que había inconformidad por la manera en que había conducido a la provincia. El primer choque que enfrentó a ambos prelados fue por una cuestión mínima pues el comisario no permitió que la provincia enviara un procurador a España para que se derogara el estatuto que prohibía las profesiones en América. Posteriormente, el definitorio impidió que Ponce presidiera el capítulo intermedio al ponerle obstáculos y no invitándolo a que lo hiciera.¹⁵

El rompimiento llegó cuando el grupo de Fray Pedro de San Sebastian convenció al virrey y a la audiencia que la visita del comisario no podía durar más de seis meses. A pesar de los alegatos de Ponce en contra de la pretensión del provincial, finalmente el comisario tuvo que acordar con el virrey que la visita no iba a durar más de ese tiempo impuesto como límite. Mientras el comisario general iba haciendo su oficio hubo disturbios en los conventos de México y Texcoco, en el primero por dos atentados en contra de uno de los miembros de la comitiva del comisario y en el segundo por no estar de acuerdo los moradores con el guardián que habían electo para su convento. Por su autoridad Ponce impuso al guardián que los frailes y estudiantes del convento rechazaban.

Posteriormente, el comisario Ponce escondió, según parece por la relación de su viaje, una patente del comisario general de Indias en que pedía un informe de una congregación que estaría presidida por el mismo Ponce y que reuniría al provincial, definitorio, al

¹⁵ Antonio de Ciudad Real. *Op. cit.*, pp. 50-51.

comisario anterior y a todos los exprovinciales, para notificarle de las inconveniencias que algunas de las disposiciones de las Constituciones Generales de Toledo tenían para ponerlas en práctica en la provincia del Santo Evangelio. El comisario buscó dejar la reunión para hacerla una vez terminada la visita, debido a que sería un instrumento de presión para que se le prestara obediencia, sobre todo por las dudas que corrían del término de su cargo, que muchos querían ver que expiraba junto con el del comisario general de Indias.

El provincial, por su parte, buscaba por todos los medios la culminación de la visita para poder regresar a regir la provincia, por lo que buscó el apoyo de las autoridades civiles para que presionaran a Fray Alonso para que una vez terminada su visita saliese a otras provincias a realizar su labor. Por su parte, Ponce consiguió el apoyo de las autoridades religiosas coloniales, así como también envió cartas a los superiores de la orden, al rey y al consejo de Indias quejándose de los agravios que le estaban haciendo y las intromisiones que había sufrido por parte del virrey y la audiencia cuando desempeñaba su oficio.

Una de las primeras vejaciones que se le hicieron a Fray Alonso fue expulsarlo de la provincia. El comisario de Nueva España respondió con tres patentes dirigidas a todos los conventos de la provincia con la que anunciaba la suspensión de San Sebastián por desobediencia y nombraba a Fray Bernardino de Sahagún, primer definidor, como comisario hasta que se celebrase junta o capítulo presidido por fray Alonso Ponce. Si bien en un primer momento Sahagún aceptó el cargo, posteriormente renunció a él y se sujetó a la autoridad del provincial.¹⁶

Posteriormente, ambos bandos enviaron representaciones a la metrópoli, defendiendo sus actuaciones en el conflicto. El virrey pidió en nombre de la provincia del Santo Evangelio el cambio de los estatutos de la orden, para que los franciscanos de la Nueva España se gobernaran sin la visita de los Comisarios Generales, tal

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, pp. 154-155.

como lo hacían las provincias agustinas y dominicas de la colonia. Ponce recibió respuesta del Comisario General de Indias en que mandaba bajo pena de excomuni3n, que todos los frailes de la colonia lo obedecieran como su prelado. Tambi3n lleg3 a su poder una patente del Ministro General en que le daba la facultad de presidir los capítulos y congregaciones provinciales, mientras que Felipe II imponía al virrey y a la audiencia que le ayudaran para el cumplimiento de las dos patentes anteriores.¹⁷ Con la seguridad que el comisario general recibió de las dos patentes y de la cédula real, regresó a la Provincia del Santo Evangelio, intentado poner paz, mientras que la audiencia dictó un auto por el que se le daba a fray Alonso Ponce la autoridad para continuar ejerciendo su oficio. A pesar de este auto

...envió el provincial a llamar a muchos frailes, guardianes y súbditos, y juntos allí en San Francisco les hizo firmar que no convenía que entrase el padre comisario a visitar la provincia; y usaba con ellos de un ardid extraño, según después se lo contaron al padre comisario, y era que no los dejaban salir a la cibdad si no firmaban, y a trueque de salir firmaban lo que él quería, y luego en firmando les dieron licencia y salieron veinte y cuatro guardianes con otros tantos compañeros...¹⁸

Después el virrey hizo juntar dos congregaciones, una de catorce frailes franciscanos y la otra de dos religiosos de cada una de las órdenes asentadas en la colonia, jesuitas y seculares. Los resultados fueron encontrados ya que los primeros pedían que Ponce no entrara a la Provincia, mientras que los segundos se pusieron del lado del superior de la orden en Nueva España; estos últimos lo consideraban como el prelado de la orden de San Francisco. Ante tal disparidad de opiniones el virrey decidió expulsar por segunda vez a Ponce cuando el comisario excomulgó a los dirigentes de la

¹⁷ *Ibid.*, vol. 2, pp. 95-96 y 164.

¹⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 166.

provincia y éstos acudieron al virrey para que los ayudara.

A pesar de nuevas reprensiones contra el virrey por parte de Felipe II, Ponce sólo regresó a la provincia del Santo Evangelio cuando llegó quien lo iba a relevar de su oficio. El nuevo comisario aunque en un primer momento absolvió a los que habían sido excomulgados, una vez enterado de todo el asunto, decidió expulsar de la provincia a cinco frailes, que eran los que habían participado y alentado los descontentos. Este conflicto que hemos tratado de manera sumaria muestra algunos problemas que más adelante se desarrollarán con mayor fuerza. Por un lado, encontramos los primeros atisbos del conflicto entre los padres españoles y los hijos de provincia, pues entre los factores que despertaron la ira contra el comisario fue que traía los estatutos generales de la orden, entre los que se imponían severas condiciones para limitar la entrada al noviciado de criollos e hijos de provincia. La medida no contaba con la fuerza que estos grupos habían tomado en la provincia, así que ésta fue la primera demostración de poder que ellos hicieron. Otro aspecto interesante son los intentos siempre presentes por sujetar a las provincias mendicantes americanas a las líneas implantadas por la corona, lo que se buscó por medio de los comisarios generales en el caso de los franciscanos.

Otro problema más que se desató fue la lucha entre el grupo pro-indigenista y el anti-indigenista, que tenían proyectos diferentes en relación a los indígenas, pues los segundos estaban en mayor contacto con la vida de las ciudades españolas de la colonia, por lo que se constituyeron como los soportes principales del comisario general, además de que fue la última vez en que las posiciones de los frailes con simpatía a los indígenas se mostraron abiertamente con un gran peso. Otra cuestión que se repetiría continuamente fue la intromisión de autoridades políticas de la colonia en los asuntos de la orden, ayudándolos en este caso a alejar al comisario de la provincia. En algunos años el peso de los virreyes en las decisiones de la orden fue fundamental debido a la facilidad que algunos frailes dieron a la máxima autoridad

colonial para que se entrometiera en los asuntos internos de la provincia, en su búsqueda de llegar a obtener puestos de importancia dentro de la jerarquía provincial.

Otras cuestiones que se le achacaron a la provincia durante la estancia de Fray Alonso Ponce fue el relajamiento de la disciplina, ejemplificado en tres casos: El primero se refiere al permiso que dieron al virrey y a su esposa de entrar y permanecer por varios días en los conventos de Xochimilco y Tacuba. Esta es una seria acusación, pues si para un seglar estaba prohibido entrar a los conventos, en mayor medida lo estaba para las mujeres. Las fiestas y regalos que se le hicieron a los virreyes solamente es un complemento de la acusación. Esta situación no es posible desecharla, pues la virreina se había mezclado en otro pleito similar tratando de visitar a las monjas clarisas. Otra falta grave fue el intento de soborno por un comisionado de Pedro de San Sebastián poco antes de que se cumpliera su expulsión de la provincia, en un intento para que se revocasen las decisiones contrarias a su grupo.¹⁹ Esto nos lleva a pensar que Mendieta no estaba exagerando cuando pedía un regreso a la pobreza evangélica de los franciscanos.²⁰

Un último escándalo se desató entre las dos ramas de la orden asentadas en México, cuando los frailes de la provincia del Santo Evangelio atacaron el convento de San Cosme, en donde moraban los franciscanos descalzos de San Diego. Los primeros reclamaban a los dieguinos el apoyo y la obediencia que brindaron al comisario general en los turbulentos días de su visita.²¹

Como hemos visto la orden había llegado a los extremos del desacato e inobediencia a las reglas, lo que es uno de los principales alegatos que usa Mendieta para sustentar su tesis de que la provincia vivía en una edad de plata en los últimos años del

¹⁹ *Ibid.*, vol. 2, p. 348.

²⁰ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 252.

²¹ Antonio de Ciudad Real. *Op. cit.*, vol. 2, pp. 279-281.

siglo XVI.

3.2. Relaciones entre Indígenas y Franciscanos.

Los frailes menores se distinguieron desde un principio por su esfuerzo coordinado para proteger a los indígenas de los abusos de los conquistadores y por el intento de evangelización continua que adoptaron ante la disyuntiva que se les presentaba por la magna tarea. Sin embargo,

... cuando la primera generación de evangelizadores comenzó a faltar a mediados de siglo, incluyendo a Zumárraga (1548), Motolinía (1569), Olmos (1571), Gante (1572), Molina (1585), Sahagún (1590) y Mendieta (1604) entre otros, y no dejaron, al menos en número suficiente, sucesores capaces de dar un nuevo impulso a su tarea original, la evangelización comenzó a ser sustituida por una práctica más burocrática e institucional, con características más acordes con las presentadas en el segundo modelo.²²

El segundo modelo del que se habla arriba es de tipo masivo, sin una relación estrecha entre los misioneros y los catequizados, pues generalmente delegaban su responsabilidad en los jóvenes indígenas más adelantados en el aprendizaje de la doctrina cristiana. Este cambio en la actitud de los franciscanos ha sido relacionado con la desconfianza existente entre algunos frailes por la forma en que los indios tomaron el mensaje cristiano y el posible ocultamiento de sus antiguas creencias y costumbres religiosas bajo una capa de cristianismo.²³ Cabe recordar el caso más destacado entre los franciscanos que pensaban de esta manera, el de Fray Bernardino de Sahagún, que sin embargo seguía creyendo en las ventajas de un sistema de evangelización personalizado. El anterior es

²² Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 159-160.

²³ *Ibid.*, p. 11, José María Kobayashi. *Op. cit.*, p. 148 y Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 398-399.

indiscutiblemente uno de los aspectos determinantes en el giro de los frailes menores, pero también se debe a la estabilización de las doctrinas, que se convirtieron en un sistema cuasi-parroquial, lo que implicaba dos cosas: por un lado, la adecuación de los métodos a las nuevas realidades y por el otro, la aceptación de un trabajo misional ya concluido, pues dentro de los límites de la provincia ya no quedaban zonas que no hubieran tenido contacto con el mensaje evangélico.

En las cuestiones del adoctrinamiento las cosas no habían cambiado mucho, puesto que se sigue usando el Manual Breve Romano antiguo para guiarse en las ceremonias del bautismo, que se había venido usando desde la disputa con los dominicos acerca de la necesidad de los ritos en el bautismo,²⁴ además de que aún usaban del privilegio que Paulo III les había dado para abreviar la ceremonia a lo mínimo indispensable. Los bautizos de los niños se realizaban los días domingo, pero en el caso de urgencias graves o de un número mayor de bautizos los franciscanos lo hacían dos días a la semana. En los demás sacramentos se preparaba a los indígenas intensamente, buscando que ellos entendieran y supieran la importancia de cada uno de ellos y lo tomaran con la seriedad debida. También seguían juntando a los indígenas con el sistema tradicional, en el que cada uno de los mandones de los barrios congregaba a sus vecinos, los contaba y llevaba a la Iglesia para que asistieran a la Misa dominical y de los días de fiesta, repasaran la doctrina y oyeran la predicación.

Sin embargo, es en las misivas que mandan tanto los frailes como los naturales a la metrópoli en donde mejor se ve la gran identificación que había entre ambos sectores de la vida social novohispana. Creemos que no está de más recordar que en la

²⁴ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Códice franciscano**, pp. 6, 58-59 y 77-96.

polémica entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas²⁵ la orden de San Francisco tomó una posición favorable a los indígenas, por la que ponían en un grado de igualdad espiritual a los neófitos y a los españoles.²⁶ Los indígenas retribuyeron las acciones de los hermanos menores consolidándose como los soportes materiales fundamentales de la orden, pues gracias a su ayuda en la construcción y en el abastecimiento de víveres, los franciscanos pudieron declinar la limosna real, que se daba como apoyo por las actividades de conversión a cada una de las órdenes mendicantes. También es notable una carta que "los señores y principales de los pueblos de la Nueva España" enviaron a Felipe II, pidiendo que fueran los frailes de la orden de San Francisco los que siguieran en la administración religiosa, en un momento en que los seculares estaban quitando algunas visitas de las cabeceras a los mendicantes.²⁷

Para 1582, Fray Diego Valadés escribió una carta al Papa en que le pedía que continuara velando y protegiendo a los indígenas por medio de sus Bulas y sosteniendo el **status quo** en las cuestiones religiosas entre seculares y regulares, pues los indios necesitaban un guía que estuviera junto a ellos para que no se desviarán de lo que tanto esfuerzo había costado enseñarles. Esta misma era la opinión de Mendieta que "ponía de relieve la posibilidad de que los indios alcanzaran la perfección en este mundo si quedaban bajo la

²⁵ Estos personajes son los más representativos de las posiciones que la sociedad española adoptó en relación a los indígenas. Sepúlveda pensaba en la falta de racionalidad de los nuevos súbditos, por lo que podían ser esclavizados y recibir maltratos de los españoles, sin que estos recibieran castigo alguno. Las Casas tomó la posición de defensa de los derechos y la racionalidad de los indígenas.

²⁶ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 154-155.

²⁷ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Código Mendieta*, vol. 1, pp.130-131.

supervisión exclusiva de los frailes".²⁸ Esto se daba como contra posición a una nueva forma de pensar entre algunos de los franciscanos acerca de los indígenas, que puede ser ejemplificada por Fray Pedro de Azuaga, que pensaba que los nuevos cristianos eran hipócritas y oportunistas, pues su conversión había sido superficial, realizándose sólo gracias al poderío militar español. Si bien este tipo de críticas hacia los indígenas no es nuevo dentro de la orden franciscana, es interesante señalar que comienzan a ser más frecuentes en los últimos años del siglo XVI.

Otras formas de apoyo y defensa que hicieron los franciscanos fue en el terreno material, en el que destacan dos vertientes: por un lado, la que opuso a la orden a la introducción del pago de diezmo y el alza de tributos y, por el otro, la defensa ante los abusos que los españoles infringían a los naturales de la colonia. Los primeros dos ejemplos van íntimamente ligados, pues forman parte de los intentos de la corona por introducir un modelo religioso semejante al europeo, jerarquizado y que tuviera como base al clero secular. En este sentido, los diezmos intentaban crear una base económica para propiciar el despegue en el número de sacerdotes seculares, con la canalización de los recursos obtenidos por esta vía para su formación. Este proyecto tuvo que archivarse debido a la oposición por parte de las tres órdenes religiosas que mandaron a sus provinciales a negociar en la metrópoli la revocación de esa medida, que finalmente consiguieron en 1561.

Posteriormente, con la llegada del visitador real comienza la pugna para que no se les cobraran tributos más altos a los indígenas; la corona buscaba implementar por esta vía los diezmos, pues los que iban a recibir el servicio de los clérigos eran los indígenas, por lo que ellos debían pagar por su establecimiento y manutención, brindando con ello un servicio a las arcas reales al terminar con los gastos que el tesoro real tenía que hacer por los servicios de las órdenes religiosas en la conversión de los indígenas. El problema de los tributos se vuelve crucial para los

²⁸ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, p. 90

franciscanos, puesto que escriben siete cartas destinadas al rey, a su confesor y al visitador en su intento de frenar el censo de la población novohispana para imponer las nuevas cargas tributarias. Uno de los graves problemas que encontraban los hermanos menores era la gran mortandad producida por una epidemia que se había desatado ese mismo año de 1564, lo que produciría el aumento de la carga sobre la población sobreviviente.²⁹ Pero había otro factor a su oposición a ambas medidas: la introducción de los seculares supondría forzosamente su alejamiento de las doctrinas indígenas, al tener que dejar su administración a los sacerdotes. Sin embargo, los franciscanos no lograron que no se impusieran nuevos tributos, aunque si lograron con sus presiones que fueran más bajos.

También tenemos las duras críticas que dirigieron al sistema de repartimiento forzoso de los indígenas, al que se opusieron desde que se puso en funcionamiento. El portavoz en este asunto fue Mendieta, que pensaba que habían de eliminarse

... los repartimientos que ahora hay de indios de por fuerza, pues están instituidos por falso título de necesidad de república para cultivar los panes, y sabemos que mas abundaría el pan y las demás vituallas, si la mitad de la diligencia que en estos repartimientos se pone, pusiesen en hacer sembrar a los indios en sus propios pueblos trigo y las demás cosas que según la calidad de las tierras se pudiesen hacer. Y sabemos que a los españoles que tratan bien a los indios nunca les faltan obreros voluntarios para sus cementeras.³⁰

A pesar de algunas ideas señaladas por Mendieta en el fragmento anterior, su verdadero pensamiento estaba en favor de la creación de dos sociedades completamente separadas, la de los españoles, que

²⁹ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice Mendieta*, vol. 1, pp. 13-34.

³⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 4.

incluiría a las mezclas y a los negros, y la de los indígenas. Estas no deberían tener ningún lazo que las uniera, para evitar los abusos de los españoles.

Ante la disminución de la población indígena, los virreyes adoptaron una solución que hacia coexistir las dos formas que estaban en contraposición en el pensamiento de Fray Gerónimo de Mendieta. Si bien recurrieron a la política de segregar las poblaciones indígenas, dejaron en vigor los repartimientos, con lo que siguió existiendo la explotación por los españoles.³¹

Estas fueron las formas en que los franciscanos buscaron ayudar a los indígenas en sus necesidades más apremiantes. Como se pudo observar el fervor por el bien de sus doctrinados, sobre todo en algunos elementos de los más sobresalientes de la orden, siguió adelante. Ellos constituían el grupo principal de los seguidores de las políticas de la primera generación, y su prestigio, aunado a las conveniencias de la orden impusieron la continuación de las políticas pro-indigenistas que sus antecesores habían llevado a cabo.

3.3. Las Disputas con la Jerarquía Eclesiástica y con los Seculares.

Los conflictos que enfrentaron a los dos sectores eclesiásticos, sobre todo a los franciscanos con los preladados comienzan a mediados del siglo, coincidiendo aproximadamente con la llegada del segundo arzobispo de México el dominico Fray Alonso de Montúfar. La razón de que los enfrentamientos empezaran en una fecha tan tardía como 1554 son fácilmente detectables: por un lado Zumárraga era hermano de orden, por lo que sus relaciones fueron más que cordiales, y los proyectos de ambos grupos iban juntos. Por otra parte, el número de clérigos seculares era muy pequeño y fue aumentando muy lentamente. Pero para la época del arribo de Montúfar este sector

³¹ Jonathan I. Israel. **Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]**, FCE, México, 1980, pp. 42-43.

ya tenía el número suficiente para comenzar a retar a los hermanos menores por la posesión de sus doctrinas. Además, el nuevo arzobispo quería que su autoridad en los asuntos religiosos fuera respetada por todos los individuos de la colonia y para lograrlo tenía que limitar la influencia de los religiosos franciscanos, pensamiento que compartía con Felipe II quien intentó ayudar a Montúfar en su enfrentamiento con los franciscanos, a pesar de que en un primer momento siguió con la política de su padre de apoyar a los mendicantes mandando dos cédulas que derogaban algunas resoluciones del primer Concilio Provincial Mexicano. Estas resoluciones evitaban que los religiosos hicieran el oficio de jueces eclesiásticos en las informaciones matrimoniales e imponían a los frailes el pedir permiso al virrey para la construcción de nuevos conventos.³²

Después comenzó una guerra epistolar entre los prelados y los frailes. Los primeros se quejaban de la forma en que trabajaban las órdenes religiosas en sus labores misioneras, criticando el imperialismo que ejercían los frailes sobre un determinado territorio, la administración de sacramentos sin la licencia necesaria de los obispos, la negligencia en las labores misioneras debido a la ignorancia de la mayoría de sus miembros, la brutalidad en el trato de los indígenas y la influencia que tenían los frailes sobre sus doctrinados, lo cual hacía pasar la autoridad de los obispos a un segundo término. Por su parte, los superiores de las órdenes criticaban a la jerarquía eclesiástica y a sus clérigos la ignorancia de las lenguas indígenas, además de que "creían que todos sus deberes apostólicos quedaban cumplidos con sólo celebrar Misa... se entregaban a los negocios seculares y se olvidaban corregir los vicios y pecados de los indios...".³³ Además, se mandaban mutuas acusaciones de querer dominar los pueblos de indios excluyendo al oponente. Los mendicantes se valían del apoyo de los

³² Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 486-487.

³³ Robert Ricard. *Op. cit.*, 364-371.

indígenas y los regulares de la imposición de su presencia, a pesar del deseo de los habitantes de los pueblos para que los siguieran administrando los mendicantes.

En esta guerra entablada entre Montúfar y las órdenes, el arzobispo contaba con el apoyo del aparato inquisitorial, ya que fungía como inquisidor episcopal, usando su fuerza para juzgar algunos aspectos de la labor misionera de los franciscanos. Las predicaciones y los libros que escribían los frailes fueron los principales blancos del arzobispo, tratando de encontrar herejías o pasajes poco ortodoxos. En este sentido, Maturino Gilberti fue uno de los primeros franciscanos que se enfrentó a la persecución de la inquisición por algunas opiniones sobre la adoración de las imágenes, que según los inquisidores se acercaban peligrosamente a las ideas protestantes sobre el tema. Gilberti expresó en su obra **Diálogo de la Doctrina Cristiana en Lengua Tarasca** que no se debería adorar los objetos o imágenes sino a Dios, y después de un largo proceso que duró 17 años su texto fue prohibido.³⁴

Posteriormente, en 1561 Montúfar regresó al ataque con una nueva carta que repetía las acusaciones hechas anteriormente, al mismo tiempo que decidía comenzar a intervenir en las visitas de las doctrinas. En muchos de estos poblados, los seculares comenzaron a hacerse cargo de las cuestiones religiosas. Hay noticia de por lo menos siete Iglesias de las que se habían apropiado los seculares, ubicadas en pueblos de visita de religiosos franciscanos.³⁵ La situación que preocupaba más a los franciscanos con estas intromisiones era que "por la mayor parte a donde una vez entra clérigo se pierde y olvida la doctrina que ellos [los frailes] han plantado y que notoriamente incurren los

³⁴ Richard E. Greenleaf. **La inquisición en Nueva España. Siglo XVI**, pp. 135-136.

³⁵ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Código franciscano**, pp. 6-8, 15, 18, 23 y 25. Las cabeceras de doctrina franciscanas que tenían pueblos ocupados por los seculares en 1569 eran México, Tlatelolco, Cuauhtitlán, Zinacatepec, Huejotzingo y Cholula.

pobres indios en gran daño espiritual y temporal".³⁶

También se producen los primeros intentos de los prelados por visitar a los regulares, en donde calificarían la forma de vida de los frailes, la enseñanza de los indígenas y su manera de administrar los sacramentos. Esta situación era contraria a los privilegios que los Papas les había concedido a las órdenes y a su propia regla. Para resolver éste y otros problemas los franciscanos proponen que los ordinarios nombren tres o cuatro frailes para que actuaran como examinadores y en el caso de las doctrinas que los prelados y los seculares se encargaran exclusivamente de la administración religiosa de los españoles y dejaran a los regulares la de los indígenas.

Las resoluciones del Concilio de Trento vinieron a fortalecer las aspiraciones de Montúfar, puesto que reconocieron la autoridad de los arzobispos y obispos sobre cualquier tipo de clérigo que tuviera el cargo de la administración de los sacramentos, lo que incluía a las doctrinas que los franciscanos tenían bajo su mando. Ante la disyuntiva de sujetarse a las exigencias de Montúfar o dejar las doctrinas, las tres órdenes religiosas decidieron protestar ante Felipe II, que consiguió de Pio V que confirmara los privilegios que se les habían dado en una Bula de 1522 por la que no estarían sujetos a la autoridad de los ordinarios.³⁷

Para la década siguiente, los franciscanos siguieron defendiendo sus territorios de adoctrinamiento indígena ante los avances de los seculares, sobre todo mediante el envío de cartas al rey y a miembros prominentes del Consejo de Indias. Un ejemplo de ello fue la carta escrita por Mendieta a Juan de Ovando, en dicha carta Mendieta

Defendía la creación de una orden episcopal independiente para la nación indiana. Los obispos de la

³⁶ Joaquín García Icazbalceta (ed.). **Código Mendieta**, vol. 1, pp. 45-46.

³⁷ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 488.

nación española podían seguir recogiendo rentas, a condición de que las dieran a los pobres y no a sus acreedores... Los obispos para la nación indiana no recibirían rentas ni cobrarían diezmos, no construirían catedrales impresionantes. Estos obispos serían escogidos entre miembros de las órdenes mendicantes y estarían consagrados a la pobreza apostólica.³⁸

Pero los frailes recibirían un duro golpe del rey, pues en 1574 se ponía a las órdenes religiosas bajo la supervisión del virrey y del prelado ordinario. Éstas tenían que presentar tres candidatos para los nombramientos de los religiosos encargados de las doctrinas, para que las dos autoridades escogieran al que consideraran más adecuado, además de que tenían que informar del número de sacerdotes, de los movimientos de religiosos en la provincia y facultaba a los obispos a hacer visitas a los conventos. Los regulares objetaron las medidas por el desprestigio que tendrían los provinciales entre sus súbditos y la oportunidad que se presentaba para el relajamiento de la regla por falta de autoridad de los superiores. Ante las objeciones de dominicos, franciscanos y agustinos, el rey decidió suspender las concesiones a los obispos, aunque no quiso derogar las facultades otorgadas al virrey. La situación siguió empeorando para los franciscanos, sobre todo en el arzobispado de México por la elección de Pedro Moya de Contreras como sucesor de Alonso de Montúfar. Por su educación y posición como parte del clero secular él estaba muy interesado en imponer a los sacerdotes en las doctrinas de su arquidiócesis. En 1583 recibió una oportunidad con el envío de una cédula real que volvía a dar la posibilidad a la jerarquía de visitar las doctrinas de los regulares, y si se resistían o encontraban irregularidades graves en la administración, debía proceder a la secularización de los conventos.

Los frailes menores reaccionaron con cartas a la metrópoli y enviando procuradores ante la corte para que se revocara la

³⁸ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 83-84.

decisión. La forma en que el arzobispo buscaba llevar a cabo este proceso era clasificando en tres tipos los conventos de las órdenes según el tamaño del pueblo en que estuvieran ubicados. Moya quería que se secularizaran los conventos de los pueblos pequeños, mientras que los conventos de las poblaciones medianas quedarían momentáneamente en manos de los regulares, siendo sustituidos poco a poco. En los monasterios de las grandes ciudades los frailes se recluirían una vez terminado el proceso. Aun cuando los franciscanos reconocían que lo que intentaba la corona era el proceso normal en la forma en que se desenvolvía la Iglesia, consideraban que la obra evangelizadora no estaba completamente terminada, por lo que sus servicios eran aun necesarios. Sin embargo, si el rey creía que esa era la solución para el mejor aprovechamiento religioso de sus vasallos, los frailes menores pedían que la corona les ayudara a regresar a España pues no podían aceptar la solución que proponía Moya de Contreras.³⁹

El Tercer Concilio Provincial Mexicano reforzó la preminencia de los prelados eclesiásticos sobre las órdenes religiosas; dejaba a éstas últimas como simples coadjutoras.⁴⁰ Esta situación cambió con una nueva cédula que consiguieron los frailes procuradores ante la corte. Si bien, en esta cédula se ratificaba la posibilidad de visitar los conventos, frenaba el proceso de secularización, dejando a los religiosos la administración de los indígenas.⁴¹ A pesar de que los prelados podían haber visitado los conventos, no hay datos que permitan afirmar que hayan usado de esa facultad,

³⁹ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Código Mendieta*, vol. 1, pp. 260-275.

⁴⁰ Según Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry y Phillip Rouillard en su *Diccionario del cristianismo*, p. 168, el coadjutor es "el eclesiástico adjunto al titular de un beneficio para ayudarle en el desempeño de sus funciones, con derecho de sucesión o sin él. En sentido más restringido, clérigo destinado a ayudar al párroco en la cura de almas". Es en el segundo sentido en el que quedarían los religiosos, pues ayudarían a los seculares oficiando algunas misas y confesando a los fieles indígenas.

⁴¹ Antonio de Ciudad Real. *Op. cit.*, vol. 1, p. 91.

pero los franciscanos terminaron el siglo XVI con la pesada carga de que en cualquier momento podían ser visitados y juzgados por los arzobispos u obispos.

Como hemos visto en este capítulo, podemos dividir la labor de los franciscanos en tres grandes periodos: El primero sería el que va desde su llegada hasta 1536, que es una época de estudio del terreno sobre el que iban a laborar, de aprendizaje del carácter y lengua indígena y de conversión masiva de los neófitos al cristianismo. Además, se hicieron los primeros experimentos en los terrenos educativos, de los idiomas y de algunos métodos que innovaban la predicación, como los visuales y el uso de la música. El segundo periodo, de 1536 a 1556, es en el que las prácticas y los métodos se consolidaron y en donde vino la gran expansión de los conventos franciscanos, cubriendo las poblaciones de alguna importancia en donde no habían podido plantar sus conventos. Así mismo, fue en este período cuando el conocimiento de las sociedades indígenas comenzó a estructurarse, mediante el estudio sistemático de la tradición oral, las entrevistas y algunos documentos pictográficos conservados. También en el terreno educativo fue cuando su proyecto se consolidó con la creación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, cúspide del proyecto de integración de los indígenas a la religión cristiana, conservando las características morales que los hacían especiales. El tercer período es el que va de 1556 hasta fin del siglo XVI y es el período de las dificultades, puesto que la orden hubo de enfrentarse a la corona, los prelados eclesiásticos, y a sus propios hermanos. Cada uno llevaba implícita una crítica de los sectores contrarios a la orden acerca de cómo se había llevado la conversión a su término, pues los dos primeros querían quitarle gran parte del poder que habían logrado ante sus doctrinados, mientras que los mismos franciscanos buscaban una vida de mayor reclusión y menor contacto con el mundo externo, como un medio de preservar la pureza de la regla de San Francisco que consideraba que estaba en gran peligro de perderse, sin entender que una de las principales reglas era la de predicar el Evangelio.

Así, la orden de San Francisco enfrentó la llegada del nuevo siglo a la defensiva, sobre todo por los continuos ataques que había sufrido de los prelados para quitarle las doctrinas, por el retiro del apoyo que le había dado la corona española y por las disensiones internas que se veían agravadas por los enfrentamientos entre frailes ordenados en la metrópoli y en la colonia.

4. LA FORMACION DE GRUPOS EN LA PROVINCIA FRANCISCANA DEL SANTO EVANGELIO DE MEXICO.

Sin duda alguna, el principal problema interno que enfrentaron los franciscanos fue el de la ternativa, sistema por el cual se formaron tres parcialidades antagónicas entre los que se deberían de rotar los cargos de mayor importancia de la Provincia del Santo Evangelio de México, que fue impuesta por una orden papal y del general de la orden a partir de la tercera década del siglo XVII, en un intento de acabar con las enconadas disputas por esos cargos y que llevó a una mayor diferenciación de las partes y a que las disputas se hicieran más frecuentes y en ocasiones se tornaran más virulentas.

Es por lo anterior que nos parece de mucho interés el conocer cualitativa y cuantitativamente a los frailes que integraban la provincia, para conocer la conformación de cada una de las parcialidades y su importancia: los peninsulares, los hijos de provincia¹ y los criollos para ver la evolución numérica de cada uno de ellos y así, entender mejor la forma en que las pugnas internas afectaron las actividades misioneras de los franciscanos.

Sin embargo, no podemos dejar de observar que el fenómeno que hemos señalado anteriormente no fue exclusivo de la orden franciscana, sino que en las otras dos órdenes mendicantes también fueron muy importantes los problemas entre criollos y peninsulares en su intento por monopolizar los principales puestos de sus provincias y en el caso de los agustinos, mediante la corrupción y la compra de los generales de la orden, los criollos mantuvieron su dominación sobre los grupos disidentes de peninsulares, que constantemente exigieron una reforma a la Provincia del Santísimo

¹ Los hijos de provincia son llamados así por las fuentes y eran los frailes que habiendo nacido en España, tomaban el hábito franciscano en la provincia del Santo Evangelio, después de haber emigrado a la Nueva España, casi todos ellos de muy corta edad con sus padres.

Nombre de Jesús, que ocupaba la región central del virreinato.²

Cabe hacer mención del notable incremento del número de religiosos adscritos a la Provincia franciscana del Santo Evangelio, puesto que de los primeros 17 frailes que se repartieron en los primeros cuatro conventos fundados en 1524, los de la ciudad de México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo, aumentaron hasta 380 frailes repartidos en 80 conventos en toda la Nueva España para el año de 1559.³ Un dato intermedio, de 1536, que sólo incumbe a la provincia, señalaba a 70 sacerdotes franciscanos residentes. Este número creció a más de 210 en 1570 y quince años más tarde serían 376 repartidos en 66 casas,⁴ lo que implicaba un aumento anual del 11% entre 1570 y 1585.

Este gran crecimiento fue debido principalmente a la intensa corriente de misioneros que llegaron a la Nueva España en número aproximado de 600 tan sólo para el siglo XVI, pero también los adscritos a la provincia aumentaron por la puesta en funcionamiento de dos grandes centros de novicios para dar cabida a quienes quisieran entrar a la orden. El primero de estos centros de recepción entró en funcionamiento muy tempranamente, en la Ciudad de México, en el año de 1527, mientras que el segundo fue fundado en Puebla el año de 1569.⁵ De tal manera, se empezaron a formar las diferencias entre las tres parcialidades, puesto que las vocaciones que se hacían en los conventos novohispanos alteraron de manera importante la composición de los miembros de la provincia, que hasta esos momentos había sido predominantemente europea. Lo anterior provocó que para la segunda década del siglo XVII se

² Antonio Rubial García. **Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII**, CNCA, México, 1990 (Regiones), pp. 110-112.

³ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 87.

⁴ José María Kobayashi. *Op. cit.*, pp. 137-138.

⁵ Francisco Morales. **Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico**, Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., 1983, pp. 4-5.

hablara de las tres partes, diferenciándolas, como componentes de ella: los gachupines, quiénes habían nacido y tomado el hábito en Europa y que para ese momento ya eran el grupo minoritario; los criollos y los hijos de provincia, con fuerzas equilibradas y que habían nacido unos en la colonia y los otros en Europa. Los integrantes de las últimas dos parcialidades tenían como lugar de inicio de su carrera dentro de la orden a algunas de las provincias novohispanas.⁶

El número de franciscanos para mediados del siglo XVII llegaba a 650 frailes para la provincia del Santo Evangelio de México en 60 conventos, 13 vicarías y 12 asistencias y

En 28 de noviembre de 1703 se componía la Provincia como consta de una representación impresa dirigida al M. R. P. Fray José de la Llana, Comisario General de esta Nueva España al Comisario de Indias del número de religiosos siguiente:

Europeos	60
Hijos de Provincia	71
Americanos	599

TOTAL	730 ⁷

Como se puede observar por estos últimos datos, los criollos eran una mayoría aplastante, conseguida durante todo el siglo XVII, puesto que en un promedio anual entraron a la orden 24 novicios, la

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ Los datos de mediados del siglo XVII fueron tomados de Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 57. Para el número de frailes que había en 1703 se ocupó el cuadro presentado por Fernando Ocaranza. *Capítulos de Historia franciscana*, vol. 1, s/e, México, 1933-34, p. 480. Estos son los únicos datos que se pudieron conseguir que se ocuparan del número de franciscanos que habitaron la Provincia del Santo Evangelio durante el siglo XVII y principios del XVIII y que pueden llevar a saber los cambios en la composición y el aumento de la totalidad de religiosos que desarrollaron sus actividades en esa provincia.

gran mayoría de ellos criollos, lo que representaba la consolidación de la sociedad criolla, que era diferente a la de la metrópoli y que buscaba las mejores opciones para sus hijos. Una de ellas era la entrada al sacerdocio o a las órdenes religiosas.

Ahora bien, la forma en que se realizaban las informaciones para confirmar los datos de los novicios y darles entrada se marcaron en las constituciones de Barcelona. Los requisitos para entrar a la orden franciscana eran ser católicos, no tener sospecha de ser herejes o descendientes de alguno de ellos, no ser casados, tener buena salud, aceptar los votos religiosos libremente, ser hijos legítimos de un matrimonio legítimo, no tener deudas, ser hombres libres, tener cuando menos 16 años de edad, no haber estado inmiscuido en ningún escándalo, ser letrado o cuando menos capaz de realizar un trabajo honesto para beneficio de la orden. Otra cuestión de importancia, introducida solamente para las provincias españolas, fue la de la pureza de sangre, que sería agregada para el año de 1525. Se trataba, de esta manera, evitar que se introdujeran en la orden los nuevos conversos, judíos o moros, y como veremos posteriormente fue trasladada a la Nueva España para evitar la entrada de indígenas y mestizos.⁸

Para el siglo XVII hubo otro cambio que fue muy importante dentro de las órdenes religiosas, que fue el cambio fundamental del peso de ellas hacia las ciudades de mayor importancia, como lo podemos observar en los datos que ofrece Vetancourt para finales del siglo XVII, en que asienta que solamente en seis casas, dos de ellas de la recolección, había 384 frailes; es decir, que en los conventos de la Ciudad de México, Puebla, San Gabriel Cholula, Toluca y los de la recolección de San Cosme y Totomihuacan contaban con más de la mitad del total de franciscanos de la Provincia, siendo esto por que cada uno de ellos contaba con casas de estudio y el de México, el cual tenía más de una cuarta parte de los franciscanos adscritos a la provincia, era además la enfermería para ella y para las

⁸ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 9-10.

custodias de Tampico y Nuevo México, por lo que su número era próximo a los 200 frailes.⁹

Ahora pasaremos a estudiar a cada una de estas parcialidades por separado, tratando de observar la forma en que se desarrollaron numéricamente y las actividades de estos frailes, según lo que nos ofrece el Menologio Franciscano de Vetancourt, la crónica de Mendieta y las informaciones de las personas que aspiraban al noviciado franciscano. Para ello, se ha dividido a cada una de las tres parcialidades en tres grupos con el objeto de hacer más fácil el manejo de la información: en un primer grupo se encontrarían los que comienzan su labor misionera en la Nueva España entre los años de 1524 y 1580. En el segundo estarían incluidos quienes entraron a trabajar en las misiones novohispanas entre 1580 y 1635, mientras que los del tercer grupo serían los que empezaron su labor en 1635, incluyendo los que llegaron de España a la provincia del Santo Evangelio o los que tomaron el hábito en ella en lo que resta del siglo XVII. Esta división es cronológica y no se basa en ningún criterio específico, sino en las posibilidades que nos dan las fuentes.

4.1. Los frailes peninsulares.

Esta parcialidad de los franciscanos peninsulares (o gachupines como se les nombra en las fuentes) fueron los que tuvieron el mayor número de frailes durante todo el siglo XVI, pero también comenzaron un declive muy rápido a finales del mismo siglo, por lo que pasaron de ser la parte más numerosa a la minoritaria. Algunos problemas que hemos visto en el capítulo anterior afectaron el traslado de expediciones misioneras de España a la colonia, sobre todo el retiro del respaldo de la Corona a los franciscanos y las dificultades económicas de la metrópoli. Cabe recordar que era el tesoro real el que tenía que solventar todos los gastos de

⁹ Fray Agustín de Vetancourt. **Teatro mexicano. Cuarta parte, tratado segundo**, Porrúa, México, 1982, pp. 31-90.

transportación de los frailes que pasaban a las posesiones españolas en América. Otra de las dificultades que tuvo que sortear la provincia fue el retorno a la metrópoli de muchos de los frailes, debido a las dificultades y problemas que la orden encontró para su desarrollo, con lo que el número de frailes españoles estuvo en descenso constante a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y siguió así durante el siguiente siglo.

En primer lugar hay que poner bien claro la notable disminución en el número de frailes españoles que se encontraban misionando en la colonia, puesto que en el primero de los grupos de la muestra se contabilizan 97 frailes que laboraron en el siglo XVI, mientras que en los dos siguientes totalizan 9 y 10 frailes franciscanos españoles.

De las provincias franciscanas españolas que más frailes aportaron a la empresa misionera de la Nueva España durante el primer período fueron las que en un principio habían sido reformadas por el cardenal Cisneros. Esto es visible en la gran proporción de franciscanos provenientes de la Provincia de San Gabriel, que aportó 23 religiosos (entre ellos 11 de los primeros 12 "apóstoles"), provincia que era el principal foco de la observancia estricta de la regla franciscana. La Provincia de Concepción, que fue la segunda en ser reformada durante los primeros años del siglo XVI, aportó 13 religiosos más y la de Andalucía fue la tercera con once religiosos que pasaron a Nueva España. Lo anterior no debe de causar extrañeza, puesto que como el último reducto moro en España, quiénes estaban adscritos a ella eran los que tenían mayor experiencia como misioneros entre los pueblos "infieles". Las dos siguientes fueron las de Santiago y Castilla con ocho y seis frailes emigrados respectivamente, por lo que entre las cinco provincias citadas se concentran más del 62% de los frailes de la muestra. También hay que hacer mención de la existencia de franciscanos de otras partes de Europa, que representaron algo más del 12% del total de frailes, siendo los más importantes los cuatro franceses que dejaron la provincia de Aquitania y los tres de la de Flandes. En total fueron 22 las

provincias europeas las representadas en la evangelización de la Nueva España.¹⁰ A pesar de la variedad de provincias representadas en los primeros contactos con los indígenas novohispanos, la política seguida por la orden en la evangelización fue coherente, porque como afirma Ricard

...sabemos que estos religiosos pertenecían a los medios reformados, llamados a veces recoletos... medios en los [que] se habían esforzado por restaurar no sólo la disciplina y el espíritu de pobreza, sino también el auténtico celo apostólico desinteresado... los franciscanos tenían cierta predilección por la utopía y el iluminismo y que muchos de ellos estaban imbuidos del espíritu de Joaquín de Fiore, en particular fray Martín de Valencia.¹¹

Esto quiere decir que el movimiento reformista franciscano no se circunscribió sólo a España, sino que llegó a todos los conventos europeos, lo que provocó que hubiera una gran coordinación entre los franciscanos misioneros en Nueva España, y entre éstos y sus hermanos de Orden en Europa.

Otros datos de interés que nos ofrece el Menologio y que nos sirve de prueba de la capacidad de la primera generación franciscana puesta al servicio de la evangelización, son los que se refieren al aprendizaje de las lenguas indígenas para evangelizar a los neófitos en sus propio idioma. En esta situación estuvieron 65 predicadores y de ellos se especifican 45 que aprendieron alguna de las lenguas indígenas, una gran mayoría el náhuatl, pero también el tarasco, otomí, popololca, huasteco, totonaco y matlatzinca, y no dudamos que el número podría ser mayor, pues es casi un hecho que los predicadores tenían que conocer dichos idiomas. Otra cuestión de interés es el funcionamiento del náhuatl como auxiliar

¹⁰ Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en **Teatro mexicano**.

¹¹ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 26.

y la existencia de nueve frailes bilingües y de uno, Fray Andrés de Olmos, trilingüe, con el conocimiento que obtuvo del náhuatl, totonaca y huasteco. La importancia de este primer grupo y su diversificación en los trabajos ligados a las tareas de la evangelización puede notarse en otros datos que mencionan las fuentes consultadas. Así, tenemos que del total de franciscanos españoles enumerados por fray Agustín de Vetancourt existen diez escritores de crónicas, sermones, diccionarios, vocabularios y gramáticas de las diferentes lenguas indígenas y doctrinas bilingües o en alguno de los idiomas hablados por los naturales. Este tipo de labores era una forma de ayuda a la evangelización, pues los textos escritos por los frailes pioneros constituían las bases fundamentales que todos los nuevos religiosos tenían que aprender antes de que pudieran comenzar a predicar a los indígenas.

Por otra parte, la fuerza expansiva de los hermanos menores durante esta primera generación de misioneros puede notarse en los lugares a donde llegaron a predicar el evangelio, pues además de la región central de la colonia, fueron a difundir la religión católica en regiones tales como Michoacán, Yucatán, Tampico y las Filipinas. En ciertos casos su afán de llegar a nuevas regiones les costó la vida a algunos de ellos, como es el caso de seis franciscanos que fueron muertos en regiones dominadas por los chichimecas de Sinaloa, Zacatecas y Nuevo México.

En cuanto a la extensión del ideal de pobreza de la Orden de San Francisco en la Europa pre-reformista puede ser mejor comprendida por los tipos de familia y la educación que tenían los frailes que entraban a la orden. A este respecto es interesante apuntar el paso de Europa a la Nueva España de ocho letrados, es decir personas que antes de entrar al noviciado habían estudiado en alguna universidad, y en algunos casos fueron catedráticos de grandes universidades, como la de París y Salamanca. Otro indicador de la difusión del ideal franciscano es el número de frailes que provenían de familias emparentadas con la nobleza o miembros de ella, entre los que llegaron cuando menos seis franciscanos de ese grupo social, destacándose fray Jacobo Daciano, que era hijo del

rey de Dinamarca y que llegó a la colonia huyendo del cisma protestante que había llegado a su país. Este religioso se distinguió en la predicación y evangelización de la zona tarasca, en donde aprendió la lengua de los indios de Michoacán.¹²

Para el cambio del siglo, como ya se dijo, la mención de peninsulares se hace escasa, principalmente por el cambio de carácter que tuvo el trabajo de los franciscanos en la Provincia del Santo Evangelio, con lo que podemos observar, como lo hace Francisco Morales que:

Los gachupines, desde principios del siglo XVII formaron un grupo minoritario numéricamente. Aparentemente, la corona, tan pronto como se dio cuenta que las doctrinas habían perdido su carácter misionero en el México central, y se habían convertido más o menos en centros estables de catequización parroquial, sintió menos obligación de enviar misioneros a la Provincia del Santo Evangelio.¹³

Algunos documentos hacen pensar que la falta de expediciones misioneras que pasaran de España a su colonia septentrional comenzó a partir del último cuarto del siglo XVI, como se puede comprobar por la observación que hace Mendieta en su **Historia eclesiástica indiana**, en la que se queja la falta de envío de nuevas expediciones misioneras que trajeran frailes peninsulares a la Nueva España.¹⁴ En realidad, la situación fue que conforme

¹² Jorg Nybo Rassmussen. *Op. cit.* La conclusión de este autor es que fray Jacobo perteneció a la familia real de Dinamarca y que su padre fue el último rey católico que gobernó ese país. Incluso, expone que fray Jacobo Daciano fue el último provincial de la provincia franciscana de su país.

¹³ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 55.

¹⁴ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 284.

avanzaba el tiempo, la corona fue espaciando cada vez más las expediciones de frailes para las provincias religiosas novohispanas, en especial las destinadas a las regiones ya evangelizadas. La Provincia del Santo Evangelio envió diversas cartas al rey Felipe II en que insistentemente pedían el envío de religiosos, quejándose de la falta de personal para cubrir los puestos vacantes que habían sido dejados por las muertes de los frailes que llegaron tempranamente a las misiones o por los que habían regresado a España.¹⁵ Quizá por esa insistencia fueron llegando frailes peninsulares en pequeñas cantidades, hasta alcanzar el número de 55 franciscanos que llegaron a la provincia del Santo Evangelio en los últimos 25 años del siglo XVI,¹⁶ lo cual nos hace ver el error en que cayó Mendieta al escribir su obra, posiblemente en un afán de presentar la situación de la provincia más precaria de lo que en realidad era.

Entre los datos que brinda el Menologio podemos observar que de los nueve franciscanos que entran en el segundo grupo (1580-1635), seis de ellos vinieron de tres provincias españolas que aportaron dos religiosos cada una: Santiago, Castilla y Valencia, además de la total ausencia de nuevos frailes de otras provincias europeas fuera de España. Pero quizá más interesante es que siete de ellos trabajaron fuera de la Provincia del Santo Evangelio, la mayoría de ellos en Filipinas -4 frailes franciscanos que actuaron en la provincia asiática-, más dos en Nuevo México y uno en la custodia de Tampico.

De los casos que se enmarcan en el segundo grupo, hay un decremento proporcional del número de predicadores y de quiénes se puntualiza el conocimiento de alguna de las lenguas indígenas de los territorios que ellos misionaban, puesto que solamente cinco frailes son expuestos como predicadores y uno solo conoció alguna

¹⁵ Joaquín García Icazbalceta. *Códice Mendieta*, vol. 1, pp. 18-21, 58 y 66.

¹⁶ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 63.

de las lenguas, en este caso el otomí. Aparte de lo anterior no encontramos rastros en las informaciones de Vetancourt de frailes emparentados con linajes nobles, ni que algunos de ellos haya estudiado en alguna universidad, ni de escritores. También se encuentra un fraile que fue muerto durante su trabajo misionero en las Islas Filipinas, lo que demuestra que los trabajos de los franciscanos iban en vías de convertirse en la simple administración de sacramentos en las regiones centrales de la Nueva España, pues sus actividades se reducían a conservar a los indígenas en la fe católica, sin preocuparse de su educación o de su historia, como lo habían hecho los fundadores de la Provincia del Santo Evangelio.¹⁷

En cuanto al último grupo (1635-1700), el que más nos interesa, tenemos algunos datos que demuestran que la población de franciscanos españoles en los conventos situados en los límites del arzobispado de México y del obispado de Puebla fue muy reducida a lo largo de todo el siglo, puesto que solamente hay datos de ocho misiones destinadas a la provincia durante el siglo XVII, incluyendo una en 1699, con un total de 175 frailes que pasaron a misionar, habiendo décadas en que no hubo una sola partida y con lapsos entre una y otra partida de 22 y 38 años.¹⁸

Una segunda fuente indicativa de la escasez de frailes peninsulares es la que proporciona un informe en que se especifican los años en que los peninsulares no podían cumplir con el mínimo de ochenta monjes adscritos a la provincia para poder ser tomados en cuenta para los puestos que les correspondían por la ternativa.

¹⁷ Fray Agustín Vetancourt. "Menologio franciscano" en *Op. cit.*

¹⁸ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 73. Aunque el autor apunta que según Figueroa, en su "Becerro" hubo aproximadamente 250 frailes españoles que se integraron a la provincia durante el siglo XVII, número probable puesto que en los datos anteriores no se toman en cuenta los traslados individuales o los que formaban el séquito de los Comisarios Generales y que se quedaron en la Provincia del Santo Evangelio.

Así, se presentaron quince ocasiones diferentes en que se solicitaba el envío de franciscanos españoles para cumplir con el número requerido, cada una de ellas precisamente en un lapso de 3 años y que es notable sobre todo hacia mediados del siglo XVII, cuando en siete ocasiones hubo peticiones de tal tipo, datos que coinciden exactamente con los 38 años en que no hubo ninguna expedición que pasara a la Provincia del Santo Evangelio de México.

Ahora bien, de los diez casos que contabilizamos en el Menologio, solamente Cádiz aportó más de uno, lo que quiere decir que fue la Provincia de Andalucía la que se encargó de llenar las necesidades de su contraparte mexicana, mientras existe otro fraile que era irlandés, aunque había tomado el hábito en la Provincia de Andalucía. Esto lo hacemos notar para que se vea el poco cumplimiento que había para los reglamentos que prohibían el paso a América de personas que fueran extranjeras. El destino que tenían estos frailes era el de las custodias que dependían directamente de la Provincia del Santo Evangelio. Siete de ellos fueron muertos por los indígenas de Nuevo México, de los cuales cinco murieron durante los disturbios que asolaron los conventos y las poblaciones de esa custodia septentrional, durante la rebelión de 1679, en la que los franciscanos perdieron 22 compañeros de la orden. El destino que tuvieron la mayoría de los frailes de esta parcialidad, se debió a las ordenanzas reales, que prohibían el paso de religiosos de cualquier orden a las provincias que no tuvieran territorios por misionar. Sin embargo, fue una práctica común que los franciscanos permitieran que los frailes enviados a las custodias misioneras regresaran a la provincia después de permanecer en Nuevo México o Tampico un lapso que en general no iba más allá de 10 años.

De estos diez religiosos, siete nos son presentados como predicadores, aunque todos ellos trabajaron fuera de la región central de la Nueva España, seis en la custodia de Nuevo México y uno más en la provincia de San Gregorio en las Islas Filipinas, todos ellos mártires franciscanos; de los otros tres, todos trabajaron en la del Santo Evangelio y tuvieron como méritos sus actividades contemplativas, esto es formas de buscar el ideal de

San Francisco de la pobreza, la oración y las mortificaciones corporales, aunque sin el afán de la predicación; dos de ellos tuvieron estudios universitarios, mientras que el tercero fue un religioso lego.¹⁹

Así, si conjuntamos a los frailes del segundo y tercer grupo de los peninsulares que trabajaron en la provincia, nos damos cuenta que de los diecinueve de los que tenemos noticia, cinco religiosos trabajaron en la del Santo Evangelio y sólo uno aprendió alguna de las lenguas indígenas mientras que los otros cuatro se dedicaron a la vida contemplativa, todos ellos viviendo en los conventos de las ciudades españolas, esto es en México y Puebla, sin ningún contacto con la realidad de los indígenas novohispanos.

Sin embargo, su poder no declinó del todo ya que consiguieron mantener en vigor la ternativa, gracias a que de los Comisarios Generales de la Nueva España que estuvieron en el cargo durante el siglo XVII una mayoría fueron españoles, puesto que del número total de 23 frailes que ocuparon el puesto, diecinueve de ellos fueron españoles y de éstos, la mayoría llegaron tan sólo para cumplir el término de su oficio que generalmente era de cinco años. El Comisario General de Nueva España tenía bajo su control a los provinciales de todas las jurisdicciones franciscanas septentrionales de América. Cabe suponer que la mayoría de ellos favorecieron a su parcialidad, la de los frailes españoles, en los conflictos que los enfrentaron a los criollos e Hijos de provincia. El peso que tenían los comisarios en la Provincia del Santo Evangelio hizo que los frailes peninsulares siguieran manteniendo un gran poder a lo largo de todo el siglo XVII.

¹⁹ Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en *Op. cit.*

4.2. Los hijos de provincia.

Esta segunda parcialidad fue la que jugó el papel de balanza entre los intereses de los peninsulares y de los criollos, aliándose con unos u otros según la conveniencia de sus intereses. En un principio fueron los que se opusieron con mayor firmeza a que los criollos llegaran a los puestos directivos de la Orden; posteriormente, al ver el empuje de los españoles, que buscaban implantar la ternativa para mantener así algo de su poder, se aliaron a los frailes criollos para objetar que era poco práctico tomar tal medida. Los frailes hijos de provincia, que al principio del siglo XVII eran la parcialidad que predominaban en número y que tenían bajo su control la mayoría de los cargos al interior de la provincia, vieron como ambos factores comenzaron a pasar a manos de los criollos a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Su posición y preponderancia en la Orden comenzó a declinar paulatinamente. Por ello los dirigentes de la parcialidad cambiaron de nuevo de alianzas, en una búsqueda de minar la influencia criolla que amenazaba con extinguir a las otras dos parcialidades.²⁰

Sus acciones en cuanto a parte integrante de la provincia pueden ser difíciles de rastrear porque podían tener similitud de intereses con los españoles o con los criollos, dependiendo totalmente de la situación. Esto era consecuencia de que si bien habían nacido en España, su temprano traslado a América, la creación o incorporación a un grupo social por sus padres o por ellos mismos y la afinidad de intereses de los religiosos hijos de provincia con los de los criollos podían acercarlos al interior de la orden más a los segundos que a los primeros.

Es importante hacer notar que con la apertura del noviciado en el convento de San Francisco de la Ciudad de México en 1527, la formación de la parcialidad de los que más tarde se conocerían como

²⁰ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 55.

hijos de provincia comenzó, intensificándose con la puesta en funcionamiento del noviciado en el convento de Puebla en 1569, segunda ciudad en importancia de toda la Nueva España y población de españoles desde su fundación por Motolinía en 1530. Es por esto que la diferencia numérica entre las tres partes de frailes según los años pasados desde la fundación de la provincia no es rara, por que la orden va amoldando sus estructuras internas en vista de captar a miembros de la sociedad colonial, en un intento de que el número de religiosos al menos continúe siendo el mismo.

Entre los hijos de provincia que laboraron en el siglo XVI encontramos en el **Menologio** veinticuatro menciones relativas a españoles que tomaron el hábito en la Nueva España, aunque dos de ellos lo hicieron en Michoacán cuando ésta era una custodia dependiente de la Provincia del Santo Evangelio. Aparte de esto, los datos son escasos en cuanto a su origen en España, puesto que en siete casos las informaciones de esos religiosos que presenta Vetancourt no lo indica y en otros dos no hemos podido hallar información acerca de los pueblos de los que provenían.²¹ De los casos en que sí se cuenta con información sobre la procedencia de estos religiosos antes de entrar a la orden, podemos obtener una señal indicativa de las regiones de la metrópoli que dieron a la Nueva España un mayor aporte numérico de migrantes. De esta manera, se destacan cinco regiones españolas que aportaron más de una persona que en la colonia entraría a la orden franciscana. Seis de ellos provenían de Andalucía (sobre todo de poblados cercanos a Sevilla), mientras que tres más llegaron provenientes de Galicia. Otras provincias que tuvieron una aportación importante son las de Castilla, la región vasca y Extremadura, de donde llegaron para

²¹ Los religiosos a los que se hace mención son: Francisco de Leon (p. 38), Alonso de Molina (p. 39), Alonso de Jesus (p. 48), Miguel de Bustos (p. 59), Andrés de Ayala (p. 70), Jacinto de San Francisco (p. p. 104) y Gerónimo de Mendoza (p. 114) no hay informes sobre los orígenes geográficos. En los casos de los frailes Francisco Sánchez (p. 42) y Pedro Vázquez de Vega (p. 89) no se tiene precisión acerca de sus pueblos de origen. Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en *Op. cit.*

tomar el hábito seis personas más, dos de cada una de ellas. Otro caso interesante está dado por la presencia de un portugués en la lista proporcionada por Vetancourt, aunque en la fuente no se dan los datos que permitan saber si su llegada a la colonia se produjo antes o después de la anexión de Portugal a la corona española.

En cuanto a sus orígenes sociales contamos con algunos datos que muestran que una parte de estos frailes participaron en la conquista y que otros habían laborado anteriormente en la administración real o en la de la Ciudad de México, con lo que podemos observar que hubo grandes diferencias entre quiénes optaron por entrar a la orden en ese período. Inclusive tenemos dos novicios con linaje noble y otro con padres labradores,²² lo cual sugiere que durante el siglo XVI las puertas de la Orden estuvieron abiertas para todos los grupos sociales. Uno de ellos, fray Sebastián de Aparicio se convirtió en el modelo de la espiritualidad de los franciscanos de la parcialidad de los hijos de provincia al ser beatificado en el transcurso del siglo XVII. Este fraile había adoptado una actitud contemplativa en su paso por la orden, que tenía como fundamentos la oración, la caridad, la pobreza y el amor al prójimo. Esta imagen se impuso como contraparte del ideal que se habían adjudicado los frailes españoles, el de la predicación, encarnado por fray Martín de Valencia. Este religioso había sido el fundador de la orden en la Nueva España y el primer dirigente cuando, con sus compañeros, estableció la custodia del Santo Evangelio, había sido promovido por la provincia a la canonización. En esta pugna entre ambos ideales, que tenía como fondo la que se desarrollaba entre ambas parcialidades, venció la de los hijos de provincia al tener una respuesta más rápida de la corte de Roma, al ser beatificado Aparicio, mientras que el proceso de fray Martín de Valencia quedó en el olvido, al no poderse reunir las pruebas pedidas por Roma para su canonización.

En cuanto a las actividades, es notable también la gran difusión

²² Ibid., pp. 17-24, 29-30 y 96.

del espíritu misionero de los franciscanos hijos de provincia, al menos en esta primera etapa, puesto que de los que son mencionados como predicadores, fueron enviados a la región dominada por los Chichimecas y otros fueron algunos de los fundadores de la provincia de las Filipinas, además del descubridor espiritual de Nuevo México. Pero también notamos un mayor espíritu contemplativo entre estos frailes: de los veinticuatro frailes de esta parcialidad, once se distinguieron por la forma de vida contemplativa que llevaron, mientras que sólo siete son nombrados como predicadores. Dos más tuvieron otros oficios (un astrónomo y un cirujano) y los cinco restantes se dividen en cuatro que ejercieron cargos provinciales y un religioso lego. Por último, cinco de ellos fueron muertos por los indígenas a los que buscaban convertir al cristianismo. Es probable que la mayor difusión del espíritu contemplativo entre este sector haya sido el resultado de una falta de adaptación a las condiciones a las que se tenían que enfrentar como miembros de la orden. La falta de apego por su tierra adoptiva, el desdén con que miraban a los indígenas o el rechazo de los frailes españoles hacia quienes tomaron el hábito en la colonia, fueron quizá los motivos primordiales para llevar una vida ascética.

Con respecto al segundo grupo, que avtuó entre 1580 y 1635, el más numeroso de los tres en que hemos dividido los datos de los hijos de provincia, con un total de veintiocho franciscanos mencionados por Vetancourt, notamos aproximadamente la misma proporción con respecto a los lugares de origen más comunes de la migración de los futuros religiosos. De ellos nueve llegaron de la región de Andalucía, mientras que seis más venían de las provincias Vascongadas. Esto es, que más de la mitad de las profesiones del período son de las dos partes que mayor importancia tuvieron en la emigración a la Nueva España, cuando menos para la Orden Franciscana.

En cuanto a las ocupaciones de estos frailes se nota una agudización del espíritu contemplativo que ya se ilustró anteriormente. Más de la mitad de la pequeña muestra (16 frailes)

tuvieron como principal actividad ésta por la que se buscaba el retorno al espíritu primitivo del franciscanismo, mientras que los predicadores, cinco en total, comprendían las lenguas otomí y náhuatl, un tercero hablaba ambas, y los dos últimos misionaban fuera del ámbito central de la Nueva España, en Nuevo México y las Filipinas. De los siete frailes restantes, seis de ellos tuvieron cargos en la provincia, lo que muestra la influencia de los hijos de provincia dentro de ella durante el cambio de siglo. El último de ellos fue un lego que fue martirizado en Nuevo México. Por otro lado solo está presente una persona con sangre noble. No tenemos datos que nos hablen de las actividades de estos frailes antes de entrar al noviciado franciscano, lo que nos podría dar una visión más amplia de las características de los peninsulares que pasaban a la Nueva España para establecerse en forma permanente.

Por último, para los frailes que tomaron el hábito de la Orden de San Francisco a partir del segundo tercio del siglo XVII tenemos tres fuentes de información: por un lado, Francisco Morales muestra que en todo el siglo fueron un total de 708 los frailes hijos de provincia que tomaron el hábito en la Provincia del Santo Evangelio. Estas cifras incluyen datos de los tres conventos que contaron con noviciado para que el período, San Francisco de México, San Francisco de Puebla y San Cosme, y representan el 31% del total de admisiones de novicios en la provincia. La etapa de mayor apogeo en el ingreso de nuevos frailes de esta parcialidad fue durante los primeros cuarenta años del siglo XVII. En todos estos decenios, los noviciados de criollos y de hijos de provincia tuvieron una proporción similar, aunque a partir de la segunda década del siglo XVII, ya los segundos estaban en desventaja ante los criollos, pero en menor proporción que en los últimos 60 años de la centuria.²³

En los datos que proporciona Fray Agustín de Vetancourt encontramos un total de veinticinco franciscanos de los 708 que

²³ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 73.

laboraron y tomaron el hábito en la principal provincia de la Nueva España. Como en las dos ocasiones anteriores destacaban quiénes llegaron a ella de Andalucía y de la región vasca en España; sin embargo, en el Fondo Franciscano se han contabilizado 102 casos de pretendientes hijos de provincia, un poco menos del 20% del total de los que fueron revisados y que están incluidas en las informaciones que van de 1649 hasta 1699 para los conventos de San Cosme y San Francisco de México, siendo con mucho los más importantes los que llegaron del sur de España, especialmente de Sevilla, Cádiz y de la totalidad de la región andaluza, con 37 novicios, mientras que los de Castilla son 22 y los vascos son 13 y de la Villa de Ayamonte hay dos más. Hacemos mención de este caso en particular por la existencia de dos frailes más nativos de esa villa que son mencionados por Vetancourt, lo que puede dar una pauta del tipo de migración que se producía entre la metrópoli y la colonia. En este caso, el de una villa de poca importancia en el número de sus pobladores, podría deberse al llamado que las primeras personas nativas de ahí dieran a sus familiares y vecinos, informándoles de las oportunidades que había en la Nueva España para los peninsulares e instándolos a trasladarse a la colonia, con la promesa de ayudarlos a encontrar una ocupación. Posteriormente entraban al noviciado franciscano por convicciones personales, como una imitación de los pasos seguidos por alguna de las personas de su grupo cercano o por el derrumbe de sus esperanzas de conseguir una posición acomodada rápidamente. Esto es una hipótesis que los datos del Fondo Franciscano no permite corroborar, por las lagunas que se presentan en algunas de las informaciones, que no mencionan parentescos o personas allegadas a los candidatos a novicios. Por lo anterior es imposible encontrar lazos que pudieran unir a los pretendientes que llegaron a la colonia provenientes de un mismo lugar.²⁴

²⁴ "Información de Antonio Rico" e "Información de Joseph de Vallejera". **Fondo Franciscano**, Biblioteca Eusebio Dávalos del Museo Nacional de Antropología e Historia (BEDMNAH), vol. 0, fs. 238-241 y 553-556.

Con respecto a los datos que proporciona el **Menologio** acerca del desenvolvimiento de los 25 frailes hijos de provincia de este último período, puede notarse la inclinación que esta parcialidad tenía hacia la vida contemplativa, pues doce de ellos destacan por su ascetismo y espíritu monástico. Además, se encuentran dos religiosos más que estuvieron a cargo de los puestos directivos más importantes de la Provincia del Santo Evangelio, mereciendo por su desempeño en ellos y su espíritu de llevar a otros lugares la prédica del evangelio ser incluidos en las biografías de los franciscanos destacados del siglo XVII. Un religioso más tuvo como cargo ser el procurador de la custodia de Nuevo México ante la corte virreinal, velando por las necesidades de la conversión de esa región septentrional de la colonia. Los diez franciscanos restantes dedicaron su vida activa al interior de la orden a la predicación evangélica de los indígenas, aunque sólo uno de ellos trabajó dentro del ámbito de la provincia. Este fraile fue Martín de Pietrarce, quien aprendió la lengua otomí y durante mucho tiempo se dedicó a administrar los sacramentos a los indígenas que hablaban ese idioma. Los predicadores restantes fueron destinados a la conversión de las poblaciones indígenas de Nuevo México, entre los cuales están siete que fueron muertos durante la rebelión de 1679 y otro más que pereció en la misma custodia a causa de un ataque de los indígenas. Esta desproporción entre los que tuvieron como base de sus predicaciones la región central del virreinato y los que lo hicieron en Nuevo México, es una señal del proceso de "burocratización" de la orden en el siglo XVII; al interior de la provincia los religiosos no hacían otra cosa más que administrar los sacramentos a los indígenas, tal como lo hacían los seculares, sin intentar hacer algo más por los fieles de sus doctrinas. Es por esto que las custodias controladas por la provincia de México se convirtieron en focos de atracción para los franciscanos que se inclinaban por la predicación y conversión de infieles sobre el aspecto del ascetismo y la pobreza de la regla.

Ahora, pasando a los datos proporcionados por el Fondo Franciscano, hemos apuntado cuatro testimonios que nos interesan de

las informaciones de los candidatos al noviciado y que son: si se interesaban por ser religiosos legos o del coro, la edad de los pretendientes, el que si los padres estaban vivos o muertos y la calidad de los testigos cuando las informaciones nos dan tales datos.

En primer lugar notamos que los que pronto pasarían a formar parte del grupo de los hijos de provincia preferían buscar el ser religiosos del coro, es decir, el tener la facultad de actuar como sacerdotes, predicadores y administradores de sacramentos. De los veintiocho casos, solo uno pidió el hábito para ser religioso lego, esto es, para desempeñar los trabajos físicos, como hortelano, enfermeros, u otros y para los cuales no había necesidad de hacer mayores estudios al interior de las órdenes mendicantes y que sólo tenían que demostrar su actitud para dichos servicios durante su año de noviciado.

Con respecto a lo segundo, es interesante señalar la juventud de los aspirantes, ya que agrupando a los candidatos para entrar a la orden por grupos de edad tendríamos el siguiente cuadro:

Cuadro 1.

Edad de los pretendientes a religiosos. Hijos de Provincia.

Edad	Número de Candidatos.
15 o menos.....	3
16-19.....	17
20-24.....	16
25-29.....	7
30-39.....	7
40-49.....	3
No especificada.....	42
Total.....	102

Fuente: Fondo Franciscano de la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado del Museo Nacional de Antropología e Historia, vols. 0-7.

Hay que hacer notar la presencia de los tres novicios que comenzaron su vida religiosa con una edad menor a la que era requerida por las Constituciones de Barcelona, que como ya apuntamos normaban las condiciones que deberían de poseer los candidatos a ingresar a la Orden, entre ellas una edad mínima de 16 años. Es posible que en uno de estos casos se pudiera explicar la exención de esta regla por ser huérfano el aspirante,²⁵ pero en los otros dos no hay razones concretas que sean notables en sus respectivas informaciones para infringirla. También hay que notar la presencia de otro candidato que testifica que tiene una edad de 40 años al presentarse a su información con la pretensión de llegar a ser religioso del coro y que ya no tenía una esperanza de vida muy grande, pero al que tampoco se le podía negar el hábito a causa de su edad. Lo que nos preguntamos es lo que podía buscar una persona de tal edad entrando a una orden religiosa; quizá la seguridad de una vida en un monasterio.²⁶

La edad promedio que los frailes hijos de provincia tenían al ingresar a la orden era de 23.17 años, lo que es una edad relativamente baja. Esto nos lleva a pensar que la mayoría de los novicios que ingresaron a la orden durante los últimos cincuenta años del siglo XVII pasaron a Nueva España siendo muy jóvenes o aun niños, bajo el cuidado de sus padres o de algún otro familiar. Es posible también, que por la edad en que pasaban a la colonia, que estuvieran destinados a insertarse en un medio social formado por parientes o conocidos que habían comenzado una nueva vida en las regiones centrales de Nueva España y que una vez llegados dieron la espalda, por algún motivo, a ese destino y decidieran tomar el hábito franciscano. Esto también está implicado en que una gran parte de los 102 novicios no tuvieron dificultad en reunir a los testigos necesarios para su información, aunque más adelante se

²⁵ "Información de Francisco Muñoz". Fondo Franciscano de la BEDMNAH, vol. 0, fs. 498-501.

²⁶ "Información de Phelipe Félix" en Fondo franciscano, BEDMNAH, vol. 0, fs. 578-581.

verá que hubo ciertos casos en que se puede suponer su escaso tiempo de permanencia en la colonia por razones de no tener el número de testigos requeridos por las informaciones.

Los testigos, cuando las informaciones ofrecen los oficios que desempeñaban, pueden llegar a mostrar la forma en que los aspirantes a entrar en la orden de los frailes menores se habían relacionado socialmente durante su estancia en la colonia. Es lógico suponer que por la importancia que tenían las informaciones para su ingreso al noviciado, los candidatos presentaran por testigos a conocidos que tuvieran un mayor rango social, con profesiones de prestigio. Esto es lo que nos lleva a pensar la gran liga que se nota entre los novicios y quienes declaran en su favor, que se presentan como comerciantes, eclesiásticos y militares de la colonia. En un recuento, los mercaderes ocupan el primer lugar con 28, mientras que los que estaban ligados al cultivo y trata del cacao fueron 18. Por otra parte, 21 testigos más estuvieron ligados a actividades del ejército y 15 a actividades religiosas, ya fueran sacerdotes seculares, frailes mendicantes o capellanes en los conventos de monjas. Interesante es la poca importancia en este aspecto de los miembros de los gremios, pues de los 109 testigos de los que conocemos sus actividades en Nueva España, sólo cuatro de ellos eran personas que pudieron tener una liga con los gremios. Esto lleva a pensar que los que intentaban entrar a la orden venían de España destinados a una actividad comercial o que pasaban a la colonia como miembros de los escasos agrupamientos de militares.

Ahora bien, en algunos casos de los que se han revisado encontramos ocho informaciones en que no se presentan tres testigos, sino sólo dos y en uno, el pretendiente solo tuvo un testigo; entre éstos, hemos escogido cuatro casos de informaciones en que hubo un número menor de testigos de los tres que normalmente lo hacen. Entre estas informaciones destaca la de Juan Francisco Talabán, ²⁷ de quién uno de los testigos declara que su tío

²⁷ "Información de Juan Francisco Talaban", **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 0, fs. 36-39.

materno era una "persona poderosa" en Sevilla, donde reside. El segundo testigo, que es un tratante de cacao, corrobora esta afirmación, por lo que el fraile comisionado para hacer la información, recabar y estudiar los testimonios declara que

...haviendo recibido dos testigos... y no haviendose hallado otro, dio por conclusa y acabada, por quanto las Constituciones Appostólicas de Sixto quinto y nuestras constituciones generales. ordenan que los estrangeros que viven distantes de sus patrias (como son estas de la nueva España de las de Castilla), que no solo con uno o dos testigos sino que faltando totalmente quien jure hecha la diligencia possible, no pareciere cosa contraria que pueda impedir o estorbar su recepción aunque no conste clara y distinctamente de las condiciones contenidas en los dichos decretos Appostólicos, puedan ser recibidas.²⁸

Curiosamente, el candidato tenía 27 años y los testigos lo habían tratado solamente 16 y 3 años, lo que pone a dudar acerca del conocimiento real de la familia de José Francisco Talaban. Un caso similar es el de Manuel Montes Vigil, quien sólo presenta dos testigos que conocen su padre desde hace 3 y 4 años, mientras que el candidato tiene 18 años de edad, con lo que podemos dudar de la dureza de las condiciones para entrar a la Orden Franciscana y se puede observar la intromisión del Comisario General Juan de la Torre, quien era un miembro de la parcialidad de los religiosos hijos de provincia y que de este modo quizá buscaba reforzar el grupo al que pertenecía.

En los otros dos casos encontramos un candidato que sólo con un testigo pudo obtener el ingreso al noviciado, aunque, el testigo

²⁸ Ibid., fs. 38r-39.

que se presentó lo conocía desde que nació.²⁹ El otro caso ilustra la forma en que el prestigio social de alguno de los declarantes podía abrirle las puertas a alguien deseoso de entrar a la Orden de San Francisco. En este caso se trata de Joseph de Vallejera³⁰ que presentó como testigo a un capitán y por el cual el Comisario encargado de la recepción de novicios declaró que "atendiendo a que nuestras constituciones generales ordenan que los que presentaren [testigos] siendo de esta calidad, algún testigo baste para información plenaria y jurídica....".³¹

Otro dato de interés es el de la coincidencia geográfica de los lugares de nacimiento de los padres y de los aspirantes al noviciado, puesto que en una mayoría de los testimonios los padres habían nacido y procreado al candidato en una misma región, con lo que casi podemos asegurar que tenían una posición que sólo por causas muy graves podían arriesgar, pues tal hecho implica una estabilidad y una renuncia a la movilidad geográfica, que después fue rota por sus hijos.

Ante estos testimonios es posible observar que la entrada de novicios que iban a engrosar la parcialidad de los hijos de provincia estaba influida por la declaración de personas con un gran prestigio social, por su vinculación familiar con poseedores de grandes fortunas o bienes materiales o por la necesidad que había entre los dirigentes de esta parcialidad en la provincia de reforzar su parte para poder sostener el sistema de la ternativa. En este sentido, los Comisarios Generales de la Nueva España y los Provinciales del Santo Evangelio de México que pertenecían a esta parcialidad apoyaron a quienes deseaban entrar a la orden a pesar de que no cumplieran con todos los requisitos exigidos por las Constituciones Provinciales, con posibles efectos contrarios a la

²⁹ "Información de Juan Martín". **Fondo Franciscano**, BEDMHAH, vol. 0, fs. 537-539.

³⁰ "Información de Joseph de Vallejera", **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 0, fs. 553-556.

³¹ *Ibid.*, f. 556r.

observancia de la regla.

Esto tendría que ver también con la gran disparidad que había entre los aspirantes al hábito de religiosos del coro y legos. La proporción que se daba de uno a otro era de cinco a uno, lo que quería decir que la mayor parte de los candidatos entraban con el objeto de reforzar a su parcialidad, para conservar un número tal que les permitiera aspirar a los oficios provinciales sin caer en desobediencias a las reglas internas. En este sentido hay que recordar que los frailes que podían ocupar los cargos de provincial, definidores y guardianes eran los religiosos del coro, esto es, los que se habían formado tomando clases en las escuelas provinciales y que por eso tenían las atribuciones de administrar los sacramentos y officiar misas. A pesar de estos esfuerzos, a finales del siglo XVII, los hijos de provincia estaban en gran desventaja en relación con los criollos, de manera que su interés por reforzar la ternativa aumentó, debiendo de aliarse con sus antiguos contrincantes, los frailes peninsulares, para conservar el sistema de distribución de los cargos en la provincia.

4.3. Los frailes novohispanos.

Dentro de la Orden Franciscana la admisión de los frailes criollos, desde que se comenzó a presentar el caso de intentos de nativos de la colonia por entrar a la Orden, tanto españoles como mestizos e indígenas, provocó una lucha interna entre quiénes favorecieron su entrada y quiénes se opusieron a ella.

Esto fue sobre todo evidente en el caso de los indígenas. En un primer momento, con la fundación del Colegio de Santiago Tlaltelolco, parecía que los frailes menores se inclinaban por su admisión, puesto que la finalidad del colegio era prepararlos para misionar entre su grupo social y paliar así los problemas de la falta de monjes que predicaran en nuevas regiones de la colonia. Sin embargo, ya para 1569 se imponía la opinión contraria; junto con el fracaso del colegio se puso énfasis en el problema de la capacidad intelectual de los indígenas, y su inclinación hacia los

vicios, principalmente la embriaguez y la lujuria como obstáculos impidieron su entrada en la Orden. Esto, junto con la incorporación de las cuestiones de la pureza de sangre, fueron las medidas que se tomaron para prohibirles que recibieran el hábito franciscano. La oposición a la entrada de los indígenas a la orden fue una consecuencia del fortalecimiento del grupo anti-indigenista al interior de la provincia, que se notó en la prohibición implantada en las Constituciones Provinciales de 1569 para que se les diera el hábito a indígenas y mestizos y en la confiscación decretada por el provincial del Santo Evangelio a la obra de Sahagún.³²

Una situación similar se presentó también en la admisión de los mestizos a la Orden, aunque en este caso ninguno de los primeros evangelizadores tuvieron una opinión tan favorable como la que se observa que tenían hacia los indígenas. A esto se sumó la prohibición real que impedía que ese grupo pudiera entrar en las órdenes religiosas, la cual fue dictada a principios de la misma década de los años sesenta.³³

Para el siguiente siglo la situación cambió,

En la práctica...examinando las cualidades de los candidatos de linaje indígena o mestizo, los franciscanos pusieron poca atención a estas reglas si el candidato ostentaba otras cualidades que eran necesarias o útiles a la Orden. De este modo, el conocimiento de idiomas indígenas abrían las puertas del noviciado a un número de mestizos. La educación, unida con la amistad con los superiores, parentesco con la nobleza indígena - aun mediante nacimiento ilegítimo - también borraban cualquier mancha que pudiera aparecer en un ancestro del candidato.³⁴

³² Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 22-34.

³³ *Ibid.*, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

Aun así, de aproximadamente 1200 casos revisados por Morales, sólo hay mención de 50 mestizos y no más de 10 de indígenas,³⁵ de manera que no se puede concluir que era una práctica extendida el permitir a estos grupos hacer el noviciado en la Provincia del Santo Evangelio. En cambio, sí es una muestra de la relajación de los condicionamientos que se habían impuesto para la obtención del hábito franciscano.

Hay otros datos que demuestran que hasta muy tarde, a principios del siglo XVIII, la polémica con respecto a admitir a los mestizos a la orden franciscana aún era muy grande. Lo demuestra una carta de Vetancourt en que da respuesta a fray Juan de la Maza, quien le había pedido su opinión con respecto al asunto. En ella, Vetancourt se muestra contrario, por algunas razones que él llama trascendentes, a que se permitiera la admisión de tal grupo social a la orden. De tal manera, el autor de la carta alude a la capacidad que tenía cada una de las provincias de dictar sus propias Constituciones que las rijan, por lo que el no abrir las puertas a novicios mestizos en la del Santo Evangelio no contradecía ningún precepto general de la orden de los hermanos menores. Esto va acompañado de que los mestizos fueron declarados por el papa Clemente IX en una fecha tan tardía como 1669 como hijos de neófitos, por lo que aceptarlos sería contrario a las Constituciones Generales de la Orden, las cuales no permitían dar el hábito a cristianos nuevos o a sus descendientes. Por último, también era importante saber que el recibir a los mestizos dentro de la orden podría manchar a los frailes criollos, pues su recepción implicaría mancillar a todos los demás miembros de la provincia, cristianos viejos, con la admisión de quienes eran considerados como recién convertidos. Por estas tres razones el autor concluye: "con decir que, estando cierto el ser mestizo, será muy recibido y acertado el no recibirlo, por no andar después en

³⁵ Loc. cit.

opiniones de echarlo".³⁶

Lo más importante de este testimonio que da Vetancourt oponiéndose a la admisión de los indígenas es cuando afirma que el factor principal para que esta prohibición siguiera vigente era que la experiencia había enseñado que en los casos en que los indios se habían visto involucrados en crímenes contra la fe, estaba claro

...que después de tantos años está tan arraigada la gentilidad en ellos que no cesan de los ritos y ceremonias gentílicas por más que son castigados, y así se ve que no hay un indio santo.³⁷

La oposición a que los mestizos e indígenas tomaran el hábito, hecha por uno de los frailes más influyentes de la Provincia del Santo Evangelio de México, hace dudar que los jerarcas provinciales suavizaran las prohibiciones en contra de estos dos grupos raciales, a pesar de que en la década de los años noventa el rey mandó que se les pudiera dar las órdenes religiosas a quienes las pidieran, aun fueran indios o mestizos.³⁸ Por esto, es posible decir junto con Morales que la razón de la entrada a la orden de los 60 casos consignados en los archivos se debieron principalmente a la comprensión que tenían estos candidatos de las lenguas indígenas, cualidad que necesitaba mucho la provincia para que siguiera administrando a las poblaciones indígenas.

En la revisión de los casos presentados en los archivos, fuentes primarias publicadas y bibliografía, se han encontrado sólo cinco de los sesenta casos enunciados por Morales. Tres de ellos son los de los indígenas que tempranamente recibieron el hábito, aproximadamente en 1527, y que después se les tuvo que retirar por

³⁶ Ibid., pp. 143-144.

³⁷ Ibid., p. 144.

³⁸ "Cédula real del 28 de marzo de 1697", **Archivo Franciscano**, Biblioteca Nacional, caja 132, expediente 1673, fs. 17-18.

los graves defectos que encontraron en ellos sus maestros franciscanos. Otro que se presenta tempranamente en el desarrollo de la orden franciscana en Nueva España fue fray Diego Valadés, hijo de un conquistador del mismo nombre y de una princesa tlaxcalteca. Valadés entró a la orden a principios de la década de los años cincuenta y se distinguió en la evangelización de la frontera chichimeca, en la cual estuvo destinado durante la mayor parte de su vida activa de misionero en la provincia. Aproximadamente 20 años después de haber recibido el hábito salió de la colonia para desempeñar el cargo de procurador de la provincia ante la corte española y la papal. Después de esta comisión no regresó más a la provincia del Santo Evangelio. A pesar de lo destacado de sus cargos, pues además del de Procurador había sido guardián del convento de Tula y de otros conventos de la frontera chichimeca, no se encuentra ningún dato de él en las crónicas franciscanas, debido muy posiblemente a su condición de mestizo, y en el caso de Mendieta por no haber regresado jamás a seguir la labor entre los indígenas, lo que le hacía poseedor de un espíritu poco cristiano.³⁹

El otro caso que se ha encontrado en el que se hace mención específica de un aspirante mestizo al hábito franciscano es el que aparece en el volumen 1 del Fondo Franciscano, Diego López, nativo de Huichapan. Los tres testigos que fueron presentados en la información suponen y afirman que tenía algún tipo de mezcla indígena; pero anteriormente a los datos brindados por los testigos, en la aprobación que hace el provincial del Santo Evangelio para presentar la información, dicho personaje afirma que el pretendiente tenía conocimiento de la lengua otomí, que como hemos visto era, ante la escasez de predicadores franciscanos que sabían las lenguas indígenas, una posibilidad real de que se le abrieran las puertas del noviciado a quienes no tenían la llamada "pureza de sangre".

Posteriormente, ya en la información, cada uno de los tres

³⁹ Esteban J. Palomera. *Op. cit.*, pp. 57-147.

testigos declararon que: "no sabe si tiene algo de [sangre] de los indios recién convertidos", que "juzga tener algo [el dicho Diego López] de mezcla de indios", o que "sabe que por parte de padre i madre desiente de indios naturales de este reino". Ante estos testimonios la situación de su candidatura se presentaba muy desfavorable, sobre todo si tomamos en cuenta que una vez terminada la información, los padres receptores, quienes eran los que admitían o rechazaban a los candidatos a ingresar al noviciado, delegaron al provincial su facultad. Ellos sugerían que debía ser rechazado por tener antecedentes indígenas y por que en un examen con respecto a sus conocimientos de lengua otomí, que Diego López declaraba saber, y de gramática "esta muy oscura", esto es que su conocimiento de dicho idioma no era el esperado. Ante esto, el provincial del Santo Evangelio, fray Antonio de Menéndez, dijo que:

Respondiendo a la consulta y remisión de la patente de atrás y de la información por el contenido en ella, que los Reverendos Padres Apóstólicos me hicieron, digo que mi intención no es que se reciaua nouicio alguno que no tenga las calidades de nacimiento y suficiencia que por nuestros estatutos y costumbres de las provincias se requieren, ni mi intención es dispensar en ningún defecto de los sobre dichos.⁴⁰

Lo que parece indicar que la falta de manejo de un idioma indígena, se mezcló con el tener una ascendencia indígena, y los dos problemas hicieron que se volviera imposible para el pretendiente lograr su ingreso al noviciado. Tanto los padres receptores, como el provincial, ponen énfasis en los dos aspectos para no recibirlo en el noviciado.

⁴⁰ "Información de Diego López", Fondo Franciscano, BEDMNAH, fs. 45-48.

4.3.1. Los frailes criollos.

Pasando a la revisión de la forma en que fueron admitidos los criollos dentro de la orden seráfica, estos se conformaron como una parcialidad que paulatinamente fue creciendo, hasta desplazar completamente a las otras dos partes que conformaban la provincia, cuando menos en cuanto a número, como lo hemos podido ver anteriormente, y esto a pesar de la intensa desconfianza que muchos de los primeros evangelizadores peninsulares sentían hacia ellos. Los dos principales autores franciscanos de finales del siglo XVI, Mendieta y Sahagún, llegaron a comparar en sus escritos los vicios de los criollos con los de los indios, al verlos como indolentes, carentes de vocación y de disciplina, por lo que en las Constituciones Provinciales de 1569 se llegó a prohibir la admisión de novicios criollos, a menos de que tuvieran la aprobación del provincial y de su consejo.⁴¹

A pesar de las restricciones, que quedaron en el papel, y de la desconfianza de los frailes más experimentados, los pretendientes criollos comenzaron muy tempranamente a ser recibidos, como se puede observar por los datos que proporciona el Menologio. Así, tenemos que para el siglo XVI hubo ocho frailes criollos que trabajaron en la provincia y que por sus labores dentro de la orden son considerados como ejemplares. Seis de ellos habían nacido en la ciudad de México, otro en Puebla y uno más en la zona de frontera chichimeca. De todos ellos, cuatro aprendieron alguna de las lenguas indígenas en las que predicaban, entre ellos Alonso Dávila, fraile bilingüe y que sabía hablar el náhuatl y el totonaco, además de que seis se dedicaron a la conversión de los indígenas de las regiones en que trabajaron, dos en Zacatecas, dos en Filipinas, uno en Michoacán y el último en la del Santo Evangelio de México; de los dos frailes restantes, uno de ellos se distinguió por haber

⁴¹ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 56 y Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 108-110.

tenido cargos de importancia en la Custodia de Zacatecas y el último dedicó su vida religiosa a la contemplación.⁴² Estos últimos datos nos dejan una duda, puesto que es extraño que dos de los ocho religiosos de los que consta nuestra muestra, al irse de su provincia de origen para pasar a las Filipinas. Quizá lo que muestra es que entre algunos de los frailes criollos había una verdadera ética misional, puesto que decidieron cambiar la relativa seguridad de los conventos novohispanos para evangelizar una región en la que la labor de los hermanos menores había apenas comenzado, ya que los primeros franciscanos que se establecieron en este archipiélago asiático lo hicieron hasta el año de 1577.

A pesar de lo apuntado anteriormente, la opinión de los superiores en España y de los frailes peninsulares no cambió, como se puede notar

Por las Constituciones de la Orden dictadas en Toledo en 1583 y publicadas en la colonia en 1585, ordenaban que aquellas personas que hubieran nacido en las Indias y quisieran entrar en la orden no fueran rescibidos [sic], a menos que tuvieran virtudes que hicieran enaltecer a la Provincia que lo recibía y que tomando el hábito hasta los 22 años de edad, para poder estar seguros de las cualidades del novicio.⁴³

Cuando fray Alonso de Ponce, Comisario General de las provincias de la Nueva España, decidió imprimir y dar a conocer las Constituciones de Toledo en la Provincia del Santo Evangelio el año de 1585, puso en su contra a la parcialidad de los criollos. Esto agravó las disputas que enfrentaron a Alonso de Ponce con la mayoría de los religiosos adscritos a la provincia central de la Nueva España. Para esa fecha, los criollos eran ya un número

⁴² Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en *Op. cit.*

⁴³ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 64-65.

importante, a pesar de las diversas medidas restrictivas que los provinciales y los superiores en Europa habían implementado para intentar contener la entrada a la orden franciscana de los nacidos en la colonia.

Para el segundo grupo de frailes criollos, los que tomaron el hábito durante el último tercio del siglo XVI y que trabajaron en las misiones franciscanas hasta el siglo XVII, hay un notable aumento de la muestra. De ocho que encontramos en la anterior, pasan a 22 en ésta; aquí, quienes hicieron el noviciado en la Ciudad de México forman la mayoría, puesto que solamente cuatro religiosos tomaron el hábito en otros lugares, tres en Puebla y uno en un lugar desconocido, con lo que nos podemos dar cuenta de la gran atracción que ejercía el mayor convento provincial a aquellos que querían tomar el sayal franciscano.

Siguiendo con los orígenes de los que forman parte de este segundo grupo, tenemos dos que descendían de linaje noble, Diego Mexía y Francisco Pareja,⁴⁴ aunque no se especifica el origen de su nobleza. Además, hubo otro fraile que antes de entrar a la Orden de San Francisco, ejerció como catedrático en la Universidad de México. El religioso había conseguido el grado de doctor en teología, por lo que los franciscanos, aprovechando tal situación, lo convirtieron en el lector de dicha materia para los que estaban haciendo estudios en la Provincia. El curso se impartía en el convento de San Francisco de México; el nombre de este fraile, único en su género hasta el momento fue fray Christobal de Zea.

En su conjunto, todavía los predicadores eran una mayoría, pues doce de ellos nos son presentados como frailes atentos a las labores misioneras, y la mitad de este grupo eran conocedores de alguna de las lenguas indígenas; por su parte, otros seis destacaron en la orden por los ejercicios contemplativos, uno más fue escritor de libros de ejercicios de tinte piadoso, y los últimos cuatro se distinguieron por su actuación como poseedores de

⁴⁴ Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en Op. cit.

algún cargo en la provincia. Durante las cinco décadas que abarca esta muestra, hubo una reversión en la salida de los monjes criollos hacia regiones externas del México central, en donde se habían criado la mayoría de ellos. Las Filipinas atrajeron a dos franciscanos criollos, mientras que un fraile fue a la conversión de los indígenas de la Florida y otro a la de Nuevo México. Pero, en general, se aprecia un creciente apego a sus lugares de origen, que es una característica propia de los países ibéricos, la profundización de sus ligas con la sociedad colonial en gestación y el afianzamiento del grupo criollo dentro de la provincia franciscana en la Nueva España.

Ya para principios del siglo XVII, los criollos tuvieron que enfrentarse no sólo a los intentos por recortar el número de admisiones al noviciado de los miembros españoles nacidos en la colonia, sino también a la continua discriminación por parte de las otras dos parcialidades de frailes españoles. Fue un caso notable la camarilla de frailes vascos que habían tomado el hábito en la Provincia del Santo Evangelio y que la controlaron durante el primer decenio de ese siglo.⁴⁵ De tal manera, para justificar las prácticas discriminatorias por las que se impedía llegar a puestos de importancia dentro de la jerarquía provincial a los criollos, se hacía notar que los frailes que habían nacido en la colonia eran "totalmente incompetentes para gobernar, muy poco disciplinados en las virtudes cristianas y no totalmente obedientes a la Iglesia, ni al rey".⁴⁶

A pesar de lo anteriormente expuesto, a partir de la segunda década del siglo XVII, las profesiones criollas comenzaron a superar a las de los hijos de provincia, y a partir de la década de los años cuarenta la proporción de admisiones al noviciado franciscano fue creciendo en favor de los primeros notablemente, llegando a su máximo en el período de 1670-1679, en que más del 90%

⁴⁵ Fray Agustín de Vetancourt. **Teatro Mexicano**, p. 27.

⁴⁶ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 121-122.

de los aspirantes fueron criollos.⁴⁷ Esto hizo que, paulatinamente, los criollos tomaran un creciente control en la provincia, de tal manera que fueron los nativos de la colonia los que algún tiempo después intentaron hacer a un lado la ternativa, para obtener así el control total de la provincia, basados en la desproporción entre las tres parcialidades en su número.

En cuanto al tercer grupo de frailes criollos que se ha retomado de los datos que proporciona el **Menologio**, se aprecia un nuevo incremento, hasta llegar a 30 los frailes de vida relevante en el siglo XVII que merecieron que sus biografías fueran incluidas en el recuento que hace Vetancourt. De ellos, la mayoría fueron nativos de México (con un número total de 19 frailes que nacieron en la ciudad), mientras que los originarios de Puebla fueron sólo cuatro, y los siete restantes eran nativos de los poblados siguientes: Cholula, Oaxaca, Tepozotlan, Querétaro, Pátzcuaro, Huamantla y Yucatán; son interesantes los nativos de Tepozotlan y Oaxaca por encontrarse en zonas en que los franciscanos no tenían conventos, sobre todo la segunda de las poblaciones citadas, que era una región totalmente dominada por los dominicos. De los treinta frailes que componen la muestra, dos fueron hijos de padres nobles, Agustín de Céspedes y Joseph Peres, mientras que Miguel Gomes, nativo de Huamantla, fue hijo de padres labradores. Es una lástima que la fuente consultada no ofrezca más datos acerca de los oficios de los padres de los frailes de los que incluye su biografía, debido a que esto nos podría dar una visión más amplia con respecto a los grupos sociales que se sentían más atraídos con las prácticas religiosas de los franciscanos.⁴⁸

⁴⁷ Francisco Morales. **Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico**, p. 71. Aunque hay que reconocer que, como un documento que fue hecho por los peninsulares durante la época más álgida de la disputa acerca de la forma en que se distribuían los cargos, los hijos de provincia tampoco quedaban bien parados en la carta, al presentarlos con defectos similares a los que se les imputaban a los criollos.

⁴⁸ Fray Agustín de Vetancourt. "Menologio franciscano" en **Op. cit.**, pp. 51-52, 93 y 105.

De todo este grupo, una gran mayoría se dedicó a la predicación, especialmente en las custodias dependientes de la provincia, sobre todo en Nuevo México, en donde, de 20 que realizaron tales labores de cristianización de los pueblos indígenas aún no convertidos, quince frailes criollos fueron mandados a esa custodia nortehña y once de ellos fueron muertos por los indígenas, convirtiéndose en mártires franciscanos. De los cinco predicadores restantes, hay otro, un fraile lego que fue crucificado en el Japón, en el año de 1627, después de haber laborado en aquel país por un espacio de cuatro años y que se llamaba fray Bartolomé Laurel. A pesar de la reversión de la que hablábamos anteriormente, cuando los criollos tomaron el predominio numérico en la región central del virreinato, sustituyeron a los frailes peninsulares e hijos de provincia en las misiones de las custodias subordinadas a la Provincia del Santo Evangelio, especialmente en la de Nuevo México. Esto es visible sobre todo en la descripción que hace Vetancourt de la sublevación de 1679, en donde la mayoría de los frailes que perecieron fueron criollos. Mientras que los cuatro franciscanos restantes del tercer grupo laboraron en la Provincia del Santo Evangelio. Entre ellos se destaca fray Josep de Peres, quien fue uno de los únicos franciscanos de los que consta por las informaciones haber tenido el dominio de una de las lenguas indígenas, puesto que él logró comprender y predicar en tres de ellas: náhuatl, matlatzinca y otomí. Estos idiomas eran claves para poder misionar en la región del Valle de Toluca, donde se mezclaban grupos parlantes de las tres lenguas mencionadas. Por esto, fray Josep de Peres se distinguió por sus trabajos en aquella región en donde se caracterizó por su búsqueda de consolidar la evangelización de los indígenas.⁴⁹ Quizá, por su conocimiento de las lenguas indígenas, su intensa labor en el ámbito misionero y por los años en que entró a la orden, Vetancourt intentó hacer de él un símbolo de los frailes criollos, apoyándose en el gran aprecio que había suscitado entre sus correligionarios su vida dentro de la orden, tal como los

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

peninsulares tenían en fray Martín de Valencia y los hijos de Provincia lo tenían en fray Sebastian de Aparicio. Esto mismo lo sugiere la extensión que él autor del **Menologio** de fines del siglo XVII le dedica en su biografía, el detalle con que presenta sus trabajos y así como el énfasis puesto en su actitud contemplativa que asumía en sus tiempos libres, con lo que las dos ramas de la orden, la predicación y la contemplación se unían en el fraile criollo. Esto es comprensible si tomamos en cuenta los problemas que afrontaron los frailes criollos que entraron a la orden durante el siglo XVII y las acusaciones que habían hecho las otras dos parcialidades acerca del carácter de los franciscanos criollos. Ante la posición asumida por las otras dos parcialidades, el criollo fray Agustín de Vetancourt buscaba dar otra visión de los frailes nacidos en la Nueva España con la biografía de un franciscano criollo ejemplar.

El último tercio de los frailes criollos que trabajaron en las postrimerías del siglo XVII puede ser dividido en dos agrupaciones diferentes según la misión a la que se habían dedicado y por la cual habían sido incluidas sus biografías dentro del **Menologio**. La primera agrupación es la de los frailes contemplativos, formada por cinco frailes, mientras que la segunda, está formada por cinco religiosos más que se distinguieron en el desempeño de cargos provinciales o en el servicio a sus hermanos de orden, como el caso de un cirujano que, a decir de Vetancourt, tenía un don sobrenatural para realizar las curaciones.

Por otra parte, de los casos de pretendientes a ingresar en la orden que se han revisado del fondo franciscano, tenemos que 565, un poco menos del 85% del total, se refieren a aspirantes criollos y muestran una gran diversidad de lugares de origen, aunque claro está que por ser las informaciones hechas para entrar en los noviciados del convento mayor de San Francisco de la Ciudad de México y al de la Recolectión de San Cosme, situado extramuros de la ciudad, la mayoría de ellos eran nacidos en dicha ciudad. También hubo de otras regiones, entre las más importantes las de la zona de Puebla, que formaban un grupo de 44 frailes. La tercera

región en importancia fue la de Toluca que aportó 25 frailes más. Otros datos interesantes son los que muestran regiones diferentes a las que abarcaba la provincia, como los aspirantes nativos de Pátzcuaro, Zacatecas, San Luis Potosí y Antequera, lo que habla de la atracción ejercida por los conventos de la Provincia franciscana del Santo Evangelio de la Nueva España. Aún más, hay cuatro casos que destacan sobre los demás, los de Joseph Guilarte y Salacar, Francisco de Arce, Hilario de Ayala e Yldephonso Corbera y Mexía, que según sus informaciones eran nativos de las ciudades de Lima, Caracas, La Habana y Manila, que a pesar de sus orígenes, pidieron el hábito en la Ciudad de México. Los padres del primero fueron naturales de Puerto Rico y Cádiz, mientras que los del último fueron originarios de Burgos y México. No sabemos por que llegaron a la Nueva España, pero a pesar de tener sus informaciones completas, las dos primeras informaciones no tienen la aprobación final de los padres receptores, por lo que es de suponerse que les fue negado el hábito. Con mucha probabilidad, en el caso de Joseph Guilarte y Salacar, por la declaración de los testigos de que su madre vivía con graves apuros económicos, lo que iba en contra de las reglamentaciones de la entrada de los novicios a la orden. Se requería no tener ningún lazo presente o futuro que pudiera hacer que los novicios o los frailes tuvieran que salir de la orden por apuros económicos de sus padres o por deudas que ellos hubieran contraído.⁵⁰ Pero lo que es importante señalar aquí es la muestra que estos casos dan de la gran movilidad geográfica que algunos individuos gozaban durante el siglo XVII en el imperio español, aunque es un problema no tener los datos de las ocupaciones de sus padres, lo que podría dar cierta idea del por qué de los constantes cambios de ciudad de residencia.

La edad de los aspirantes se concentra también en la parte inferior de la gráfica de edades, pues un poco más del 70% tenía, al momento de hacer su información, entre 15 y 19 años, entre ellos

⁵⁰ "Información de Joseph Guilarte y Salacar", Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 0, fs. 184-187.

49 que no llegaban a la edad mínima requerida por las constituciones de Barcelona, la mayoría de ellos con 15 años de edad y sólo tres con 14. El cuadro por grupos sería el siguiente:

Cuadro 2.

Edad de los aspirantes criollos al hábito franciscano (1649-1661)

Edades	Número de aspirantes
15 o menos.....	49
16-19.....	233
20-24.....	88
25-29.....	21
30-39.....	17
40-49.....	2
50-59.....	2
DESCONOCIDA.....	155
TOTAL.....	565

Fuente: Fondo Franciscano de la BEDHMNAH, vol 1.

Como se puede observar por lo anterior, la edad más adecuada para entrar en la orden se encontraba entre los 15 y 24 años. Esto no debe de ser una sorpresa, puesto que los frailes tenían que continuar con algunos estudios después de haber terminado con su año de noviciado, y poder así integrarse a los religiosos del coro, esto es, a quienes tenían la facultad de officiar una misa, administrar los sacramentos que podían las órdenes religiosas y predicar a los indígenas. Es por esto que para la orden lo ideal era tener candidatos jóvenes y no integrar a personas adultas a las que les sería imposible predicar en las regiones más alejadas e inhóspitas.

Hay que hacer notar que algunos candidatos, una minoría, tenían una preparación previa a su solicitud de ingreso a la orden, como lo era el grado de bachiller, y a pesar de esto sus edades no variaban de manera considerable de la expuesta anteriormente, pues de los trece aspirantes que cosiguieron dicho grado, ninguno de

ellos salía de los dos primeros grupos trazados.

Ahora bien, la gran mayoría de estos candidatos aspiraban a ser religiosos del coro, ya que 387 de ellos buscaban la máxima integración con la vida conventual y de predicación, mientras que sólo 112 buscaban ser religiosos legos. Es importante señalar que una buena parte de los novicios que buscaban el hábito para religiosos legos estaban incluidos en la parte más baja de la tabla anteriormente expuesta, con lo que el promedio de edad de los legos subía mucho ante el promedio general de los aspirantes criollos al hábito, que era de 19.39 años de edad al presentar sus informaciones. Si comparamos el promedio de edad de los que querían ser legos que es de 22.95 años con los 18.44 de los que querían ser religiosos del coro, se notara la diferencia que tenían ambos tipos de candidatos.

También son de importancia, si no numéricamente si por lo menos por su rareza dentro de estos casos que hemos revisado, los pretendientes que son nombrados en las informaciones como "hijos de la Iglesia". Eran jóvenes de padres desconocidos, que fueron abandonados en iglesias o en casas de personas en las que los padres confiaban que se les pudiera dar una educación completa. Según Francisco Morales, como en el caso de los mestizos y de los indígenas, el conocimiento de las lenguas indígenas les pudo abrir las puertas de la orden de San Francisco.⁵¹ Pero según lo que se ha notado, no hay ninguna referencia a que fueran hablantes de dichas lenguas, por lo que podemos dudar de tal aseveración. Pero lo que sí es visible por sus informaciones es el peso de los testigos presentados en sus casos (clérigos presbíteros, mercaderes, bachilleres, capitanes, tenientes, maestro del colegio de San Juan de Letrán, miembros de la Real Audiencia y músico de la catedral). Se ve la importancia de los contactos que lograban estos personajes, sobre todo si tenemos en cuenta que, como en los casos

⁵¹ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 45-47.

de Joseph de Haro y de Diego Calderón⁵² las personas que los criaron tenían un prestigio social elevado para la sociedad novohispana. Uno de ellos era mercader de plata y el otro un alférez, de tal manera que les podrían abrir las puertas para relacionarse con los grupos más elevados de la sociedad colonial. Otro factor que pudiera explicar el alto grado de aceptación de los pretendientes "hijos de la Iglesia" (por lo menos quince de veinte de los candidatos de este tipo fueron aceptados en el noviciado) es que siete de ellos tenían en mente pedir el hábito para religiosos legos, lo que implicaba colocarse en el peldaño más bajo dentro de los frailes de la provincia y en menor contacto con las prácticas sagradas de la vida contemplativa o de la predicación. Eran ellos los que tenían que realizar las labores más arduas dentro de los conventos y por lo tanto eran pocos los candidatos que buscaban entrar a la orden por esa vía. Además, de los nueve hijos de la Iglesia que pedían su admisión a la orden para el coro, una tercera parte tenían el grado de bachiller, lo que facilitó la dispensa a la falta de conocimiento de sus padres.

Hay otro caso interesante con respecto a los orígenes del nacimiento de los aspirantes, el de Diego Díaz de Cáceres, quien era hijo ilegítimo de un corregidor de Toluca, lugar en el que nació. Las circunstancias de su nacimiento son certificadas por los cuatro testigos que se presentaron a su información, y a pesar de esto, y de que su madre necesitaba de su ayuda para subsistir por que vivía muy pobre en la ciudad de Toluca, fue aceptado en el noviciado.⁵³ Existen tres casos más similares al anterior, cada uno de los cuales tuvieron la aceptación de los encargados de dar el hábito a los pretendientes. Uno de ellos es Francisco de Arce, que pretendía ser lego franciscano y era natural de Caracas. Su candidatura tenía tres ventajas: el presentar como testigo a un

⁵² "Información de Joseph de Haro" e "Información de Diego Calderón", **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 0, fs. 42-47 y 494-496.

⁵³ "Información de Diego Díaz de Cáceres", **Fondo Franciscano**, vol. 0, fs. 490-493.

clérigo, tener un oficio de pintor y querer ser lego, lo que permitió a los comisionados pasar por alto sus orígenes ilegítimos. Los otros dos tenían razones de más peso, puesto que Nicolás de Garnica hablaba las lenguas náhuatl y matlatzinca⁵⁴ por lo que el provincial desde un principio dispensa su origen, mientras que Antonio de Córdova era doctor por la Universidad de México, además de ser protomédico y catedrático temporal de prima, grados impresionantes por los que fue aceptado en la orden el 16 de septiembre de 1688.⁵⁵ Estos son otros casos de la falta de cumplimiento a la regla que a veces tenían los padres receptores para aceptar a los candidatos que no cumplían todos los requisitos. Quizá el lugar de procedencia del primer aspirante y la forma en que fue criado podría hacer que lanzáramos una conjetura acerca de su conocimiento de alguna de las tres lenguas que se hablaban en la zona del Valle de Toluca como factor determinante de su aceptación, a pesar de que no haya ninguna mención específica con respecto a tal posibilidad. En los demás es evidente el motivo que les permitió entrar en la orden.

En cuanto a los orígenes geográficos y sociales de los pretendientes, tenemos que una mayoría de ellos eran cuando menos criollos de segunda generación, quienes representaban un poco más del 65%. Los criollos, hijos de padres españoles y madres naturales de las colonias representaban aproximadamente un 26%. Los dos últimos grupos representaban un porcentaje mucho menor, puesto que los criollos de primera generación eran un 4% y los que descendían de padres criollos y madres españolas sólo eran un 2%; el 2% restante son los candidatos de los que la fuente no especifica el lugar de origen de sus padres. La tendencia es que mientras más avanza el siglo XVII los primeros llegan a ser una mayoría aplastante, mientras que los criollos de primera generación

⁵⁴ "Información de Nicolás de Garnica", Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 1, fs. 575-582.

⁵⁵ "Información de Antonio de Córdova", Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 4, fs. 271-274.

practicamente desaparecen. Pero esto no se cumple si no hasta muy entrado el siglo XVII, pues es a partir de la década de los años setenta, cuando la diferencia se hizo más marcada. Al iniciar este estudio se pensaba que los criollos de segunda generación iban a ser los más importantes numéricamente desde los primeros datos que se obtuvieran, pero durante dos décadas hubo paridad entre los criollos de primera y segunda generación.

Esto da pauta a algunas consideraciones: por principio de cuentas, el que los criollos de segunda o tercera generación fueran predominantes a fines de la década de los años setenta, muestra la forma en que una sociedad totalmente criolla se estaba consolidando y que comenzaba a tener importancia en casi todos los órdenes de la vida social novohispana; en segundo lugar, que la práctica de casar a las mujeres criollas con inmigrantes españoles ya era muy importante durante el siglo XVII y no fue un fenómeno aislado del XVIII. No era sólo una práctica de los sectores de la élite colonial, sino que era de todos los grupos sociales de la colonia. Así se confirma lo que autores como Brading habían apuntado acerca de los patrones matrimoniales de la sociedad colonial.⁵⁶ Por último, hemos podido observar que entre las inmigrantes españolas había muy pocos matrimonios con los componentes criollos de la Nueva España y tal situación podría ser explicada por tres causas: que la mayoría de ellas ya pasaban casadas, o que tenían prácticas endogámicas entre los grupos inmigrantes tales como los vascos o en el último caso ya habían pasado a una edad mayor, con una familia criada en España y sólo con el propósito de buscar fortuna en la colonia, lo que sería el caso de los aspirantes hijos de provincia. Quizá por su mala suerte o por su deseo de volverse religiosos no lograron desarrollarse como todos sus coterráneos.

Otro dato que ofrece las informaciones, aunque este de manera más esporádica, es el de los oficios de los padres de los candidatos,

⁵⁶ David A. Brading. **Mineros y comerciantes en el México borbónico. 1763-1810**, FCE, México, 1988. En este estudio de las élites novohispanas el historiador inglés encontró prácticas similares a las descritas en nuestro trabajo.

puesto que para el grupo de los criollos sólo en 241 ocasiones los testigos proporcionan el oficio preciso de los padres de los aspirantes. Entre estos casos encontramos 39 mercaderes, 25 labradores, 15 plateros, 11 escribanos y 10 pintores y sastres. Esto permite observar las grandes diferencias en los orígenes sociales de los aspirantes. La mención de las ocupaciones de padres con oficios de mercaderes, plateros, escribanos, doctores y hacendados no debe de causar extrañeza, pues los pretendientes con padres que tenían oficios importantes en la administración colonial poseían una gran ventaja, en su búsqueda por ser admitidos en la orden, sobre los demás candidatos. En cuanto a los padres con ligas con los gremios son una mayoría, pues 71 están ligados a profesiones gremiales, seguidos de lejos por comerciantes (que en su mayoría provenían de España), oficios en la administración real, en el ejército y agricultores y ganaderos.

Con respecto a los lugares de origen de los padres, no se encuentra ninguna sorpresa, pues México y Puebla en el caso de los padres criollos, y Castilla, Andalucía y el País Vasco en el de los peninsulares son los más comunes. Lo interesante en esta cuestión es la gran cantidad de nativos de la ciudad de México y lugares cercanos (como Iztapaluca, Texcoco o Chalco), que representan la mitad de los casos totales, en comparación con la poca importancia de la región de Puebla y Tlaxcala, segunda región de importancia demográfica de la colonia para el período estudiado, puesto que su porcentaje sólo es de un 5%. Esto se debe a que los criollos nacidos y educados en esa región debieron haber entrado en el noviciado de Puebla, del que carecemos de datos concretos, aunque sabemos que por ese conducto entraron a la orden al menos 300 frailes más y cuando menos 240 criollos.⁵⁷ Entre los peninsulares no es de sorprenderse que las tres regiones citadas arriba sean las que más casos aportan, ya que estas regiones también son las que destacan en los patrones de inmigración de los hijos de Provincia,

⁵⁷ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 73.

teniendo un porcentaje similar cada una de ellas en ambos indicadores.

El último dato de interés que nos proporcionan las informaciones, aunque no en todos los casos, son los oficios que los testigos tenían. Estos, al ser presentados por los aspirantes, dan la impresión de que se buscaba para testificar a quienes poseían un mayor prestigio social, como lo podemos observar en los ocho oficios que mayormente están representados en las informaciones. Así, encabezan la lista los clérigos presbíteros, seguidos por los sastres, frailes de diversas órdenes religiosas, entre ellos también franciscanos, bachilleres, mercaderes, capitanes, plateros de oro y de plata y oficiales de la Real Audiencia.⁵⁸ A excepción de los sastres, que se encontraban a la mitad de la escala social, todos los demás oficios que se han mencionado eran los que se contaban entre los más prestigiados.

De tal manera, tenemos que concordar con lo expuesto por Morales, que opina con respecto a la dominación de los grupos de aspirantes criollos que:

...[esta dominación] en el siglo XVII fue una consecuencia del crecimiento de la sociedad criolla en México y la declinación de la inmigración española. La presencia de los misioneros españoles en la Provincia del Santo Evangelio de México parece haber sido parte de la política de la Corona de no dejar a sus súbditos americanos totalmente independientes.⁵⁹

⁵⁸ En cuanto a estos últimos se han agrupado así por que las fuentes solamente los mencionan como miembros de la Real Audiencia; por su parte, se puede observar la gran diversidad de oficios, si nos damos cuenta que hay tres divisiones que pertenecen a la Iglesia, trece que de una manera u otra estaban integrados en la burocracia o en la milicia colonial, veinticinco que estaban adscritos a un gremio y ocho estaban ligados a la producción agrícola o en los servicios (como se diría contemporáneamente, tenían ocupaciones liberales).

⁵⁹ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 75.

Esto último es totalmente cierto, sobre todo si nos damos cuenta del número de frailes de cada una de las parcialidades que se integraron a la provincia entre 1649 y 1699, puesto que mientras que en el grupo de los criollos fueron aproximadamente 480 los aceptados al noviciado, solamente para los conventos de la Ciudad de México, los hijos de provincia fueron aproximadamente 75 los que entraron al noviciado. Mientras que los peninsulares obtuvieron sólo un incremento de 83 religiosos, ya que para el período que tratamos llegaron cuatro expediciones de la metrópoli con frailes peninsulares destinados a la Provincia del Santo Evangelio en los años de 1665, 1673, 1687 y 1699. A pesar de las diferencias numéricas tan marcadas, la corona española se esforzó en mantener por todos los medios posibles su control sobre las órdenes religiosas, para que no alcanzaran la autonomía que tuvieron durante todo el siglo XVI. Nos referimos en este momento a la totalidad de las órdenes religiosas puesto que Antonio Rubial García comprobó el mismo "proceso de criollización" para la orden agustina,⁶⁰ y según él mismo hay indicios importantes de que lo mismo ocurría para la orden de predicadores,⁶¹ lo que hacía peligrosas las relaciones de las órdenes mendicantes con la sociedad colonial en consolidación.

La insistencia de la Corona en continuar proveyendo frailes peninsulares a las provincias mendicantes que lo pidieron, después de haber solucionado sus problemas en Europa (de manera principal en Portugal, Flandes y Cataluña), hizo que los problemas de la alternativa o ternativa renacieran en las órdenes religiosas de mayor importancia. Es interesante señalar que la llegada de los primeros franciscanos de la metrópoli después de un largo lapso coincide con la llegada de frailes agustinos a la provincia del

⁶⁰ Antonio Rubial García. **El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)**, UNAM, México, 1989 (Serie historia novohispana, 28), pp. 66-71.

⁶¹ Antonio Rubial García. **Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII**, pp. 113.

Santísimo Nombre de Jesús de México, con intenciones renovadoras y con el fin de consolidar al grupo peninsular. Esta provincia agustina sólo contaba para esas fechas con unos 20 frailes. Era la década de los años sesenta del siglo XVII y los conflictos internos de las provincias de religiosos regulares en la Nueva España se agravaban, conflictos que fueron uno de los rasgos sobresalientes de las provincias de frailes en la Nueva España durante el siglo XVII. De estos problemas en la provincia del Santo Evangelio de México que fueron importantes por la implantación de la ternativa nos ocuparemos posteriormente. Así se verá cómo se desarrolló el conflicto entre las parcialidades que hemos presentado, y cuál fue la causa de que el conflicto fuera tan duradero.

5. DESARROLLO DE LA PROVINCIA DEL SANTO EVANGELIO EN EL SIGLO XVII.

Durante el siglo XVII la orden franciscana en Nueva España vivió una etapa difícil; tanto al interior de la orden como al exterior, en sus relaciones con casi todos los sectores sociales, políticos y religiosos, fue deteriorándose y se cambió la forma en que la provincia del Santo Evangelio hizo contacto con su entorno. Los cambios que se produjeron entre los franciscanos en aspectos en los que se habían destacado durante el primer siglo de evangelización, hizo que muchos autores concordaran en afirmar que hubo una relajación dentro de la religiosidad de los frailes del siglo XVII. Otros autores, por el contrario, han expresado que ante las nuevas situaciones de la vida de la colonia, los franciscanos experimentaron problemas para enfrentarse a los cambios producidos. Si bien eran notables las dificultades de la orden en el periodo, no se debían a la falta de espíritu religioso, sino a un reacomodo a las nuevas realidades a las que se tenían que enfrentar.¹

El nuevo terreno en el que la Provincia tuvo que trabajar incluía la emergencia de los criollos como factor de peso en los terrenos político y económico en la colonia; el poder renovado con que llegaban investidos los eclesiásticos desde España; y los constantes conflictos que enfrentaron a la jerarquía eclesiástica ordinaria, los arzobispos de México y los demás obispos de la colonia, a las autoridades temporales, los virreyes primordialmente, en que los franciscanos se vieron constantemente envueltos. Figuraba también la dificultad a la que se enfrentó la

¹ Entre los historiadores que piensan de la primera manera están: Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, Jacques Lafaye. *Op. cit.* y Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII.* Por otra parte, los que están en desacuerdo con esta visión son Lino Gómez Canedo. "Franciscans in the Americas. A comprehensive view" en Francisco Morales (coord.). *Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the franciscan friars in the Americas, 1492-1900*, visión que es reafirmada en *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica.* Comparte su opinión Fernando Ocaranza. *Capítulos de historia franciscana.*

población indígena a lo largo de todo el siglo XVII, debido a su marcado descenso demográfico. Las comunidades indígenas tuvieron que sortear la lucha con la población española de la colonia, en su intento de sobrevivir como ente autónomo ante el acoso permanente de los hacendados, los comerciantes y los mineros criollos y españoles, para conseguir entre los indígenas mano de obra barata para el funcionamiento de las actividades productivas y distributivas de la Nueva España. Otra cuestión de importancia fue la implementación de cargas tributarias y de servicio más pesadas por parte de los oficiales reales, que llevó a muchos indígenas a huir de sus poblaciones y lugares de residencia para escapar de las duras exigencias que se les imponían. Los franciscanos tuvieron que enfrentarse al predominio que empezaron a ejercer las ciudades como centros principales de las actividades políticas, sociales y económicas, ligadas en primer lugar al grupo criollo, y responsables de nuevas actividades productivas que buscaban paliar la pobre comunicación entre la metrópoli y la colonia y la consiguiente escasez de productos europeos en los mercados novohispanos.

Tales factores dieron origen a cambios dentro de la provincia franciscana en la región central de la colonia, así como entre agustinos y dominicos. El siglo XVII estuvo marcado por la consolidación de los frailes criollos durante la primera mitad del período, y su franca hegemonía durante el resto del siglo. Mas el gran poder que los reyes dieron a los encargados de las arquidiócesis y diócesis de la Nueva España, hizo que se redoblaran los intentos de poner bajo la jurisdicción de los jerarcas eclesiásticos a las doctrinas indígenas, controladas por los frailes. Esto ocasionó agresiones entre seculares y regulares que fueron creciendo en intensidad.

Este capítulo busca reflejar los aspectos más importantes de la actividad franciscana en los terrenos religiosos y educativos, y estudiar sus relaciones políticas, sociales y eclesiásticas en la colonia. Analiza la complejidad del proceso que llevó a la orden franciscana a nuevas formas de organización y procura determinar si

estas llevaron a una decadencia de los frailes menores.

5.1. Problemas internos de la Provincia.

Antes que nada es indispensable comprender los problemas a los que se tuvieron que enfrentar los frailes franciscanos en sus formas de organización interna y en el cumplimiento de las constituciones generales de la orden, así como en otras situaciones que estaban fuera de las reglas de los franciscanos, por los que eran recriminados y castigados.

Entre estos conflictos internos tenemos uno de los temas que tuvieron mayor importancia para los franciscanos, que es el de la ternativa, que como ya se observó, enfrentó a los hermanos de orden e hizo que no hubiera continuidad en las políticas adoptadas por la provincia, debido a la rivalidad que tuvieron las tres parcialidades en su lucha por el poder interior. También, como ya lo vimos, hizo que el relajamiento de las costumbres fuera creciendo, al dejar entrar en el noviciado de la Provincia del Santo Evangelio a personas poco aptas para la vida religiosa, en aras de fortalecer el número de frailes de cada parcialidad.

Otro cuestionamiento que se les ha hecho a los franciscanos ha sido el quebrantamiento de las reglas morales que debían de seguir. No sólo hubo faltas a la forma de vida que debían de seguir como religiosos, sino también como miembros de la Orden de San Francisco. Por todo ello, a los frailes de la Provincia del Santo Evangelio sus superiores les llamaron la atención constantemente, así como las autoridades eclesiásticas. Por estos relajamientos del espíritu original franciscano, es que los autores han calificado el siglo XVII como el del declinamiento de la calidad moral de los frailes. Estos son los aspectos que más se han destacado sobre la provincia, puesto que en muchas ocasiones sirvieron a sus rivales para atacar a los franciscanos en su búsqueda de restarles poder e influencia en la colonia.

5.1.1. Ternativa.

El problema de definir la forma en que se iban a dividir los oficios, entre ternativa y alternativa ocupó a la provincia franciscana del Santo Evangelio de México los primeros años del siglo XVII. Las raíces del enfrentamiento remontaban más atrás, a la década de los años setenta, cuando se restringió el acceso de los criollos a la orden. En aquel tiempo, para los prelados franciscanos y los religiosos de mayor peso en la provincia, los criollos no debían ser admitidos por ser "gente poco apta para cuidar la moral y la religión de nadie, ya que por naturaleza eran perezosos, incompetentes e indignos de confianza".² Muchos de los autores contemporáneos y modernos concuerdan en afirmar que el desprecio y el relegamiento que los criollos tuvieron que soportar hizo que la animadversión de ambos grupos creciera. Esto era particularmente característico de las órdenes religiosas, en donde el número de frailes criollos había crecido paulatinamente hasta convertirse en una poderosa minoría. En algunos casos formaban la mayoría en las provincias regulares. En el conflicto entre peninsulares y criollos al interior de la Provincia del Santo Evangelio a principios del siglo XVII, los primeros se encontraron como el grupo minoritario de la provincia. Al observar que la tarea de conversión en las regiones centrales de la colonia había sido concluida, la Corona dejó de enviar misioneros, dejando pasar sólo a frailes destinados a las custodias dependientes de la provincia. Estos, muchas veces fueron obligados a permanecer en la región central por los superiores peninsulares, para que la parcialidad de los frailes españoles tuviera el número suficiente, y el sistema de la ternativa siguiera en funcionamiento.³

El ayuntamiento de la ciudad de México colaboró con los frailes

² Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 95.

³ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, p. 55.

criollos, enviando cartas a los superiores de la orden en Europa y al rey. También notificaron cartas que llegaban de la metrópoli, que estaban destinadas a resolver los problemas de las provincias americanas y en especial los de la Provincia del Santo Evangelio. El primer paso de la parcialidad criolla en su búsqueda por ocupar los cargos provinciales de mayor relevancia, fue la derogación de uno de los artículos de las Constituciones Generales de Toledo, de 1583, por el cual se imponía una edad mínima de 22 años para la recepción de novicios nacidos en las Indias. La revocación fue conseguida el año de 1602, cuando el Ministro General de la Orden de San Francisco, fray Francisco de Sosa, envió una patente en que ordenaba al Comisario de Nueva España y a los Provinciales que se recibieran novicios criollos de la edad y forma que disponía el Concilio de Trento, esto es a los 16 años y con el mismo tipo de información jurídica.⁴ A pesar de esta orden, la admisión de novicios criollos siguió siendo muy escasa en número, ya que los provinciales siguieron sin hacer caso a las disposiciones del Ministro General. Por ello el Cabildo de la ciudad volvió a escribir a Europa solicitando la ratificación de la patente del año de 1602. En esta carta, los miembros del Cabildo se quejaban que el provincial y los definidores se negaban, "poniendo por delante los defectos que les paresse, siendo más efectos de pación que de verdad...".⁵

La pugna fue cobrando cada vez mayor fuerza, por lo que el Comisario General de Nueva España intervino para lograr la concordia entre la parcialidad criolla y la de los hijos de provincia. Por fin, se logró la paz en 1611, en que ambas partes estuvieron de acuerdo en firmar un compromiso en que aceptaron el

⁴ "Instituto y decreto del generalísimo de la orden de Sant Francisco sobre el recibir criollos" en *Actas de Cabildo*, Libro XV, Imprenta de El Correo Español, México, 1900, pp. 141-142.

⁵ "Carta del Cabildo de la Ciudad de México al Ministro General de la orden de San Francisco", 31 de octubre de 1605 en *Actas de Cabildo*, Libro XVI, Imprenta Central, México, 1900, p. 189.

sistema de la alternativa en la repartición de oficios. El comisario mandó entonces dos patentes a la provincia en las que ordenaba el nuevo sistema de repartición de oficios. Por otra parte, el procurador de los frailes españoles consiguió del Papa Paulo V dos breves en favor de la ternativa.⁶ Esto llevó a que "quienes habían estado reñidos, los criollos y los hijos de provincia, formaron un bloque común en contra de los gachupines. Algunas veces los criollos fueron acusados de ser los principales agitadores de estas discordias".⁷ Con esta asociación, ambas partes consiguieron un segundo breve que revocaba los anteriores y volvía a implantar la alternativa. Dicho breve se convirtió en el argumento principal de los que estaban en favor de la repartición de los oficios entre dos parcialidades de frailes.⁸

Sin embargo, la división que se presentó entre los hijos de provincia ayudó a los frailes españoles a conseguir sus objetivos. Se destacan las contradicciones entre dos de los miembros más destacados de la parcialidad, por ser antiguos provinciales: Fray Pedro de la Cruz quien, era favorable a los padres españoles, y Fray Juan de Torquemada, que apoyaba a los criollos. Esta situación hizo que la tercera parte en la disputa, los peninsulares, lograra una nueva patente en favor de la ternativa después del Capítulo General de la Orden celebrado en Salamanca el año de 1618. Ante la confusión existente en la provincia, el rey determinó que los frailes que habitaban los conventos de la Provincia del Santo Evangelio de la parcialidad española y que hubieran estado destinados a la evangelización de otras regiones por la Corona, pasaran a ellas, especialmente los que llegaron a la Nueva España

⁶ Tanto del Memorial con que el R. P. Zejudo satisfizo la queixa del Rey en el negocio de la Ternativa, 1705", *Archivo Franciscano*, caja 136, expediente 1695, f. 20.

⁷ Francisco Morales. *Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth century Mexico*, pp. 68-70.

⁸ El Breve del Papa Paulo V se encuentra traducido en las *Actas de Cabildo*, Libro XXII, Talleres de El Correo Español, México, 1903, pp. 273-275.

en viaje a las Filipinas.⁹ Esto había sido propuesto por los frailes favorables a la alternativa, pues confiaban que con la salida de estos frailes, la parcialidad de los españoles quedaría tan debilitada que sería imposible que siguieran con sus pretensiones, sobre todo cuando eran aproximadamente 50 religiosos de esa parcialidad, por 300 de cada una de las otras dos.¹⁰ Entre esos frailes peninsulares, todavía había muchos que no estaban en un primer momento destinados a la provincia, sino a otras regiones de la colonia y en las Filipinas.

Por otra parte, el Definitorio provincial, en una junta de 1619, decía saber de la existencia del breve en que Paulo V mandaba implantar la alternativa, pero se quejaba de la falta de información ofrecida a la provincia por el juez eclesiástico. La reunión del Definitorio¹¹ fue convocada por el Comisario de Nueva España fray Diego de Otalora para que se declarara en contra del breve papal, pero los definidores hicieron lo contrario, pues

...por la presente, en la más bastante forma que de derecho se requiera y pueda, desde luego declaramos y protestamos que admitimos y recibimos y obedecemos con la submisión y la reverencia debida y queremos se guarden, cumplan y executen las dichas le-

⁹ En este sentido se tienen dos cédulas reales que buscaban presionar a las autoridades provinciales de los franciscanos, mediante el recurso de no liberar la limosna real a la Provincia, mientras que ésta no acreditara que no había ningún fraile que en un principio hubiera estado destinado a las Filipinas en su territorio. Las dos cédulas están fechadas en 1617 y 1619. **Archivo Franciscano**, caja 61, exp. 1196, fs. 47 y 63-64.

¹⁰ Estas cifras son dadas por las **Actas de Cabildo**, Libro XXIII, Talleres de El Correo Español, México, 1906, p. 35.

¹¹ El Definitorio era la junta directiva de las provincias franciscanas. Dictaba los cambios legislativos de cada provincia cuando se presentaban problemas graves en el período que había entre los capítulos provinciales. Estaba formado por el provincial, el custodio (que debía servir de enlace entre la provincia y las autoridades civiles) y cuatro definidores, elegidos en el Capítulo Provincial, entre los frailes más destacados y experimentados de la Provincia.

tras apostólicas, Bulas y motus de su sanctidad que en cualquiera manera tratan y disponen cerca de la dicha alternativa, así por ser justo y debido por todas vías obedecer los mandatos de su sanctidad, según está dicho, como por averse pedido por nuestra parte la dicha alternativa...¹²

A pesar de la declaración anterior, tanto el Comisario de Nueva España, fray Diego de Ojalora, como el provincial fray Juan López ordenaron que se firmara en el capítulo provincial una declaración en contra de la alternativa. Además, otorgaron un poder a un fraile español para que funcionara como procurador de la provincia en Europa, teniendo como encargo principal la consecución de la ternativa. Esto dio lugar a una nueva protesta del definitorio ante la fuerza y los engaños de los dos prelados superiores. Se consiguió la firma de muchos frailes que aparecieron en la petición apócrifa en favor de la ternativa, manifestando su oposición a las medidas adoptadas por el provincial y el comisario. Uno de los firmantes de la declaración en contra de los métodos de los superiores de la provincia, Fray Juan de Torquemada, volvió a externar su posición en dos cartas enviadas a Fray Nicolás Monroy. Este fraile criollo se encontraba en España negociando que se respetara el último escrito de Paulo V. Las cartas aludidas reafirman la posición anterior en favor de la división de los cargos en dos parcialidades y confirman que la petición de reales cédulas para que los frailes destinados a otras provincias pasaran a ellas, eran parte de los intentos de los frailes criollos y de sus aliados en la parcialidad de los hijos de provincia para debilitar a los españoles. También se daba cuenta en estas cartas que el procurador enviado por los frailes peninsulares había llegado a Europa con un papel firmado por los religiosos más importantes de la provincia en favor de la ternativa. Este escrito fue declarado por Torquemada como falso, pues inclusive lleva su firma y la de otros frailes que estaban en contra de este sistema.

¹² Archivo Franciscano, caja 129, exp. 1657, f. 50r.

Este comisionado tenía el apoyo de fray Diego de Otalora, Comisario de Nueva España, y del arzobispo de México, Pérez de la Serna, para conseguir la ternativa. Además, el procurador peninsular debía conseguir de la corte la aprobación para que pasaran frailes españoles a la Provincia del Santo Evangelio, como una forma de tener más bases para apoyar la petición de implantar la ternativa.¹³

Los conflictos provinciales entre estas tres parcialidades fueron ocultados por la decisión final del rey y del Papa Urbano VIII, a mediados de la década de los años veinte, en favor de la ternativa. Esto fue así porque, como apuntó Thomas Gage, las relaciones entre criollos y peninsulares en los conventos franciscanos siguieron siendo muy tirantes, debido al desprecio de los segundos hacia los nacidos en la colonia.¹⁴ La bula de Urbano VIII, que zanjó los conflictos entre las parcialidades, fue considerada por los frailes criollos como falsa, pues en dos de los tres archivos de mayor importancia para guardar este tipo de documentos no había sido encontrada en fecha tan tardía como 1705, año en que aún era impugnada por la parcialidad criolla.¹⁵

Se ha podido observar como en esta primera fase del problema de la ternativa, ambos bandos echaron mano de los recursos a su alcance y obtuvieron aliados importantes, unos en el Cabildo de la Ciudad de México y otros en el Arzobispo de México. Esto permitió que muchas personas ajenas se entrometieran en los asuntos internos de la orden, incluyendo al arzobispo, lo que posteriormente ocasionaría nuevas dificultades a la provincia. Otro hecho que es importante asentar, es el interés que mostraron los frailes criollos, gachupines e hijos de provincia por los oficios,

¹³ Ibid., f. 46r.

¹⁴ Thomas Gage. **Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales**, intr. y trad. de Elisa Ramírez Castañeda, SEP, México, 1982 (SEP/80, 38), p. 44.

¹⁵ "Tanto del Memorial con que el R. P. Zejudo...", **Archivo Franciscano**, caja 136, exp. 1695, f. 22.

orientación que debía ser contraria al espíritu franciscano. Las disputas, manejos y desprecios que mostraron ambos bandos, los favorables a la alternativa y los que estaban en favor de la ternativa, en contra de sus oponentes, resquebrajó la unidad de la provincia, misma que resultaba necesaria ante los embates de la jerarquía eclesiástica y otros problemas a los que los franciscanos se iban a enfrentar, quizá por ello el tono de la disputa entre las parcialidades bajó del todo, y casi podemos afirmar que cesó durante unos 70 años en aras del bien de la provincia.

Así, la única cuestión relacionada con la pugna en todo este período, es una cédula real del 10 de marzo de 1646 en la que el rey pedía a las autoridades civiles y religiosas que le avisaran de las necesidades de frailes que hubiera en las provincias novohispanas. Deseaba mandar a ellas partidas de misioneros que cubrieran los faltantes numéricos entre los frailes españoles. Además, el rey encargaba que no se dejara permanecer en otras provincias a frailes adscritos a una región diferente a la que en un principio estaban destinados bajo ningún pretexto.¹⁶ En muchos casos el interés de los frailes en pedir refuerzos a España, era por continuar las pugnas contra los criollos, por lo que el rey encargaba a los prelados que hicieran terminar ese tipo de conducta de los religiosos peninsulares.

La ternativa perduró sin intentos de modificación hasta la década de los años noventa, en que una cédula mandó reducir el número de votos en los capítulos provinciales, mediante el recurso de quitar el voto a los conventos que tuvieran menos de ocho frailes. La cédula anterior llevó a una reducción de las guardianías¹⁷ que contaban con voz y voto en los capítulos provinciales, de sesenta que tenían ese privilegio a cuarenta y tres monasterios. La

¹⁶ Archivo Franciscano, caja 132, exp. 1669, f. 43.

¹⁷ Las Guardianías eran los conventos que cumplían con un determinado número de requisitos. El principal era tener cuando menos cuatro frailes que moraran en él y estar ubicados en lugares de importancia. También se denominaban casas de voto, por tener cada una de ellas un voto en las elecciones provinciales.

provincia debía hacer ajustes para continuar con la ternativa, según como lo había dispuesto Urbano VIII. La rotación debía darse en los puestos de provincial y custodio; cada parcialidad tendría un definidor y uno más para la recolección, dentro de los oficios superiores. Mientras que en la elección de los guardianes, vicarios y asistentes la proporción era de tres octavas partes de los oficios para frailes criollos e hijos de provincia y una cuarta para los españoles. En lugar de que se siguieran ajustando a esas normas, la disminución sólo afectó a las doctrinas controladas por los criollos e hijos de provincia, haciendo que de los veintitrés conventos controlados por estas dos parcialidades bajaran a catorce, igualándose con ésto a los frailes peninsulares.

Esta forma de repartición de oficios fue acordada en el capítulo provincial de 1696 y confirmada en el de 1702. Llevó a un resurgimiento de la disputa, propiciado por los franciscanos criollos que se quejaban de lo injusto de la distribución. Proporcionalmente, la repartición se daba en una guardianía por cada 2.5 peninsulares, 3.5 hijos de provincia y 24 criollos. Para guardar la forma ordenada por Urbano VIII, la distribución hubiera tenido que ser de diez guardianías con voto para los frailes españoles, dieciséis para los hijos de provincia y diecisiete para los criollos.¹⁸

En esta situación, muchos frailes volvieron a exigir la implantación de la alternativa, debido a que la gran diferencia numérica entre los frailes criollos y los de las otras dos parcialidades hacía injusto aceptar de nueva cuenta la ternativa como estaba impuesta desde hacía setenta años. El documento mas importante a este respecto es el de Fray Juan Fernández Zejudo, quien en 1705 expuso las principales quejas de los criollos en cuanto a la forma de reclutar frailes y a la elección. El Padre Zejudo ponía en evidencia en su representación que los peninsulares reclutaban frailes que estaban destinados a otras provincias o a

¹⁸ "Carta de fray Juan de la Sierra al Rey", **Archivo Franciscano**, caja 136, exp. 1695, fs. 32-33.

las custodias dependientes de la del Santo Evangelio, en su intento por conservar el número de su parcialidad. Mientras tanto, los hijos de provincia buscaban preferentemente a oficiales reales o a soldados para que ingresaran en el noviciado de la provincia, de manera que se siguiera con una distinción artificial entre estas dos parcialidades con el fin de conservar los cargos a los que el breve de Urbano VIII les daba derecho, a pesar de tener orígenes similares. Una segunda queja que realizó es la que giraba en torno a que, según las Constituciones Generales de la Orden, un fraile no debía tener cargos provinciales en dos trienios consecutivos, para evitar la creación de intereses y la formación de grupos cerrados que controlaran una provincia. Esta regla no se cumplía en la del Santo Evangelio, pues por el escaso número religiosos de las dos parcialidades con miembros españoles, algunos frailes tenían que repetir en los oficios por dos o más trienios consecutivamente.¹⁹

El acoso de los criollos hizo que las otras dos parcialidades unieran sus fuerzas para conservar la ternativa. Con la ventaja de votos en los capítulos provinciales, pudieron imponer los compromisos de 1696 y 1702, a pesar de las graves objeciones de los criollos y del papado, que consideraron injusta la repartición de oficios. La problemática hizo que algunos frailes pensaran en la posibilidad de formar una provincia recolecta. La idea era quitar trece o catorce conventos de la del Santo Evangelio, localizados en el obispado de Puebla, pretendiendo de esta manera solucionar los problemas ocasionados por esta disputa. Una segunda posibilidad era la propuesta presentada por Fray Matheo de San Estevan. Consistía en dejar las doctrinas y convertir a toda la provincia en conventos de la recolección, para evitar los escandalosos incidentes que caracterizaron el renacimiento de las disputas de la ternativa.²⁰

¹⁹ Tanto del Memorial con que el R. P. Zejudo...", **Archivo Franciscano**, caja 136, exp. 1695, fs. 21-21r.

²⁰ "Carta de fray Matheo de San Estevan al Ministro General", **Archivo Franciscano**, caja 136, exp. 1694, fs. 17r-18.

Por fin, en 1711 se firmó un nuevo concordato entre las tres parcialidades. Los oficios con voto en los capítulos provinciales quedaban de la misma manera como habían sido mandados repartir por el Papa Urbano VIII, mientras que las vicarías y asistencias serían dadas en un 50% a los criollos, y el resto sería repartido equitativamente entre españoles e hijos de provincia. A pesar de los reclamos y las contrapropuestas que hizo el representante criollo, principalmente la de rotar el puesto de provincial en cuatro trienios, de manera que a los criollos les tocara el oficio una vez si y otra no, los representantes de las otras parcialidades no aceptaron. Esto hubiera hecho que la distribución estuviera de acuerdo a la proporción numérica de cada parcialidad.²¹

La anterior fue la última disputa que hubo por esta cuestión en la provincia del Santo Evangelio, ya que a partir de ese momento los criollos se dieron cuenta de la imposibilidad de luchar en contra de los superiores, que normalmente eran hijos de provincia, en el caso de los comisarios de Nueva España, o españoles en los demás cargos. La situación se complicaba por el interés de la corona en mantener dividida la provincia, para evitar que los franciscanos volvieran a conseguir el poder que habían tenido en la administración de los indígenas.

Sobresale la forma en que los hijos de provincia se comportaron en todo este período. Su participación en las disputas fue muy variable, pues hubo divisiones y cambios de posición muy notables. Es claro que no conformaban una parcialidad constituida bajo lazos que la obligaran a actuar conjuntamente. La situación podría describirse como de división a partir del tiempo que cada fraile había estado en la colonia, y las relaciones que había hecho con su entorno social antes de entrar a la orden. Había una partición en dos tipos de frailes hijos de provincia; una parte de ellos, como Torquemada, era "criollizada". Se entendía con los españoles americanos por su larga relación con ellos, por lo que tenían objetivos comunes al interior de la orden. Por contraste, una

²¹ Fernando Ocaranza. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 505-515.

fracción compuesta por españoles trasladados a Nueva España, con todos los prejuicios de los frailes peninsulares en contra de los criollos, se caracterizaba por la unión con los españoles. Esta situación se había evidenciado desde los primeros conflictos por la distribución de los oficios, pues en los problemas de finales del siglo XVII, la unión entre los hijos de provincia y los peninsulares era más lógica. Su intento era que el predominio numérico de los criollos no se reflejara en los capítulos provinciales. Esto produjo que hicieran pesar su ventaja de votos en el Definitorio al enviar representaciones hechas a sus superiores en España, logrando finalmente su objetivo de preservar la ternativa.

Habría que revisar las actuaciones de cada fraile y sus antecedentes familiares y sociales, para hacer una interpretación más cercana a la realidad de la posición asumida por cada uno de ellos. Es necesario no caer en excesos como el decir que la ternativa "significaba en realidad, que los peninsulares la controlarían [a la provincia] seis años de cada nueve".²² En un sentido estricto, lo anterior era verdad, pero en la realidad las alianzas eran más complejas. Podemos observar a dos frailes de una parcialidad con visiones diferentes acerca de las necesidades de la provincia. Considerar a Fray Juan de Torquemada como un peninsular más, con todos los prejuicios de ellos, es estar totalmente equivocado acerca del sector al que él sentía pertenecer. Aun así, es importante recalcar el gran interés que los tres grupos tuvieron por el poder en la provincia, lo que produjo una división que debilitó a los franciscanos. Esto se dio en los momentos en que más necesitaban de la unidad, por los problemas que enfrentarían con los prelados ordinarios en torno a las doctrinas indígenas.

²² Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 110-112.

5.1.2. Falta de Observancia de las Reglas.

Una de las mayores máculas que se les han imputado a los franciscanos del siglo XVII ha sido la falta de obediencia a las reglas dictadas por San Francisco de Asís. Entre estas destacaba el ideal de la pobreza, tanto en lo colectivo como en lo individual se preconizaba ser obedientes con sus preladados y buenos católicos, defensores de la fe. Definitivamente los franciscanos del siglo XVII eran muy diferentes a sus antecesores, los pioneros y fundadores de la Provincia del Santo Evangelio. Hay que prestar más atención a los cambios de época y las nuevas circunstancias a que se enfrentaron los frailes menores. El principal problema de muchos de los historiadores que se han ocupado del primer periodo ha sido la idealización de los trabajos y características que los franciscanos adoptaron al contacto con la raza indígena. Esto es claro en la *Historia* de Mendieta. Torquemada, como ha señalado Phelan, no compartió esa visión, a pesar de haber tomado una buena parte de la información de su antecesor, éste pudo comparar la situación de su época con la anterior, sin que concediera a la primera generación tanta ventaja moral, espiritual y de trabajo sobre sus sucesoras.²³

El problema de la riqueza de los frailes y sus conventos fue muy extendido durante el siglo XVII, pues cada orden religiosa, peleaba por los beneficios de las capellanías, obras pías y limosnas. Sin embargo, el caso de los franciscanos debía ser distinto, pues en sus ordenanzas estaba estipulada como una regla fundamental la pobreza. Los demás sectores religiosos no tenían una prohibición tan clara en contra de las riquezas. La competencia entre los diversos sectores religiosos por las riquezas de los fieles se producía en donde convivían dos o más de ellos, sobre todo en las ciudades españolas de importancia como México, Puebla y Veracruz.

La primera mención que se ha encontrado acerca de la relajación de las costumbres al interior de los conventos franciscanos es la

²³ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, p. 159.

que hace Thomas Gage. En su viaje del puerto de Veracruz a la Ciudad de México, se hospedó en algunos de sus conventos. En todos ellos, llegó a observar que las rentas que recibían eran superiores a las necesidades de los frailes que moraban allí. Esto puede ser comprobado si se observa que las rentas del convento de Tula en tres años diferentes escogidos al azar daban cuando menos cien pesos en favor del convento en el período. Las limosnas se componían por los cobros de las misas de difuntos, de las misas para las cofradías y por matrimonios, entierros y bautizos. Cabe mencionar que en esta fecha aun no había capellanías ni obras pías en favor del convento franciscano de Tula. Los gastos que se hacían eran para comprar comida, ornamentos para la Iglesia o utensilios necesitados por los frailes. En estos tres años, febrero de 1611 a enero de 1612, quince meses entre 1614 y 1615 y mayo de 1618 a mayo de 1619, encontramos que en los dos últimos periodos el convento tenía saldos favorables por cien pesos, mientras que en el primer año el convento había gastado veinticuatro pesos y un tomín más que las limosnas que habían ingresado en las arcas. Esto se puede explicar por que en ese año el síndico había gastado 973 pesos y 4 tomines en un frontal para la mesa de la Iglesia, por lo que en un año de limosnas inusualmente elevado, el convento hubiera podido tener un saldo favorable mayor de no haber mediado el gasto del frontal de oro y plata labrada.²⁴ Este gasto además era en contra de la pobreza franciscana, pero al parecer los frailes lo consideraron necesario para presentar los ritos católicos con una majestuosidad que impidiera a los indígenas alejarse de la religión.

Lo que más escandalizó a Gage fueron el lujo y la disipación en que vivían los frailes franciscanos en sus conventos. Varias de las observaciones hechas por el entonces dominico inglés, han sido repetidas por autores contemporáneos. En muchas ocasiones los han llevado a juzgar por ellas toda la provincia franciscana. Gage denunciaba que un fraile cabalgara en una mula con un lacayo, a

²⁴ Fondo Franciscano, vol. 145, fs. 30-42r, 74-88 y 122-131.

pesar de que ésto estaba prohibido. Señalaba los vestidos lujosos usados por los franciscanos debajo de su sayal y el juego de naipes en que uno de ellos hacía burla de la norma de pobreza. En este último caso, al momento de ganar una partida, un fraile recogía sus ganancias diciendo que había "hecho voto de no tocar el dinero ni guardarlo, mas mi manga puede guardarlo y mi manga ha de guardarlo".²⁵

Lo escrito por Gage acerca de las costumbres relajadas del clero novohispano, en especial de los franciscanos, debe ser tomado con cuidado, debido a las condiciones y finalidades con que fue escrita su obra. Hay que recordar que después de haber estado en América como fraile dominico, había vuelto a Inglaterra, donde abjuró de la religión católica. Escribió su libro para dar sustento ético a una posible conquista de la América española por los ingleses. Sus críticas nos parecen exageraciones basadas en hechos reales, y en muchas ocasiones confirmadas por la documentación existente. Deben tomarse como casos particulares que quizá se generalizaban con el paso del tiempo.

En el año de 1670, Clemente IX extiende un breve que Urbano VIII había decretado en contra de la participación de religiosos de cualquier calidad en negocios o comercios seculares en Asia. El breve de Urbano fue dirigido contra actividades en las Indias Orientales, pero las quejas que llegaron a Clemente IX de la situación que se producía en América, hizo que confirmara las penas dispuestas por su antecesor, ampliándolas para abarcar las posesiones americanas de España.²⁶ Este breve y algunos otros documentos, nos dan una visión de la avidez que mostraron los religiosos para allegarse riquezas. En primer lugar, para la segunda mitad del siglo XVII, los franciscanos comenzaron a aceptar la fundación de capellanías, aunque hay algunos casos de conventos que empezaron antes. En el monasterio de Jalapa hay una fundación

²⁵ Thomas Gage. *Op. cit.*, pp. 97-99.

²⁶ **Fondo Franciscano**, vol. 125, fs. 22-26.

de este tipo desde el año de 1619.²⁷ Por diversos informes, se puede decir que las capellanías de la primera mitad del siglo XVII fueron una excepción, pues los años en que comenzaron a crecer corresponden a la segunda mitad del siglo. Los franciscanos también buscaron recursos en las limosnas reales, instituidas como pago por los servicios de conversión realizados, y que anteriormente habían sido rechazadas los frailes menores. La provincia pedía las limosnas reales no sólo para el ministro de doctrina, o sea, el sacerdote que había sido presentado y aprobado por el virrey para administrar los sacramentos, sino también para sus ayudantes. Esto era contrario a las ordenanzas reales, por lo que la pretensión franciscana fue llevada ante la audiencia de México. Esta denegó la petición que hacía la provincia franciscana, puesto que no había antecedente que amparara su intento.²⁸

La forma en que se había desarrollado la provincia en el aspecto de los recursos hizo que se vieran celebraciones majestuosas. Es el caso de la beatificación de trece mártires de la orden de San Francisco en la que las imágenes de estos frailes muertos en la predicación iban vestidas "de joyas ricamente aderezadas; llevarían hasta un millón [de pesos]...".²⁹ Por eso, las patentes dirigidas por los comisarios generales de Indias y los comisarios de Nueva España comenzaron a hacer énfasis en la forma de llevar las rentas conventuales y la administración de las limosnas. Se trataba de evitar de esa manera los dispendios y malos usos del dinero de las arcas conventuales. Esto es visible en una patente de Fray Miguel Avengozar, comisario general de Indias, la cual es indicativa de estas nuevas preocupaciones. Fray Miguel imponía que cada convento tuviera un libro de registro de sus entradas y gastos y que sólo los guardianes pudieran pedir ayuda a sus superiores para

²⁷ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 150, fs. 311-314.

²⁸ *Ibid.*, fs. 14-19.

²⁹ Antonio de Robles. *Diario de sucesos notables*, vol. 1, ed. y pról. Antonio Castro Leal, 2da ed., Porrúa, México, 1972 (Biblioteca de Escritores Mexicanos, 30), p. 220.

solucionar las necesidades del convento donde moraban. Además se ordenaba que por ningún motivo pudieran los religiosos recibir limosnas pecuniarias, so pena de ser castigados como propietarios, esto es como dueños de bienes o cosas prohibidas por las Constituciones Generales de la Orden; esa función debía recaer en los síndicos del convento.³⁰ Otra patente posterior hacía un llamado a la austeridad en todos los niveles, debido a que preocupaba a los superiores residentes en España la fastuosidad de algunas edificaciones y los elevados gastos en ornamentos. También se pedía que los visitantes pusieran especial atención en evitar que los frailes tuvieran en sus celdas cosas ajenas a las constituciones franciscanas.³¹

En muchos de los capítulos provinciales, cuando se celebraban las elecciones para los puestos directivos de la provincia, se producía la intervención del virrey en favor de alguno de los aspirantes al cargo de provincial. A veces se practicaba la compra de votos. La primera manifestación de tal conducta entre los frailes americanos es una patente de Fray Juan Merino, ministro general de la orden, del año de 1640. En ella se imponen censuras a los religiosos que se valieran de influencias seculares para conseguir oficios en los capítulos. Una de las penas mas importantes era declarar a los frailes que lograran cargos de esa manera incapacitados para ejercerlos. Aunque esta patente indica que ya se habían dado algunos casos de esta índole, la primera confirmación de este tipo de conductas en la provincia del Santo Evangelio fue la elección de Fray Antonio de Lima como provincial en el capítulo de 1648. Un autor señala que "siendo los opuestos personas de mucha virtud, letras, santidad y pobreza; dicen que costó muchos reales que se

³⁰ "Patente de fray Miguel Avengoza", 4 de junio de 1681, **Archivo Franciscano**, caja 88, exp. 1375, fs. 18-18r.

³¹ "Patente de fray Christobal del Viso", 9 de febrero de 1683, **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 118, fs. 203-209.

dieron a los superiores, comisario y gobernador".³² Un problema similar ocurrió en 1658 cuando por la intervención del comisario fue elegido un fraile que había tenido muy pocos oficios provinciales y era observante de la regla. Mucho sorprendió la elección de un religioso de esas características, tanto que es anotado por Güijo como un suceso sobresaliente en su *Diario*, sobre todo por los acontecimientos que se produjeron durante las elecciones anteriores, como la compra de votos o el cohecho para conseguir el cargo.³³ Un nuevo escándalo se desató en 1661, cuando uno de los pretendientes buscó los favores del virrey, tratando de cohecharlo mediante dádivas. Por ello el comisario de Nueva España, aplicando la patente de 1640, suspendió el capítulo y declaró al fraile que lo había hecho como no apto para ejercer el oficio que pretendía. Posteriormente, el virrey hizo una junta de teólogos para que se declarara injusto el proceder del comisario de Nueva España, pero esa junta se declaró en favor de la actitud de Fray Juan de la Torre, por lo que pudo hacer el capítulo provincial sin la interferencia del virrey.³⁴ Una situación similar se presentó cuando el mismo Fray Juan de la Torre ofreció cincuenta mil pesos de donativo al rey si le concedía el arzobispado de México, cantidad muy grande para un fraile que debía de tener como su principal regla de vida religiosa la pobreza. Otro suceso más se dio cuando se destituyó al provincial del Santo Evangelio en 1671, un año después de haber asumido el oficio. Esto se debió a la intervención que había tenido en el capítulo en que fue elegido Fray Alonso de la Rúa, quien había amenazado a los frailes que tenían voto en él para que eligieran a su candidato.³⁵

³² Gregorio de Güijo. *Diario 1648-1664*, vol. 1, ed. y pról. Manuel Romero de Terreros, 2da ed., Porrúa, México, 1986 (Biblioteca de Escritores Mexicanos, 64), p. 24.

³³ *Ibid.*, vol. 2, pp. 96-97.

³⁴ *Ibid.*, vol. 2, pp. 153-155.

³⁵ Antonio de Robles. *Op. cit.*, vol. 1, p. 106.

Todas estas infracciones motivaron una serie de patentes que buscaban terminar con las irregularidades en las elecciones. En primer lugar, imponiendo censuras y penas más graves a quienes trataran de sobornar o valerse de las influencias de las autoridades seculares o religiosas. Otra orden fue en contra de los frailes que gozaran de excepciones debidas a breves papales que otorgaban oficios o grados provinciales a pesar de no tener la edad suficiente ni los méritos para gozar de ellos. Una tercera solución para evitar la compra de los votos en los capítulos fue su reducción a los instituidos por las constituciones generales de la orden. Esto es, los definidores, lectores jubilados y guardianes eran los únicos que deberían tener este derecho, pues muchos otros oficios habían conseguido el voto durante el siglo XVII. El último remedio fue imponer las penas que estaban estipuladas para los que violaran las reglas dadas a este respecto, como lo hizo el comisario de Nueva España Fray Juan Capistrano. En una patente de 1691 volvía a intimar a los religiosos para que no intentaran llegar a los oficios por esa vía. Ya había castigado a algunos frailes que habían intentado obtener cargos mediante la compra de votos o por la influencia de autoridades en los capítulos.³⁶

Había otros cambios que se produjeron al interior de la orden, y que eran considerados como faltas a las reglas. Ocasionaron serias reprensiones por parte de los virreyes y la corona, y problemas con las autoridades civiles y con el Santo Oficio. Muchas personas durante el siglo XVII pensaron de la misma manera que Thomas Gage, quien opinaba que los religiosos "gozan de mucha más libertad que la que tendrían en Europa, pues la tienen en demasía, y...los escándalos que dan todos los días claman al cielo por venganza, juicio y destrucción".³⁷ Entre estas ofensas que apuntaba Gage la más común era la familiaridad con la que los religiosos y las monjas departían durante el día, durante el cual comían, bebían,

³⁶ Archivo Franciscano, Biblioteca Nacional, caja 93, exp. 1398, f. 27r.

³⁷ Thomas Gage. *Op. cit.*, p. 185.

hablaban y cantaban en los locutorios de los conventos de religiosas.

Por su parte el virrey Duque de Albuquerque reprendió duramente a los superiores de las provincias religiosas, criticando que los frailes pudieran salir solos y a altas horas de la noche de los conventos. Esto iba en contra de las reglas de todas las órdenes, sobre todo por que en muchas ocasiones salían de sus monasterios sin hábitos y portando armas, con las que después protagonizaban riñas callejeras. Esto mismo les valió una llamada de atención por parte del rey, que habiendo sido informado por el Duque de Albuquerque de todos los excesos, mandó tres cédulas en las que criticaba sobre todo la mundanidad y el gusto que muchos religiosos sentían por los lujos.³⁸

Otra situación que se produjo muy a menudo fue el encontrar a expulsos de la orden en hábito, administrando sacramentos y oficiando misas, delito por el que fueron encarcelados y enjuiciados por los tribunales del Santo Oficio o por los tribunales civiles. Algunos frailes de la provincia del Santo Evangelio cometieron delitos al solicitar en el confesionario, officiar misas sin estar instituídos canónicamente para el efecto y blasfemar. Catorce frailes que suponemos eran miembros de la provincia fueron penitenciados por la Inquisición. Esto constituye un número alto si lo comparamos con el de otras órdenes religiosas o con el número de sacerdotes seculares que fueron encarcelados por la Inquisición.³⁹

Así, amonestaciones se hicieron por parte de los superiores, y mientras más avanzaba el siglo las acusaciones se iban haciendo más precisas. En muchas ocasiones las patentes insisten en la necesidad de observar las leyes de la comunidad, sobre todo en los

³⁸ Gregorio M. de Güijo. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 244-245 y vol. 2, p. 1.

³⁹ José Toribio de Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, pról. Solange Alberro, CNCA, México, 1991 (Cien de México), pp. 149-367.

oficios religiosos al interior del convento. Los frailes que tenían algún cargo debían ser los primeros en cumplir esas reglas para dar la pauta a los demás religiosos, por lo que no podían disculparse de esos deberes. Sin embargo, es en dos de las últimas patentes del siglo XVII en donde se podrá observar mas específicamente el poco cumplimiento de las reglas. Una de ellas se refiere a la situación que prevalecía en los conventos de México, Puebla y Tlatelolco, en donde los frailes tenían criados que vivían en los conventos. Esto estaba prohibido, puesto que podría dar lugar a que hubiera un relajamiento de la disciplina. Fray Clemente de Ledezma pedía que se castigaran estas prácticas.⁴⁰ La segunda es una patente de 1698 de Fray Antonio de Cardona, en la que imponía penas a los que salieran frecuentemente del convento por otra razón que la de administrar los sacramentos, y a los que pernoctaran fuera de él. Otro encargo importante era la prohibición de los juegos de cartas bajo cualquier circunstancia, que como ya había observado Gage, era un pasatiempo muy extendido en los conventos franciscanos. Lo más grave era lo que sucedía después de una elección o cuando algún religioso ganaba un concurso de oposición en la Catedral, puesto que se hacían en

...semejantes ocasiones Comedias, Entremeses, Soldadescas, Bayles, y otros disfrazes indignos, y mas que indecentes, cenas opulentas, y opíparas, y aun algunos presentes y dádivas y preseas quantiosas.⁴¹

Esta patente mostraba el grado de relajación al que algunos religiosos habían llegado, puesto que más bien parecería que se trataba de una familia o de un grupo de amigos celebrando que uno de sus miembros hubiera conseguido un puesto bien remunerado o hubiera realizado un buen negocio. No parecía una congregación de

⁴⁰ **Archivo Franciscano**, BN, caja 93, exp. 1398, f. 31.

⁴¹ **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 117, fs. 64-66.

frailes.

El recuento de las faltas cometidas por los franciscanos a las reglas de la orden es demostrativo de la falta de respeto que muchos de ellos tenían para la vida que habían escogido seguir. Por lo que hemos visto, los problemas a los que se enfrentó la provincia del Santo Evangelio fueron graves, pero similares a los que hubo en otras provincias de la Nueva España, tanto franciscanas, como dominicas y agustinas, y aun se podía asegurar que no eran tan graves como las que ha descrito Rubial García para la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México. En ella, un pequeño grupo de religiosos se adueñó del control, y mediante la extorsión, la manipulación y el cohecho dominaron durante largos tiempos, viviendo en concubinato y robando tierras y dinero de la orden.⁴²

Si bien esto no debió reconfortar a los franciscanos celosos de la guarda de las constituciones, es necesario decir que los frailes involucrados en este tipo de problemas fueron una minoría. Así lo demuestran las cifras de los frailes juzgados por la Inquisición que ofrece Medina. También, la mayoría de las patentes eran de Comisarios de Indias o de Nueva España, por lo que usualmente los avisos que se daban en ellas se referían a la totalidad de las provincias franciscanas de sus respectivas jurisdicciones, sin especificar la provincia en que se había cometido la falta que justificaba las censuras. Por ende, sería aventurado pensar en que todas se refirieran a la provincia del Santo Evangelio, salvo en las ocasiones en que hay menciones expresas. Además, muchas veces estos frailes que infringían las reglas eran compensados por otros que hacían todo lo posible por alcanzar la perfección espiritual según el modelo franciscano.

⁴² Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, pp. 67-105.

5.1.3. La Institución de la Cátedra de Scoto.

La erección de la Cátedra fue otra forma en que los franciscanos quebrantaron una regla no escrita de la orden. Normalmente estaban alejados de las universidades porque en las reglas se consideraban como una forma de conseguir prestigio social, lo cual estaba en oposición al ideal de San Francisco, pues la humildad de los frailes menores debía de ser interna y externa según los preceptos del fundador de la orden. Tenemos algunos casos de franciscanos que llegaron a ser estudiantes y catedráticos de las grandes universidades europeas, pero en la mayoría de las ocasiones estuvieron ligados a las actividades académicas antes de entrar a la orden, como Fray Bernardino de Sahagún. Éste, después de haber estudiado en Salamanca, pidió su admisión al noviciado franciscano.

En la Nueva España, los frailes profesos de la orden de San Francisco nunca estuvieron ligados a la Universidad de México, ni como profesores ni como estudiantes. Todos ellos estaban colocados en las diferentes escuelas conventuales de la provincia, llegándose a dar el caso de alumnos universitarios tomando clase en los estudios franciscanos, por la gran calidad de algunos de los profesores de la orden.

Como profesores, los franciscanos se dedicaron a sus escuelas internas y en un momento dado al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Daban clase los frailes más capacitados, ocupándose de la enseñanza de los novicios y de sus discípulos indígenas, como se ha visto anteriormente. Muchos de ellos habían sido alumnos de universidades distinguidas en el Viejo Mundo, por lo que su experiencia estaba probada.

Lo anterior cambió cuando los franciscanos, en un momento en que las prioridades de la orden habían dado un giro, comenzaron a buscar el prestigio social indispensable para encontrar mejores posibilidades y apoyos económicos. Imitaron en ésto a los demás elementos clericales. Como la franciscana era la única orden que aún no tenía una cátedra expresamente creada para la provincia en la Universidad de México, los superiores de la provincia trataron

de obtener una cátedra al estilo de la de Santo Tomás de Aquino, que fue fundada para que los dominicos dieran clases en la Universidad.

Las circunstancias que coadyuvaron a que el impulso tuviera mayor fuerza fueron: la estancia del comisario de Nueva España Fray Juan de la Torre, que se distinguió por su atención a la educación. Además de instituir la cátedra, hizo todos los arreglos necesarios para la creación del colegio de San Buenaventura de Tlatelolco.

Todo el proceso que llevó a la creación de la cátedra inició cuando la Universidad instituyó la fiesta de la Purísima Concepción de María, que era promovida por los franciscanos. La Universidad quedó en deuda espiritual con la provincia, por haber sido la orden la que había dado la idea al claustro universitario. Por eso Vetancourt habla de una obligación que tenía la universidad para con la provincia del Santo Evangelio.

La institución de la cátedra de Juan Duns Scoto se produjo el día 23 de julio de 1658, siendo el primer catedrático Fray Juan de Torres, que en esos momentos era secretario del comisario de Nueva España y anteriormente había sido guardián del convento de San Francisco de México. Este fraile fungió como propietario de la cátedra durante nueve años, hasta su muerte, cuando fue instituido un nuevo fraile.⁴³

Las razones que dio Fray Juan de la Torre para sustentar su petición para erigir la cátedra de Scoto fueron la utilidad de la doctrina del filósofo franciscano para combatir las opiniones religiosas erróneas y que en la mayoría de las grandes universidades católicas de Europa estaba fundada una materia de este tipo. En el escrito del comisario, dirigido al virrey y a la audiencia, estipulaba que los encargados de ella no recibirían pago alguno, pues se comprometía a que fueran los frailes franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio quienes dieran las clases.⁴⁴

⁴³ Gregorio M. de Güijo. *Op. cit.*, vol. 2, p. 100.

⁴⁴ **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 161, fs. 2-3.

Por su parte, el claustro de la Universidad de México se mostró acorde con la petición del comisario de Nueva España, y solamente agregaba la condición que la orden presentara al virrey a tres frailes, y fuera él quien eligiera a quien iba a ocupar la cátedra. Exigía que el curso de Scoto fuera una materia obligatoria para quienes optaran por el grado de bachiller en teología. A pesar de la aceptación del claustro, el fiscal real se declaró en contra de la petición franciscana, puesto que para él ésto iba en contra de la regla y observancia habitual de la humildad de la orden de San Francisco. Además, insinuaba que la búsqueda del comisario de Nueva España se debía más a un intento de dar realce a la orden que a la preocupación por el aprovechamiento de los alumnos de la universidad. Estaba seguro que con lo que se enseñaba de la doctrina de Scoto en las escuelas claustrales era más que suficiente, por lo que se declaraba contrario a la instauración de la cátedra.⁴⁵

A pesar de las objeciones del fiscal real, el virrey accedió a las instancias de la Universidad de México y de la Orden Franciscana. Se manifestó de acuerdo en las peticiones que habían enviado en sus respectivas cartas. De tal manera sólo faltaba esperar la real cédula que confirmara la decisión del virrey, que llegó dos años después.

Esta situación nos lleva a ver una variación muy importante en la percepción franciscana de la educación y del grupo hacia quien debería ser dirigida. Si bien los franciscanos, como toda la sociedad en la que se desarrollaron, seguían considerando a la educación superior como una cuestión elitista, los sujetos habían cambiado. Ahora eran los criollos acomodados, y no la nobleza indígena, a quienes estaba dirigida la atención franciscana. En buena medida esto se debió al giro que al interior de la orden se había dado en favor de los criollos. Esto había ido acompañado de un agrandamiento del sector criollo en la sociedad Novohispana, sector que representaba casi todo el estudiantado de la

⁴⁵ *Ibid.*, fs. 4-5.

universidad. Por ello, la insistencia franciscana puede tomarse como un intento de acercamiento a la sociedad de la que habían salido la mayoría de sus componentes.

Por otro lado, el cambio de un grupo a otro quizá se debió también a la entrada en escena de los jesuitas. Estos habían sustituido a los franciscanos en la educación de los indígenas novohispanos. Además, según pensaban los franciscanos, los indígenas estaban totalmente cristianizados. Ya no necesitaban de una educación esmerada, y si a eso se le agrega la situación social de los indígenas y la creencia en que la educación debía ser elitista, resultaba clara para los superiores franciscanos la necesidad de interactuar con la sociedad criolla más que con los grupos indígenas como sus mentores.

6. Conflictos con el Clero Secular y la Jerarquía Eclesiástica.

Las confrontaciones que la provincia del Santo Evangelio tuvo con el arzobispo de México y con el obispo de Puebla, así como con el clero secular bajo el mando de estos dos personajes eclesiásticos, no se diferenciaron mucho de las pugnas que otras provincias sostuvieron en toda la América española por conservar su libertad y sus conventos y doctrinas indígenas. Lo anterior fue el resultado de una política ambigua de la corona en el aspecto religioso, pero en general favoreció más a los diocesanos en su búsqueda por sujetar a las órdenes religiosas a su autoridad.

Lo anterior iba acompañado de un aumento en el número de clérigos seculares que cada vez más iban reclamando espacios para hacer su trabajo. Se atacaba el "imperialismo" que ejercían los regulares en la administración de las doctrinas y sus visitas, puesto que trataban de no dejar entrar a ningún otro religioso que no fuera de la orden a la que pertenecían. Si esto lo habían conseguido en un primer momento, el apoyo del rey a los seculares fue minando la capacidad de resistencia de los frailes ante los embates de los jerarcas eclesiásticos.

6.1. Presentación ante los Obispos.

Desde la década de los años setenta del siglo XVI, una real cédula había dado a la jerarquía eclesiástica secular la facilidad de visitar los conventos y examinar a los frailes que ejercieran el oficio de curas en los pueblos indígenas. Después de una serie de contraórdenes, los obispos y el arzobispo de México quedaron con la facultad de realizar visitas a las doctrinas de los regulares. Debían vigilar que las iglesias estuvieran en orden, con todos los ornamentos necesarios y que se administraran los sacramentos según las órdenes dadas por el Concilio de Trento, pero no hicieron uso de su prerrogativa sino hasta 1603. En ese año los obispos informaron al rey que los regulares no se sometían a su vigilancia,

ni querían ser examinados en lenguas indígenas ni en suficiencia teológica. Pedían remedio a la situación, diciendo que muchos frailes no sabían los idiomas en que debían de administrar a sus feligreses. En respuesta, una cédula real daba facultad a los obispos, que encontraran frailes poco aptos, de removerlos de sus doctrinas, avisando a sus superiores para que pusieran otros. El virrey intervino en favor de las órdenes religiosas, mandando suspender la cédula hasta que se hiciese una información más precisa. Como el Consejo de Indias se declaró incapaz en la materia, se sobreseyó el mandato real en 1608.¹ Mas el conflicto continuó cuando por otra cédula se asignó de nuevo a los obispos la facultad de examinar a los regulares. A partir de aquí se desarrollaría una pugna que duraría seis años y polarizaría a la sociedad colonial en dos sectores.

El Arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, decidió llevar hasta sus últimas consecuencias las prerrogativas otorgadas a su cargo. Al hacerlo, se ganó la animadversión de las tres órdenes más importantes de la colonia, apoyadas al efecto por el Virrey Guadalcázar:

En la primera mitad de 1621, cuando el marqués de Guadalcázar ya había dejado el gobierno del Virreinato, Pérez de la Serna reanudó su campaña con un ultimátum: exigía dentro del plazo de 60 días que los frailes cumplieran lo ordenado, bajo pena de que se les aplicara los castigos eclesiásticos correspondientes...²

Su campaña comenzó en la doctrina de Tlatelolco, en donde el gobernador y los principales indígenas hicieron acusaciones a sus doctrineros franciscanos por malos tratos, exigir pagos

¹ Fray Agustín de Vetancourt. "Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México", *Teatro Mexicano*, p. 13.

² Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 145-146.

exorbitantes por la administración de sacramentos y negar la autoridad que tenía el Arzobispo y su provisor. El visitador hizo todas las informaciones requeridas, en donde testificaron algunos españoles e indígenas en contra de los doctrineros. Ante estas acusaciones, el arzobispo mandó que los religiosos franciscanos cesaran de hacerlos oficios de cura hasta que no se presentaran ante él; pidió al provincial que cambiara al fraile doctrinero. La provincia estaba decidida a enfrentar al arzobispo y resistieron al visitador nombrado por él. Inclusive lo agredieron cuando fue a notificar la excomunión del guardián y doctrinero del convento de Santiago Tlatelolco.³ Ante las características del conflicto, la audiencia intervino para suspender nuevamente los poderes dados a Pérez de la Serna. Mas él contestó ordenando que se prohibiera dar limosnas y acudir a misas en los conventos franciscanos, hasta que se presentasen los frailes a ser examinados por sus provisores. Afirmaba que los religiosos "an estado y están reveldes y contumazes y no an querido ni quieren obedecer a nuestros mandatos y censuras".⁴

En contraposición, la audiencia mandó prohibir a los diocesanos poner alguaciles y fiscales en las doctrinas indígenas, pues se había comprobado que en el caso de Santiago Tlatelolco habían abusado de su poder. Los franciscanos se reunieron con los agustinos y dominicos para enviar una representación al rey en que se expusieron las razones por las que las órdenes estuvieron en contra de la cédula del año de 1618. La principal razón expuesta por Fray Juan de Torquemada para no aceptarla era la pérdida de autoridad de los provinciales. Sus súbditos tendrían a quien acudir cuando no les pareciera una decisión de su superior acertada o cuando les afectara. Además, expresaba que los seculares no podrían llenar los huecos dejados por los regulares. Habría un enfriamiento de la fe de los indígenas, por el poco interés que

³ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 188, fs. 1-56.

⁴ Archivo Franciscano, BN, caja 110, exp. 1510, fs. 36r-37.

ponían los curas en la administración religiosa.

Torquemada pone de relieve la falta de capacidad de los clérigos seculares para conocer las lenguas indígenas, lo que llevaría a problemas con sus feligreses. También expone como otra limitante el escaso número de clérigos, aun en el arzobispado de México y el obispado de Puebla, que era donde había más seculares. No alcanzaban el número de frailes de las tres órdenes religiosas en su conjunto. Ante ésto, el franciscano amenazaba que -de seguir en funcionamiento la cédula- los religiosos dejarían todas las doctrinas de la Nueva España:

Pues pensar que se han de entrar en los [curatos] que quisieren y dejar las que no pueden también [es cosa de risa]; o todo o nada; que aunque los frailes son humildes y deben serlo, no al menos los han de sobajar y tratar cada cual a su antojo y albedrío; y pues se hacen los Prelados tan celosos de la doctrina, tomen también a cargo las conversiones y mueran en ellas, como aquellos que están obligados, y no gasten el patrimonio de la Iglesia en cosas impertinentes.⁵

Lo escrito por Torquemada tuvo como consecuencia que la corona regresara a la situación de 1585, dejando a la jerarquía eclesiástica sin la oportunidad de corregir a los religiosos más que en la forma de administrar los sacramentos. A pesar de ello, en 1624 el arzobispo quería examinar a los religiosos del convento de Santa María la Redonda, intento que pudo ser detenido con la intervención del virrey. Debido a los disturbios de ese mismo año, el arzobispo Pérez de la Serna fue sustituido por Francisco Manso, que trajo consigo una nueva cédula por la que volvía a tener la facultad de examinar a los religiosos antes de ser instituidos por el virrey como doctrineros. A pesar de esta cédula, los religiosos

⁵ Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Códice Mendieta*, vol. 2, pp. 125-210

de la provincia del Santo Evangelio siguieron resistiéndose a ser examinados, basándose en las excepciones dadas por los Papas durante el siglo XVI. Los franciscanos no pudieron evitar que sus Iglesias fueran visitadas, examinándose por los enviados del ordinario la forma en que administraban las doctrinas a su cargo. En una de las visitas, el Arzobispo Manso había "inspeccionado ya mas de cuarenta parroquias cuyos titulares eran frailes mendicantes y a casi todos los calificó de indignos".⁶ La resistencia de los frailes franciscanos hizo que el rey mandara dos cédulas más, en 1634 y 1637, en donde se decía que: "y para ser curas los dichos religiosos, aunque sean superiores de las casas y conventos donde moran y son como cabeceras de las dichas doctrinas, deben y han de ser examinados por los obispos y ordinarios seculares, y por sus examinadores en el distrito de las dichas doctrinas".⁷ Estas cédulas fueron las que ocasionaron los pleitos de la década siguiente por la posesión de las doctrinas entre el obispo de Puebla, Juan Palafox y Mendoza, y la provincia del Santo Evangelio.

En el Arzobispado de México los franciscanos siguieron resistiendo, pues todavía en el mes de junio de 1649 la audiencia de México insistía que "las religiones de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y Compañía de Jesús, pareciesen a ser examinados sus doctrineros y a recibir colación de sus beneficios...".⁸ A pesar de ésto, no acudieron al examen. Había una disputa similar en el obispado de Oaxaca en trámite, pues los dominicos de ese obispado habían presentado un caso similar, pidiendo que el obispo no continuara en su intento de visitar las doctrinas a su cargo. La audiencia no pudo imponer a las órdenes religiosas el examen de los provisos del Arzobispo. Una cédula más, en 1663, volvía a notificar a las provincias regulares que las renunciaciones debían hacerse ante el prelado ordinario, y quienes

⁶ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 189-190.

⁷ **Archivo Franciscano**, BN, caja 132, exp. 1669, fs. 26r-27r.

⁸ Gregorio M. de Güijo. *Op. cit.*, vol. 1, p. 61.

fueran los candidatos a reemplazarlo debían ser examinados por los diocesanos.

Un nuevo arzobispo, Fray Payo de Ribera, intentó imponer su autoridad a las órdenes mendicantes. Se negó a instituir canónicamente a doce frailes agustinos como curas doctrineros por no haber pasado por el proceso para ser elegidos, aunque principalmente por no haberse presentado al examen. Fray Hernando de la Rúa, comisario de Nueva España había tenido otro roce con el arzobispo recién llegado, principalmente por haber intentado imprimir un tratado religioso sin la licencia del provisor arzobispal. Además, había pretendido fundar "cofradías como la del Cordón, el jueves Santo del año pasado [de 1669]; queriendo que sus frailes fuesen vicarios, jueces eclesiásticos; sacando procesión solemnísimas el domingo de Pascua inmediato, con el Santísimo Sacramento".⁹ El comisario cuestionaba el interés del arzobispo en quitar a los frailes doctrineros la capacidad de actuar como jueces eclesiásticos en las informaciones matrimoniales de su jurisdicción. Argumentaba que no se daba cuenta que su intención de que fuese el fiscal del arzobispado quien las hiciera causaría graves problemas para quienes tuvieran algún apuro espiritual para contraer matrimonio.¹⁰ Por estas discordias, de la Rúa fue removido de su cargo por el comisario general de Indias, que trataba de evitar nuevas disputas.

La actitud del Comisario de Nueva España, fray Hernando de la Rúa, le mereció a la provincia del Santo Evangelio una severa amonestación de la corona, al no haber querido que los franciscanos fueran examinados por los preladados ordinarios. El rey dispuso que las remociones e instituciones de los doctrineros tuvieran que pasar ante el virrey y el arzobispo sin discusión alguna.¹¹ Esta cédula de 1670 ponía a los franciscanos entre la espada y la pared,

⁹ Antonio de Robles. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 98-100.

¹⁰ *Archivo Franciscano*, EN, caja 93, exp. 1398, f. 8.

¹¹ *Ibid.*, caja 132, exp. 1670, fs. 36r-37r.

puesto que daba al arzobispo todo el poder necesario para actuar según le pareciere en este aspecto. Daba la capacidad a Fray Payo de Ribera de secularizar las doctrinas de su arzobispado cuando las órdenes no quisieran reconocer su autoridad y no presentaran a sus doctrineros al examen de las lenguas indígenas y suficiencia en las materias teológicas. Por eso, el provincial mandó reunir al definitorio para que se llegara a una resolución en esta materia. En esta ocasión, se decidió sujetarse al examen ante los sinodales del Arzobispo de México, para evitar más litigios y obedecer los mandatos de los reyes de España.¹² Es posible que mucho influyó la amenaza de secularizar las doctrinas.

En un breve lapso de menos de un año, 107 religiosos fueron examinados por los sinodales y todos ellos fueron aprobados. En los siguientes diez años, se examinaron cuando menos 46 franciscanos más, que también aprobaron. No hay noticia de alguno que no lo hubiera hecho hasta el año de 1686, en que 18 franciscanos fueron reprobados. Ante esto, el comisario mandó que estos frailes fueran regresados a los estudios en lenguas. Creía que los religiosos se habían dejado reprobados. En tal caso, la actitud de estos 18 franciscanos pudo ser ocasionada por no estar conformes con presentarse ante personas ajenas a la provincia para poder ejercer el ministerio en las doctrinas. Quizá fueron sus maestros los que fomentaron este tipo de protesta entre los frailes.

Sin embargo, la decisión del definitorio provincial hizo que más de un siglo de disputas terminara con la disposición franciscana de sujetarse a la autoridad de los ordinarios. En tal determinación, tuvo mucho que ver la falta de apoyo de la corona a los intentos de los regulares de mantener en uso los privilegios, que habían gozado desde el comienzo de la evangelización. También contó la situación cambiante en el equilibrio del poder, en donde los prelados eclesiásticos mejoraron sustancialmente su presencia a expensas de las órdenes mendicantes. A su vez, importaba al interés real crear una iglesia de corte europeo, en donde los frailes solamente

¹² *Ibid.*, caja 93, exp. 1398, f. 13.

sirvieran de ayudantes a la administración de sacramentos por los curas seculares.

El cambio en la percepción de los franciscanos puede observarse en las posiciones que adopta el cronista franciscano de los sucesos del siglo XVII en la provincia del Santo Evangelio, Fray Agustín de Vetancourt. Este defiende a sus hermanos de orden ante las insinuaciones de algunos miembros del clero secular de que no eran, ni podían ser curas de los pueblos indígenas. Para hacer esta defensa, Vetancourt dice que: "después que los religiosos examinados y presentados reciben la canónica institución del Obispo con todas las circunstancias del Santo Concilio de Trento son verdadera y rigurosamente Párrochos...".¹³ Esto demuestra que los franciscanos se habían resignado a ser examinados y presentados ante el Arzobispo de México. Muestra, asimismo, la nueva ofensiva de los seculares, encabezada por sus prelados, en contra de las doctrinas administradas por los regulares. Ya se daban los primeros pasos para secularizar las parroquias indígenas. Este conflicto sólo explotaría hasta el siglo siguiente, cuando franciscanos, dominicos y agustinos de la región central de la colonia, fueron finalmente enclaustrados, después del largo proceso de secularización que culminaría a mediados del siglo XVIII.

Como se ve, la provincia del Santo Evangelio luchó a lo largo del siglo por mantenerse fuera del control de los prelados ordinarios. Lo hizo no solamente por un capricho o por enfrentarse a los seculares, sino como un intento de preservar la opción franciscana para la administración de las doctrinas indígenas. Como se verá posteriormente, ésta conservaba algunas de las características observadas durante la primera fase de evangelización. La provincia ocultaba los defectos de algunos frailes y procuraba conservar algunos de los privilegios materiales y religiosos que les daba su estado. Mas esta situación caracterizaba sólo a la arquidiócesis de México, ya que en el obispado de Puebla la situación se distinguió por la intervención de Juan Palafox y Mendoza en la

¹³ Fray Agustín de Vetancourt. *Op. cit.*, pp. 17-18.

década de los años cuarenta.

6.2. Secularización de Doctrinas en el Obispado de Puebla.

El problema de la secularización de las doctrinas indígenas del Obispado de Puebla, fue uno de los episodios destacados de la pugna que llenó todo el siglo XVII. De hecho, fue el acto más espectacular de todos, ya que la acción de Palafox privó a la provincia del Santo Evangelio de por lo menos treinta y tres doctrinas en pueblos indígenas. Finalizaba así un conflicto que se venía desarrollando desde la segunda mitad del siglo XVI, cuando las antiguas doctrinas indígenas fueron convirtiéndose en curatos, una vez que la tarea de administración de los sacramentos fue rebasando a la de conversión y adoctrinamiento.

Las primeras discusiones a este respecto comenzaron desde la entrada de Fray Alonso de Montúfar como Arzobispo de México. Este intentó imponer cierto orden a las doctrinas controladas por los regulares, proveyendo a seculares para algunas de ellas y poniendo otros en pueblos de visitas. Según Gómez Canedo

Estas tres circunstancias -excensiones, creciente número de clérigos y resistencia a ser provistos según el real patronato- fueron, juntas o por separado, las principales fuerzas que alimentaron los intentos de secularización, o sea la entrega de doctrinas al clero secular o, cuando menos, que los regulares las administrasen como curas ordinarios sujetos a los obispos y al regio patronato.¹⁴

Este asunto fue muy discutido y tardó mucho tiempo en solucionarse, puesto que fue terminado sólo hasta el siglo XVIII, cuando finalmente los franciscanos fueron desalojados de las parroquias indígenas del centro de México totalmente. En muchos sentidos, los obispos actuaron bajo el impulso y la presión de los

¹⁴ Lino Gómez Canedo. *Evangelización y doctrina*, p. 49.

clérigos seculares, pues entre ellos y los visitantes de las doctrinas "cargaron con negra tinta la situación en los pueblos administrados por los mendicantes, movidos por el afán de inclinar a la corona hacia la secularización".¹⁵

Una de las principales preocupaciones de la provincia franciscana de México fue un breve del Papa Paulo V en el que se daba la facultad apostólica a los obispos para suprimir los conventos regulares que no tuvieran un mínimo de ocho moradores. Pasarían los frailes, bienes y ornamentos de los conventos que fueran cerrados a otros monasterios, para que cada una de las casas de los regulares tuvieran el número convenido por las letras Papales.¹⁶ A pesar de esa facilidad dada a los prelados eclesiásticos, éstos nunca la utilizaron debido a la prohibición que regía. Después vinieron los problemas de la presentación, en donde la secularización no figuraba, según lo hemos visto anteriormente.

El problema se reavivó con la cédula de 1634, en donde volvía a ponerse énfasis en la necesidad de las visitas de los arzobispos y obispos, aunque todavía estaba especificada por el rey la conveniencia de que los regulares conservaran la administración de las doctrinas indígenas y que solamente se pudiera remover a algún fraile con la anuencia del provincial. Para poder funcionar como curas doctrineros, era indispensable que fueran examinados en su conocimiento de lenguas y teología. Una vez pasado este trámite, no podían volver a ser examinados por ninguna instancia, a menos que fueran asignados a una nueva doctrina con diferente tipo de idioma. Sin embargo, tres años después los términos cambiaron, pues en la cédula de 1637 se dice "que ninguno Christianamente pueda administrar sin sujetarse al Concilio" y "que por ahora no sean removidos los religiosos, con que guarden i cumplan sus reales órdenes, en cuanto a la obediencia de lo ordinario y Reglas del

¹⁵ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, pp. 82-83.

¹⁶ *Fondo Franciscano*, BEDMNAH, vol. 150, f. 252.

Real Patronato".¹⁷

Esto fue aprovechado por el nuevo obispo de Puebla y visitador general, Juan Palafox y Mendoza. Este estaba decidido a imponer su autoridad a los regulares, haciendo uso del gran poder que había conseguido y de la situación especial en que se hallaba el equilibrio político de la colonia. Para entonces, dos de los posibles defensores de los frailes, el virrey y la audiencia, tenían las manos atadas. El duque de Escalona, virrey de la Nueva España, estaba impedido para ayudar a los franciscanos por las sospechas de apoyar la rebelión portuguesa. Guardaba lazos familiares con el duque de Braganza, líder de ese movimiento separatista. La audiencia tampoco podía hacer nada, por que Palafox era su visitador. Para evitarse problemas, prefirieron dar un auto muy ambiguo, pues en él se manda que

... si el ministro de doctrina regular no se presentare a examen del arzobispo y obispo de su distrito dentro del término que le señalare, los dichos ordinarios provean ministros competentes para ellos, estrechando a los ordinarios a que no diessen lugar ni consintiesen que ningún religioso, sin preceder los requisitos y forma dada por las cédulas, exerciese oficio de ministro de doctrina, mandando con pena de quatro mill ducados a los oficiales reales y secretarios de gobierno, que desde el día de la notificación en adelante, no diessen ni entregassen a los doctri-neros sus despachos sin que presentassen su examen, aprobación y licencia, y a los oficiales reales no les acudiessen con sus estipendios, hasta que les constasse aver cumplido con dichos requisitos...¹⁸

¹⁷ Juan Palafox y Mendoza. *Alegaciones en favor del clero, estado eclesiástico, i secular, españoles, indios del Obispado de la Puebla de los Angeles*, Puebla, 1646, fs. 15r-16.

¹⁸ Francisco de Ayeta. *Crisol de la verdad manifestada...en defensa de dicha su provincia sobre el despojo, i sequestro de las 31 doctrinas...*, Madrid, 1694, f. 167r.

En las primeras líneas la Audiencia de México parece indicar que, vencido el plazo, el obispo podía ejercer la acción de secularizar las doctrinas en que los ministros se hubieran negado a presentarse a su examen. Sin embargo, en la segunda parte del texto, la audiencia indicaba la imposibilidad de remover a los regulares, puesto que los estipendios dados por el tesoro real a los franciscanos sólo se entregaban a quienes eran doctrineros. Esta ambigüedad fue aprovechada por el obispo Palafox, que en cuarenta y un días hizo que sus provisores visitaran y secularizaran treinta y un doctrinas franciscanas. En la mayoría de estos casos les fue dado a los ministros regulares un plazo menor a un día para presentarse a los exámenes,¹⁹ mientras que los encargados de las doctrinas pedían más tiempo para poder consultar a su superior si se debían o no presentar al examen. La única doctrina que no fue secularizada fue la del pueblo de Atlixco, en donde el guardián Fray Gabriel Arias aceptó presentarse al examen, por lo que se le instituyó canónicamente como ministro de doctrina. El veloz proceso de secularización llevó también un grado de violencia de ambas partes. Los seculares no dejaron que se les dieran provisiones a los conventos, y se presentaron a examinar a los doctrineros haciendo ostentación de fuerza y portando armas o maltratando algunos frailes. Por parte de los franciscanos, hubo el robo de una imagen de la Virgen en la parroquia de Cholula, por ser muy venerada entre los indígenas nativos de ese lugar, mismos que no se querían perder como fieles.²⁰ Estaba en juego el interés de ambos grupos de allegarse a la población indígena de los pueblos cuyas doctrinas fueron secularizadas, pues si bien el proceso jurídico estaba concluído, los sacerdotes diocesanos no iban a ganar nada si no podían obtener la confianza de los fieles de los poblados indígenas.

La acción emprendida por Palafox era consecuente con toda su

¹⁹ *Ibid.*, f. 59.

²⁰ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 209-212 y Fray Agustín de Vetancourt. *Op. cit.*, pp. 14-16.

doctrina acerca de cómo se debía organizar la Iglesia indiana, coincidiendo totalmente con los principios de los reyes españoles con respecto al tema en cuestión. En este sentido el obispo de Puebla:

Consideraba que la iglesia era la cabeza de la nación, inseparable de ésta por ser vital y por ser la fuerza que la guiaba. En consecuencia, pensaba que el sector del clero más cercano a los laicos, es decir, el clero secular tenía una importancia mucho mayor que el regular. Para él, los sacerdotes diocesanos constituían la esencia del cuerpo clerical, cuyos demás miembros ocupaban una posición marginal. Sólo el clero secular compartía la vida de la gente y podía instruirla acerca de los caminos de Dios.²¹

Este modelo era contrario a la situación prevaleciente en su obispado cuando llegó, pues los regulares ocupaban el lugar que debía corresponder a los seculares. Los frailes eran los que funcionaban como guías espirituales de las poblaciones nativas. Además, como es lógico suponer, los prelados ordinarios ocuparían en el esquema palafoxiano el primer lugar en las cuestiones religiosas de su región, pero entre los indígenas pasaban a un segundo lugar por la forma en que se reverenciaban a sus doctrineros.

La reacción franciscana tardó sólo tres días en responder a la embestida palafoxiana. Una vez que se produjo la primera secularización en Tlaxcala, el 29 de diciembre de 1640, el defensor provincial se reunió el primero de enero del año siguiente. Se remitió una patente para que los doctrineros resistieran, y se hicieron peticiones para que el virrey y la audiencia le quitaran a Palafox la facultad de hacer las secularizaciones. Ambas autoridades seculares rechazaron la petición de los franciscanos. Una vez enterado del asunto, el rey

²¹ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 206.

envió dos cartas, una al virrey y la otra a Palafox. En la primera se mandaba al destinatario que ayudara al obispo en todo lo que se le pidiera, para que pudiera concluir el negocio de la secularización. En la carta enviada a Palafox, se le agradecían los servicios prestados en este asunto y se le pedía que prosiguiera hasta finalizar las secularizaciones, pues ellas iban en bien de los intereses reales.²² Como premio a Palafox, una vez que quedó vacante el arzobispado de México fue presentado ante el papa para el puesto. Ante esta situación, las tres órdenes mendicantes decidieron examinarse por los sinodales del arzobispo de México. Temían que Palafox usara el gran poder que acumulaba en sus manos. Pues en ese momento era el virrey interino, visitador general, obispo de Puebla y arzobispo electo de México, o sea que reunía la mayor autoridad civil y eclesiástica en su persona.

Para 1645, el Capítulo General de Toledo hizo una declaración que mandó al rey, diciendo en él que:

Quanto a las doctrinas que los Religiosos sirven en las Provincias de Indias, para enseñanza y conversión de los Indios, dixeron que reconoce la Religión que le sería muy útil i conveniente dexarlas, para escussar gravísimos daños que comúnmente padece la disciplina Regular de estar los Religiosos libres mucho tiempo del retiro i disciplina conventual, con que en muchos suele mortificarse el fervor Religioso, faltando a la atención que pide la pureza de nuestro Estado.

Por quanto no toca a la Religión ajustar a las conveniencias que V. M. puede tener en que los Religiosos sirvan en este ministerio para mayor obediencia y más pronta execución de la voluntad de su Magestad, renuncia la Religión a cualquier derecho que pueda tener a dichas Doctrinas, esperando sólo las órdenes de V. M. para ponerlas en la devida execución.²³

²² Archivo Franciscano, BN, caja 132, exp. 1669, f. 39.

²³ Juan Palafox y Mendoza. *Op. cit.*, fs. 11-11r.

El tono de la carta es más desafiante que conciliador y hace recordar otras, escritas por Mendieta y Torquemada, en que se intentaba convencer a la corona de los beneficios que representaba el sistema de doctrinas vigente. Por otro lado, se asemeja a las otras misivas en el tono de todo o nada en las cuestiones de posesión de las doctrinas. Era visto esto por los franciscanos como un modo de presionar al rey para que tomara una decisión favorable a la orden. Sin embargo, en esta ocasión el recurso que usaron los superiores franciscanos en Europa no sirvió, pues el rey continuó defendiendo firmemente las acciones realizadas por Palafox. Mas constituye el primero de los muchos intentos que hicieron los franciscanos por recuperar las doctrinas durante el resto del siglo.

Los conflictos siguieron, pues en 1653 se realizó una nueva visita en el obispado de Puebla en que se recorrieron trece doctrinas mendicantes, en las que "salvo la primera, la parroquia indígena franciscana a las afueras de Atlixco, que era la única que se había mostrado obediente al obispo, las restantes presentaban una situación muy irregular".²⁴ Dos cédulas más agravaron la situación de la Provincia del Santo Evangelio, pues ordenaban que los superiores no removieran a doctrineros instituidos según las reglas del Patronato Real sólo con su autoridad, sino que debían acudir al virrey y al ordinario. Dando las causas del por qué era desplazado, una vez obtenida la anuencia de ambas autoridades, el provincial podía removerlo. La orden se debía a que según el Concilio de Trento, una vez provisto un sacerdote en una parroquia, el oficio debía ser perpetuo, a menos de que el prelado ordenara lo contrario; en el caso de las parroquias americanas, el rey o sus oficiales, por el Real Patronato, tenía derecho de intervenir en la institución y remoción de los doctrineros.

En 1655, la provincia franciscana del Santo Evangelio envió una nueva representación para protestar por el despojo de las doctrinas hecho por Palafox, pidiendo que les fueran restituidas. En su

²⁴ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, p. 78.

respuesta del 18 de octubre de 1656, el rey recordaba a las órdenes y en especial a los franciscanos, que fueron ellos quienes dieron lugar a la remoción por su falta de cumplimiento de lo que mandaban las cédulas. Además, no era posible dar marcha atrás a la secularización porque los curas tenían posesión legítima de las doctrinas; no habían ocasionado ningún problema y cumplían su oficio con corrección. El rey pide a los hermanos menores que le hicieran saber en cuales parroquias los curas seculares faltaban a sus deberes religiosos, para corregir los errores en la administración religiosa de los indígenas.²⁵ Esto motivó toda una serie de cartas de frailes y funcionarios reales en las cuales se acusaba a los seculares de muchas faltas y delitos en contra de su estado. La situación llevó a la corona a un dilema, pues confiaba en que la medida había sido provechosa para sus intereses y que los diocesanos habían logrado obtener la confianza de los indígenas. Tenía, sin embargo, muchas muestras de lo contrario, por lo que mandó hacer una investigación para conocer a cual de los dos sectores religiosos amaban y respetaban más los indígenas. Esta llegó a las conclusiones siguientes:

Casi todos los funcionarios indígenas interrogados en el curso de dicha investigación afirmaron, a pesar de que ya llevaban veintiocho años de tratar pacíficamente a los miembros del clero secular, que éstos en general eran perezosos, corrompidos y en muchos casos no sabían una palabra de náhuatl. Y si algunos declararon que la mayor parte de sus hermanos de raza lamentaban la partida de los religiosos, por los que sentían mayor simpatía, que por los seculares, la generalidad reconocieron que a la masa indígena le importaba muy poco quien estaba al frente de sus parroquias.²⁶

Estas informaciones también se hicieron en las doctrinas del

²⁵ Archivo Franciscano, BN, caja 132, exp. 1670, fs. 7-10.

²⁶ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 63-64.

arzobispado de México, fomentadas por los guardianes de los conventos, pero realizadas por las autoridades civiles de los pueblos indígenas. Se conserva una de ellas, la de la doctrina de Toluca, aunque curiosamente los 16 testigos que se presentan son españoles. Todos ellos afirman que habían visto que los franciscanos trabajaban continuamente en la administración de los sacramentos a los indígenas y los trataban bien, sin haber conocido nunca alguna queja de los naturales de la doctrina por maltratos o negligencia en la administración de los franciscanos.²⁷ El que fueran testigos españoles es indicativo de que la orden quería causar una buena impresión en España, con testigos que parecieran más dignos de confianza en el Consejo de Indias, con lo que trataban de presentar también un caso más serio para su reivindicación acerca de las doctrinas de Puebla. Este era todavía un tema muy discutido, pues entre 1669 y 1670 la provincia del Santo Evangelio de México presentó una nueva información, buscando la restitución de las doctrinas que le habían sido quitadas casi treinta años antes. El rey pidió a la audiencia guardar silencio sobre el asunto, porque el Consejo aún no había llegado a un acuerdo sobre esta materia.

Otro problema al que se tuvieron que enfrentar los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio fue debido a una cédula del 7 de noviembre de 1693, en que el rey mandó la reordenación de las provincias de los regulares en Nueva España.²⁸ La cédula se basaba en un breve de Paulo V fechado en 1611, el cual pedía al arzobispo de México que dado el gran número de conventos, fueran cerrados algunos. Se trataría de los que estuvieran habitados por el menor número de religiosos, congregando a sus frailes en los conventos con un mayor número de habitantes. La idea del breve era imponer el acatamiento de las reglas de cada orden, puesto que con los frailes diseminados y con sólo uno o dos compañeros, no podían

²⁷ **Archivo Franciscano**, BN, caja 111, exp. 1518, fs. 5-36.

²⁸ **Ibid.**, caja 132, exp. 1671, fs. 44-45.

llevar la vida comunitaria, ni cumplir con las celebraciones religiosas a las que estaban obligados por sus constituciones. Esta idea fue retomada por Carlos II, encargando su ejecución a los oficiales reales. El intento de poner en práctica esta reducción de doctrinas representaba una secularización disfrazada. Se pretendía que los frailes del arzobispado de México y de los obispados en que aún no se había realizado este proceso, dejaran sus conventos en los pueblos indígenas bajo la dirección de las dos autoridades máximas a las que se tenían que sujetar. Sin embargo, la protesta de las órdenes, hizo que solamente se redujera el número de votos en los capítulos provinciales quitándoles el título de guardianías a los conventos que no tuvieran ocho habitantes.

El problema de las doctrinas poblanas seguía preocupando a los franciscanos, lo que se evidencia en dos escritos que se ocupan de los sucesos de 1641.²⁹ Fray Francisco de Ayeta escribió un tratado para presentar ante el rey y apoyar la petición de su provincia para que se le devolviera la administración religiosa de los pueblos indígenas. Este procurador de su provincia ante la corte real, hizo un recuento histórico del proceso de secularización, empezando con la llegada de los franciscanos a la colonia. Trataba de mostrar que había sido un error el dejar las doctrinas a los sacerdotes diocesanos. Además, estudia jurídicamente el problema, llegando a la conclusión de que no había una base legal para el procedimiento de Palafox. Fray Agustín de Vetancourt, por su parte, hace un recuento de los problemas ocasionados a la orden a partir de los hechos ordenados por Palafox. Llega por esta vía a la misma conclusión que su hermano de orden. El pensamiento de la provincia con respecto a esta cuestión es que se trataba de un despojo. Esto autorizaba la lucha para lograr su recuperación.

De tal suerte, la secularización fue uno de los hechos más importantes al que se tuvieron que enfrentar los franciscanos.

²⁹ Fray Francisco de Ayeta. *Op. cit.*, y Fray Agustín de Vetancourt. *Op. cit.*

Fueron muy pocos los arzobispos y los obispos con lo que lograron tener una relación estable. Esto llevó a la provincia a tener un continuo desgaste, tratando de mantenerse como un factor religioso de peso en la región central del virreinato. Era lógico suponer, por los hechos ocurridos en el siglo anterior, que los franciscanos no iban a dejar sus doctrinas de manera pacífica y que iban a dificultar la secularización, como de hecho sucedió. La reacción de los hermanos menores fue predecible, pues para ellos constituía un desplazamiento en los asuntos que habían dominado y la reducción de la autoridad que habían gozado anteriormente.

Eran de consideración los recursos materiales y de trabajo indígena que gozaban los frailes en las parroquias que fueron secularizadas. Así, el proceso también incluía la lucha de cada convento por mantener la subsistencia de sus frailes y el intento de la Provincia del Santo Evangelio por conservar sus fuentes de riqueza. Es indudable, así mismo, que muchos franciscanos creían de buena fe que los indígenas estaban mejor administrados por ellos que por los seculares. Se comentaba comunmente la mejor disposición y aprendizaje de lenguas indígenas que mostraban los regulares, y el hecho que sus reglas iban en contra de la acumulación de riquezas. La observación hecha por Palafox de que los seculares eran criollos y los franciscanos eran españoles, y por eso había una gran distancia entre ambos grupos en el aprendizaje de lenguas indígenas, era un error. Los franciscanos en estos momentos ya no eran dominados por frailes venidos de España, sino que la mayoría eran frailes nacidos en la colonia y con un contacto desde pequeños con los indígenas, por lo que muchos de ellos sabían ya alguna lengua antes de entrar al noviciado de la provincia.

En buena medida los intentos de secularización se debieron a las pretensiones de la corona de que los frailes se ocuparan exclusivamente de las conversiones de los indígenas en la frontera norte, dejando la administración de los pueblos del centro de la Nueva España a los seculares. El propósito no se cumplió, pues en las misiones del norte siguieron siendo pocos los frailes que se ocuparon de evangelizar a los indígenas. En cambio, la situación

que se tenía anteriormente, cuando los diocesanos vivían en la marginalidad, se trastocó. Ahora eran los franciscanos los que tenían problemas de subsistencia por haber sido despojados de sus doctrinas.

6.3.Las disputas con los seculares.

Las disputas cotidianas entre los franciscanos y los diocesanos de México y Puebla fue otro aspecto del enfrentamiento entre el clero secular y la Provincia del Santo Evangelio. Sólo que en este caso fue a un nivel más restringido, el del ámbito de los pueblos. Si bien, la situación no es tan conocida, es indudable que los superiores de ambas partes apoyaron a quienes protagonizaron estos conflictos, pues era una forma de debilitar a la parte contraria y de presentarla ante las autoridades civiles de la colonia y la metrópoli, y a los feligreses de los poblados en que se producían los conflictos como los causantes de todas las pugnas.

Las acusaciones que se lanzaban son recurrentes, pues los franciscanos decían que los seculares se entrometían en las iglesias de sus visitas, les impedían ejercer su oficio y no administraban los sacramentos correctamente. Por otra parte, los seculares acusaban a los franciscanos de maltratar a los indígenas, enriquecerse ilícitamente y acaparar todos los espacios de administración de sacramentos a los indígenas, a pesar de que no contaban con la capacidad para hacerlo. Se denunciaba que en las visitas no eran oficiadas misas por espacios muy largos de tiempo.

Uno de los primeros conflictos es ocasionado por un memorial de los doctrineros, en que se quejan de las molestias que recibían de los curas que estaban en pueblos cercanos. Estas se debían a que los seculares "se entran y pasan a los términos que no les tocan, con lo cual alteran a los dichos indios y alterar y perturban la paz entre los unos y los otros ministros".³⁰ Por ello, el rey mandó al arzobispo de México que contuviera a sus subordinados y

³⁰ **Archivo Franciscano**, BN, caja 132, exp. 1669, fs. 32-33r.

que dejaran en paz a los franciscanos, orden dirigida especialmente al cura de Zapotitlán. Después de eso, los conflictos tuvieron lugar en el obispado de Puebla debiéndose principalmente a que los curas que habían quedado en los pueblos secularizados no permitían que los indígenas dieran limosna a los conventos. Consideraban que ya no era necesario que lo hicieran y mejor era quedarse con ellas.

Después de algunos años, los franciscanos aprovecharon la sugerencia del rey para que le comunicaran todos los inconvenientes que notaran en la administración de los seculares. Comenzaron con una petición para que el cura beneficiado de Amozoc no impidiera que los indígenas pidieran misas, mandaran celebrar fiestas o fueran enterrados en el convento franciscano de ese lugar. Otra queja era que los diocesanos intentaban cobrar los llamados derechos doblados. Estos consistían en que quienes hicieran alguna celebración religiosa en las iglesias conventuales, tenían la obligación de dar al cura beneficiado del lugar una cantidad monetaria igual a las limosnas que se habían gastado por concepto de la celebración. Tal práctica estaba prohibida desde 1624 por el Papa Urbano VIII; sin embargo, los diocesanos insistían en su pretensión y afectaban a los conventos franciscanos. Así se alejaba a los indígenas de la iglesia conventual, poniendo a los frailes en serios predicamentos para conseguir su sustento. Asimismo, los frailes se quejaban de que no se permitía que los indios prestaran el servicio requerido para la conservación del convento e iglesia y que impedía que los cantores asistieran a la escuela conventual.³¹ La situación en Amozoc muestra la inestabilidad que se vivió en los pueblos cuyas doctrinas fueron secularizadas, pues los franciscanos buscaron presionar de diversas maneras para que la administración de ellas quedara en sus manos. Sobre todo hicieron hincapié en las necesidades materiales que tenían los conventos del obispado de Puebla. Los seculares, por su parte, intentaron hacer que los franciscanos dejaran definitivamente los conventos situados en los pueblos indígenas, haciendo la vida imposible a los hermanos

³¹ *Ibid.*, caja 128, exp. 1650, fs. 7-8.

menores mediante la supresión de las limosnas y los servicios que prestaban los indígenas hasta el tiempo de la secularización.

Otro asunto de importancia fue el que se presentó por el problema de quién iba a ejercer la judicatura eclesiástica en las informaciones matrimoniales. El arzobispo de México había censurado a los regulares que hasta ese momento ejercieron el oficio. Para evitar la continuación de este tipo de disputas, el rey mandó una cédula para que no se impidiera que los regulares actuaran en ese sentido. Este problema seguiría durante las tres últimas décadas del siglo XVII.

Por su parte, los conventos de Puebla seguían empeñados en su intento de recuperar las parroquias indígenas, consiguiendo que algunos de los oficiales reales apoyaran su pretensión. Uno de estos, Manuel de Assiayn, que era fiscal de la cuenta de los indígenas en Cholula y Amozoc, hace énfasis en la calidad que tenía el adoctrinamiento de los franciscanos, superior al de los seculares. Tal cuestión se daba por el desconocimiento por los diocesanos de las lenguas en que había que comunicarse con los indígenas, y por su interés en conquistar riquezas, lo que hacía que descuidaran las necesidades religiosas de sus feligreses.³² Por eso, este oficial pedía que los franciscanos regresaran a administrar las doctrinas de los pueblos indígenas que habían sido secularizados. Los frailes menores intentaron poner de su parte a la mayor autoridad religiosa; ante las presiones de los prelados ordinarios en toda América la orden había enviado representaciones a Roma para pedir que cesara la persecución. De hecho el Papa procuró impedir una de las principales acusaciones atacadas por los franciscanos, pues por una bula de Clemente X se ordenaba

... que los Obispos, o Ordinarios de los Lugares [de Indias] no debían permitir que los párrocos y otros del clero secular hagan que se les atribuya mayor limosna por los herederos de los difuntos que ayan elegido para sí sepultura en las Iglesias de los

³² *Ibid.*, caja 129, exp. 1656, fs. 30-31.

Regulares, que la que pudieran percibir si se hubieran querido enterrarse en la Iglesia Parroquial...³³

Los Papas no consideraban ilegal la secularización de las doctrinas, ya que en el resto del siglo, a partir de la acción de Palafox, no se puso en cuestionamiento la medida. Es factible pensar que favorecían algún tipo de equilibrio entre los dos sectores eclesíasticos de las colonias españolas en América. Esta era también la política que quería implementar la corona, puesto que no dejó que los franciscanos abandonaran los conventos en el obispado de Puebla, pero nunca consintió en los deseos de los frailes menores de que se les regresaran las doctrinas. La provincia continuó expresando ante las máximas autoridades coloniales los inconvenientes que había en su convivencia con los seculares, como en el caso del pleito que sostuvieron con el cura de Quecholac. Éste buscaba quedarse con la administración de una ermita cercana al poblado y que estaba a cargo de los franciscanos. Su acusación está basada en que las pretensiones del beneficiado eran ilegítimas y que había tomado posesión de la ermita de manera violenta, además de que la mayoría de los indígenas del lugar querían seguir teniendo como ministros a los franciscanos.³⁴

La persistencia de los seculares en sus intentos de cobrar los derechos colados hizo que la corona emitiera una cédula destinada al obispo de Puebla en que enfáticamente prohibía que siguieran llevando a cabo estas prácticas, pues iba en contra de lo mandado por Urbano VIII. La prohibición iba destinada especialmente a la situación en Veracruz. También el mismo Carlos II mandaba que cuando los curas beneficiados entraran en las administraciones de los religiosos, no los despojaran de los bienes de los conventos, pues esos pertenecían a las órdenes y no formaban parte de los

³³ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 127, f. 3.

³⁴ Archivo Franciscano, BN, caja 129, exp. 1655, fs. 82-83 y caja 130, exp. 1662, fs. 2-16r.

ornamentos de las iglesias. Tal situación había sucedido en los conventos de Chiautla, Zempoala y Santa María la Redonda.³⁵ Esto implica que el Arzobispo de México, calladamente, había comenzado el mismo proceso que Palafox hizo sesenta años antes, debido a que el último convento citado estaba dentro de la jurisdicción del arzobispado.

El problema de a quién le correspondía ser juez eclesiástico, quedó en suspenso; los franciscanos presentaron una petición a la audiencia para que se les diera derecho de actuar en ese oficio. En un primer momento, el tribunal novohispano consintió en los deseos de la provincia, pero la protesta del cabildo arzobispal hizo que la audiencia decidiera enviar los autos hechos por las dos partes al Consejo de Indias.³⁶ Éste tardó algún tiempo en sugerir la acción a tomar, pues no hay en las fuentes ningún documento que ofrezca el resultado final a este problema.

Como se ha visto, inspirados por los conflictos en los niveles superiores, sobre todo entre la Provincia del Santo Evangelio y el Arzobispado de México y el Obispado de Puebla, los curas beneficiados y los frailes doctrineros protagonizaron problemas que llevaron la inestabilidad a los pueblos indígenas. Se dieron casos de enfrentamientos violentos por la posesión de la administración de los pueblos más importantes.

Otra cuestión que también es importante, fue el olvido en que cayó lo que debería ser lo esencial en la labor de ambos sectores. Las cuestiones religiosas fueron relegadas a un segundo término por el interés que los frailes y los seculares pusieron para ganar el apoyo de los pobladores de las doctrinas en conflicto. Además, el interés de ambas partes era en acaparar el mayor número de riquezas y contar con la mano de obra indígena de los repartimientos, por lo que la unión entre estos dos sectores eclesiásticos y los indígenas resultaba improbable.

³⁵ Fernando Ocaranza. *Op. cit.*, vol. 1, p. 160.

³⁶ Antonio de Robles. *Op. cit.*, vol. 3, pp. 72-73 y 86-87.

De tal manera hemos visto que para los franciscanos, el siglo XVII fue de continuos enfrentamientos con el sector secular del elemento religioso novohispano. Tanto los prelados ordinarios como sus subordinados intentaron desalojarlos de los poblados indígenas por todas las vías a su alcance. Por una parte, los franciscanos fueron los que se convirtieron en la orden más atacada por la gran cantidad de doctrinas que tenían a su cargo. Por otra, su actitud coadyuvó a que la imposición fuera tajante: su negativa de presentarse ante los examinadores de los ordinarios hizo que se formara una fuerte alianza entre el rey y el obispo de Puebla, que desencadenó la secularización de principios de 1641.

Otra situación que hizo que los ataques en contra de la provincia fueran más graves, fue la riqueza que tenían en algunos de sus conventos y la gran influencia que conservaban sobre los indígenas, lo que produjo envidias entre los diocesanos y un afán de reformación del estado de cosas existente por los prelados, que ayudara a cambiar la situación en su favor. Para lograr eso contaron, en muchos casos, con el apoyo de la corona, que buscaba un contrapeso entre ambos factores, lo que produjo cédulas que se contradicen. Los franciscanos siguieron en su intento de recuperar las doctrinas de las que habían sido desalojados, pues consideraban que era factible hacerlo con la ayuda de los oficiales reales en la colonia. Así, los problemas en el obispado de Puebla continuaron durante un largo período. Al presentarse ante el rey como la parte afectada, trataban de encontrar la protección ante los ataques de los arzobispos de México.

6.4. Relaciones con la Sociedad Novohispana.

Este es el terreno más importante de la labor franciscana, pues revela la manera en que los habitantes de la colonia observaron la labor de los hermanos menores. En este caso, intentaremos observar lo que los gobernantes hicieron en favor y en contra de la provincia, cómo reaccionaron los sectores novohispanos al trabajo de adoctrinamiento de los indígenas y como se relacionó la

provincia con estos sectores.

Será importante tratar tanto problemas como las nuevas formas en que se desarrolló el contacto entre los franciscanos y los indígenas en los pueblos de doctrina. Como ya se ha apuntado, en muchas ocasiones los frailes menores se interesaron más en la manera de conseguir riquezas y en explotar a quienes estaban a su cargo, que en su instrucción religiosa. De esta manera, en muchos de los pueblos indígenas había quienes comenzaron a cuestionar las acciones de sus doctrineros. Además, los gobernadores de los pueblos que se sintieron agraviados por el comportamiento de los franciscanos, hicieron muchas peticiones para que las autoridades civiles y eclesiásticas detuvieran los excesos.

Esta dinámica, que no ha sido destacada en los libros que han tratado las cuestiones religiosas del siglo XVII, puede ayudar a construir la totalidad del desarrollo de la provincia del Santo Evangelio. De esta manera sabremos como afectaron a los franciscanos los problemas internos y con el sector secular que hemos mostrado anteriormente.

6.4.1. Trato con las Autoridades Civiles y con los Españoles.

Ante los problemas que la provincia sostuvo con los prelados eclesiásticos de la colonia, los franciscanos trataron de acercarse a las máximas instancias civiles novohispanas. Según Israel, uno de los cambios fundamentales que afectaron a los frailes durante el siglo XVII fue la alianza hecha con los funcionarios virreinales, que abarcó no sólo a los virreyes, con los que los mendicantes siempre habían tenido buenas relaciones, sino también con las jerarquías inferiores, especialmente con los corregidores. Con este tipo de alianzas los frailes buscaban protegerse de los ataques, cada vez más frecuentes, que les eran lanzados por los criollos y los clérigos seculares, sectores que fueron los que impugnaron de manera continua el trabajo de los frailes.³⁷ Esto

³⁷ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 58-59.

es muy discutible. Como ha resaltado Antonio Rubial García "es claro que los sistemas de alianzas nunca fueron muy rígidos, y que los intereses políticos hicieron pasar a segundo término las diferencias étnicas".³⁸ Los cambios en las alianzas son visibles, sobre todo en los últimos años de Palafox en el obispado de Puebla. En el conflicto de los diezmos, los franciscanos pudieron haberse cobrado todas las cuentas pendientes con el obispo, aliándose con jesuitas, dominicos, agustinos y mercedarios, pero no lo hicieron. Permanecieron fuera de los graves conflictos que afectaron al obispado.

En términos generales, la alianza entre los virreyes y los franciscanos comenzó en 1624, cuando el virrey Gelves tuvo su único apoyo en la orden de los hermanos menores durante el enfrentamiento que sostuvo con Pérez de la Serna. El apoyo comenzó antes del motín. Pues en 1623 en una junta de teólogos convocada por el virrey, cuando había sido excomulgado por el arzobispo, las órdenes mendicantes decidieron que Pérez de la Serna no tenía derecho de excomulgar al marqués. Una vez pasado el motín, los franciscanos reforzaron su alianza con el virrey, sobre todo por el refugio que se le dio al Marqués de Gelves en su convento de la Ciudad de México. Posteriormente rechazaron un reclamo de la audiencia para que informaran a la corte en favor de la actuación de los oidores y del arzobispo. Además, los frailes sirvieron a virrey como conductos para comunicarse con sus aliados para recuperar el poder.³⁹

Es indudable que la alianza que se produjo en estos años fue obligada para los franciscanos, puesto que ya habían sufrido las amenazas del arzobispo de México para que se pusieran bajo su mando. Seguramente esto hizo que los hermanos menores de la provincia del Santo Evangelio de México se pusiera en el bando del virrey. Tenían los agravios pendientes y les convenía tener un

³⁸ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, p. 71, nota 76.

³⁹ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 165-167.

aliado poderoso que pudiera poner fin a las tentativas del arzobispo.

La situación cambió cuando llegó como virrey el Marqués de Cerralvo, ya que sostuvieron frecuentes pugnas con él, por su insistencia en que los religiosos de San Francisco se presentaran al examen ante los ordinarios. De hecho, decidieron en una congregación reunida por el Comisario de Nueva España, en donde estuvieron los provinciales de Michoacán, Jalisco y Zacatecas y los frailes más prominentes de la del Santo Evangelio, presentar una información en el juicio de residencia hecho al Marqués de Cerralvo. El fiscal de esta causa no encontró ninguna falla en el comportamiento del virrey, llegando a la conclusión de que todas sus acciones estaban respaldadas por cédulas que le mandaban presionar a los franciscanos para que se sujetaran al arzobispo y obispos de la colonia.

Por su parte, el Conde de Salvatierra (1642-1648) se inclinó a favorecer a los franciscanos en particular, y a las órdenes religiosas en general, en las diferencias que sostuvieron con Juan Palafox, en un intento de que Madrid retirara al obispo. Los franciscanos, como se ha visto, buscaron presionar al rey mediante misivas para que reconsiderara su posición con respecto a los sucesos de 1641.

Como se puede observar, la situación que se presentó durante todo el siglo entre los franciscanos y los virreyes cambió según las circunstancias políticas. Era influida también por el carácter de las personas que tomaron el cargo más importante de la colonia y las políticas que promovió.

Por otra parte, los alcaldes mayores tuvieron serios conflictos con los frailes menores, sobre todo a partir de la década de los años sesentas. Hay continuas representaciones de los provinciales para quejarse de que los oficiales reales no les daban las limosnas que los franciscanos se habían ganado por administrar los sacramentos en los pueblos indígenas. El rey trataba de frenar otro motivo de enfrentamiento, al ordenar en una cédula al virrey y a la audiencia de México

... que estén con especial cuydado de que las dichas Justicias o Alcaldes Mayores no hagan molestia ni vejación alguna a los religiosos doctriberos... que administran y tuvieren doctrinas de indios en sus distritos, cuando lleguen a pedirles las certificaciones de su asistencia y administrazi3n en las dichas doctrinas, sino que se las den luego y sin dilaci3n alguna, como tienen obligaci3n, y sin llevarles por ellas derechos ni maravendias algunos, ni agasajo, ni regalo por vía de gratificaci3n, ni en otra forma, y que si abe-ri- guaren que lo hacen, los castiguen...⁴⁰

Esto permite ver que los problemas que se suscitaron entre los frailes y los oficiales reales de segunda categoría se debieron primordialmente a los intereses que ambos tenían por lograr ventajas materiales, aprovechándose de su posici3n de enlace entre las comunidades indígenas y la poblaci3n española. Además, como encargados de repartir las limosnas, los alguaciles mayores tenían una forma de presionar a los religiosos para que se les dieran regalos.

El segundo motín del siglo, en 1692, ayud3 a que la alianza entre el virrey y los franciscanos se mantuviera. La provincia jug3 un papel similar al de 1624, acogiendo en el convento de San Francisco de México, al virrey. A pesar de ésto, se ha acusado a un franciscano de comenzar con las impugnaciones hechas por la escasez al virrey pues

... predic3 en la catedral el padre Fray Antonio de Escaray, del orden de San Francisco, estando presente el virrey, audiencia y tribunales, con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si antes se hablaba de esta materia con recato, desde este día se empezó a hacer con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacía el virrey solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utili-

⁴⁰ Archivo Franciscano, BN, caja 132, exp. 1671, fs. 7r-8.

dad suya, y aplaudieron mucho a dicho predicador.⁴¹

A pesar de ésto, los franciscanos apoyaron al virrey menos de tres meses después, cuando los pobladores de la Ciudad de México se alzaron por la crítica situación que se vivía en la ciudad por la falta de alimentos.

Con los pobladores de la colonia los franciscanos no tuvieron muchos problemas, o por lo menos la documentación no permite observar la situación en la que se desarrollaron sus relaciones. Se sabe que, como en otros aspectos, los franciscanos lucharon en contra de los encomenderos, sobre todo por la falta del pago que tenían que hacer estos últimos por los servicios que daban a los pueblos encomendados, y que estaban a cargo de los frailes menores. Por eso, a principios de siglo, el virrey conde de Monterrey da un mandamiento en que exige a los indígenas que aparten de sus tributos el maíz y dinero que les corresponde dar a los doctrineros, prefiriéndola ésta a cualquier otra deuda que tengan, para evitar así que los encomenderos continuasen sin pagar a los religiosos de San Francisco.⁴²

Hay que mencionar también el papel que jugaron los miembros del cabildo de la ciudad de México en las disputas de la ternativa, intentando colaborar en la implantación del sistema alternativo de ejercer los oficios para favorecer a los criollos que estuvieran en la provincia. Tomando esta base, es posible que las relaciones entre el cabildo y la provincia se estrecharan cuando los criollos se volvieron el grupo dominante numéricamente al interior de la provincia, aunque nada permite confirmar estas suposiciones.

Una última información referente a este aspecto es una petición de 1669 por parte de los vecinos y dueños de haciendas del pueblo de Tlalnepantla que piden que ese poblado siga siendo administrado

⁴¹ Antonio de Robles. *Op. cit.*, vol. 2, p. 281.

⁴² **Archivo Franciscano**, BN, caja 139, exp. 1719, fs. 42-46r.

por los franciscanos. Se argumentaba que siempre han desempeñado su oficio correctamente y doctrinaban tanto a los indígenas como a los españoles, de manera que dan su aprobación a los frailes. Otra de las razones que dan para su petición es que por su propia pobreza no podrían pagar las obvenciones impuestas por los seculares para recibir los sacramentos, mientras que los franciscanos comúnmente lo habían hecho de manera gratuita.⁴³ Este informe y los que fueron hechos en Toluca y Texcoco, permiten observar que los franciscanos gozaban de gran aprecio por parte de los españoles que residían en los pueblos con conventos franciscanos; en muchas de esas informaciones la mayoría de los testigos eran españoles y hablaban en favor de los frailes menores.

Otra cuestión que permite suponer que gozaban de gran consideración, es que los frailes de la provincia del Santo Evangelio ayudaron a que la ciudad de México dejara atrás uno de sus mas graves problemas: las recurrentes inundaciones que sufría en tiempos de lluvia. Los franciscanos, a lo largo del siglo XVII fueron los encargados de construir o reparar las calzadas, canales, defensas y albarradas que protegían a la ciudad, tal como lo hizo Fray Juan de Torquemada en las calzadas de Tepeyac y Chapultepec.⁴⁴

La situación que se produjo durante el siglo XVII en las relaciones entre los españoles y los franciscanos, incluyendo a las autoridades virreinales, fue cambiante. Se conjugaba la situación del momento, los intereses que resultaron afectados por las acciones de uno de los grupos sobre el otro y la posición misma de la provincia en su trato con el elemento español de la colonia. Además, parece ser que los franciscanos comúnmente tenían buenas relaciones con los criollos. Como los frailes criollos eran una mayoría la posibilidad de entendimiento era más amplia, tratando de esta manera de velar por la mejoría del grupo en su conjunto.

⁴³ Archivo Franciscano, BN, caja 111, exp. 1516, fs. 1-3.

⁴⁴ Fernando Ocaranza. Op. cit., vol. 2, p. 43.

Con las autoridades coloniales la situación fue estable; se basó en la necesidad que la provincia franciscana tenía para contar con un aliado que los pudiera proteger de las pretensiones de la jerarquía eclesiástica y de los sacerdotes seculares. Por ambas razones, los franciscanos buscaron tener como aliados a los virreyes y a los oficiales de menor categoría, aunque no siempre consiguieron su apoyo. Aquí intervino el interés que ambos tenían por los indígenas, debido a que ellos eran los que proporcionaban las riquezas y la mano de obra para la mayor parte de las actividades agrícolas de la colonia.

Por esto, el pensar en un esquema rígido en que los frailes se aliaron con la burocracia colonial en contra de los intereses de los criollos puede distorsionar la situación existente en la Nueva España durante el siglo XVII; este esquema no deja lugar a la situación de cambio que se vivió en ella durante la centuria.

La explicación que da Israel para presentar el funcionamiento de la sociedad colonial del siglo XVII, no toma en cuenta la diversidad de intereses que se presentaban en la realidad.⁴⁵ Por eso, es necesario entrar a estudiar los casos particulares, en donde se encuentran muchos enfrentamientos entre los sectores que supuestamente formaban el bando "peninsular". Además, las órdenes reales que mandaban no apoyar a los franciscanos en sus disputas con la jerarquía diocesana, debieron de haber influido en el ánimo del sector burocrático de la sociedad novohispana.

De hecho, encontramos algunas denuncias hechas por los franciscanos en contra de miembros de este sector, desde los virreyes hasta los alguaciles mayores. Por esto, es necesario precisar la forma en que fueron modificándose las alianzas en la sociedad colonial, según los momentos y los intereses que cada grupo tenía en un momento dado.

⁴⁵ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 63-64.

6.4.2. Relaciones con el Sector Indígena.

Durante este siglo los franciscanos se vieron obligados a cambiar en su trato con los feligreses de las doctrinas, debido a las nuevas condiciones que tuvieron que enfrentar. La reputación de la provincia se vio afectada por éstas, pero quizá lo que ocasionó mayores resultados negativos fue el cambio en el trato cotidiano con los indígenas. Hay muchos testimonios que presentan a los franciscanos del siglo XVII como explotadores cuando sus hermanos anteriores habían sido considerados como protectores. Además, se les ha achacado que durante el siglo XVII no buscaron el perfeccionamiento espiritual de los indígenas, quienes pasaron a un segundo término. Algunos han dicho que se puede hablar, de un cambio de metas en el trabajo de los misioneros dentro de los territorios ya evangelizados durante el siglo XVI. Esta alteración consistió en hacer una verdadera iglesia de indios mediante la catequización de los ya convertidos y bautizados.⁴⁶ Las tesis no deben verse como necesariamente excluyentes. Esto es, que si se dice que hubo muchos elementos que fallaron en sus tareas, no quiere decir que todos los frailes lo hicieran. Aún los críticos más severos de los franciscanos han reconocido que algunos de ellos "se preocuparon profundamente por la situación espiritual de los indios, convencidos por razones morales y religiosas de que constituiría un error ceder el control de la iglesia indígena".⁴⁷ Otra de las muchas acusaciones que se le han hecho a los franciscanos es la forma en que descuidaron el vehículo de comunicación con la mayoría de los indígenas, las lenguas que ellos hablaban. Lo que se ha podido observar es que mientras más avanzaba el siglo los frailes que se dedicaban al estudio de las

⁴⁶ Lino Gómez Canedo. "Franciscans in the Americas: a comprehensive view" en Francisco Morales (coord.). **Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the Franciscan friars in the Americas, 1492-1900**, p. 36.

⁴⁷ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 59.

lenguas se iban haciendo menos, a pesar de las órdenes de los superiores para que se le pusiera toda la atención pertinente a este tipo de estudios. Es probable que la falta de aplicación en el aprendizaje de las lenguas indígenas tenga algo que ver con lo que ha descubierto Lockhart. Él ha demostrado que para mediados del siglo XVII se llegó a una etapa de castellanización de los indígenas. En este proceso no influyeron las recomendaciones de la corona, sino que, más bien, se dió como una etapa que marcaba las nuevas relaciones entre indígenas y españoles. Los indígenas tuvieron que aprender el idioma de sus dominadores para poderse insertar en la sociedad colonial.⁴⁸

Una de las primeras oportunidades que tuvieron los franciscanos para ayudar a sus adoctrinados fue cuando se llevó a cabo la congregación de los pueblos y comunidades indígenas. La orden fue dada en el peor momento, ya que creó desarraigo y confusión entre los indios. Fray Juan de Torquemada fue el crítico más agudo del proceso llevado a cabo por el virrey Luis de Velasco, a quien acusó que lo que buscaba se había cumplido. Esto era el causar sufrimiento por el desarraigo de los indígenas.⁴⁹ Por ese mismo tiempo, el año de 1604 el pueblo de Aculco pidió que se les diera un religioso que los doctrinase, pues la cabecera estaba muy alejada de esta población, lo que les impedía cumplir con sus obligaciones religiosas. El virrey dijo que accedía sólo si los pobladores del lugar se comprometían a sustentar a dos religiosos, mediante el pago de 200 pesos, 10 cargas de trigo, 30 fanegas de maíz, aceite para la lámpara del Santísimo Sacramento y el vino para las Misas.⁵⁰ Como se verá, a pesar de que la corona tenía la obligación de sustentar a los religiosos que administraran a los indígenas, el virrey quería pasar la carga que ocasionaría la

⁴⁸ James Lockhart. **Nahuas and Spaniards**, Stanford University Press, Los Angeles, 1991, pp. 15-18.

⁴⁹ Lesley Byrd Simpson. *Op. cit.*, pp. 111-112.

⁵⁰ **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 153, f. 20.

institución de un nuevo convento desligado del de Jilotepec, a los indígenas, cuando en ningún otro lado se hacía esto.

Por otro lado, las primeras denuncias contra los franciscanos por maltratos hechos a los indígenas fueron contra uno de los frailes más prominentes de la provincia del Santo Evangelio de México, Fray Juan de Torquemada. En su intento por terminar la reedificación de la Iglesia de Santiago Tlatelolco, fue acusado por los pintores indígenas a su cargo de haber golpeado a uno de sus compañeros, quien estaba a punto de morir. Además, decían que "el padre los obligaba a trabajar en los días de fiesta y los molestaba en tal forma que si alguno no cumplía, lo hacían azotar delante de toda la gente", acusándolo además de haber hurtado los materiales que se le habían confiado para ejecutar su obra.⁵¹ Algunas de estas acusaciones parecen injustas, pues no es creíble que un fraile que se dedicó a defender a los indígenas y lo que consideraba como la mejor forma de que fueran administrados, no permitiera que asistieran a los servicios religiosos. En cuanto a la acusación que le es lanzada por los maltratos al pintor indígena, creemos que Miguel León Portilla tiene la razón cuando dice que

En contra parte no debemos de perder de vista las abundantes pruebas que dio, en repetidas ocasiones, no solo de su benevolencia sino, mas aun, del cariño que profesaba a los indios. Por ello, sin pretender excusarlo de la acusación de los azotes y cordonazos, nos inclinamos a pensar que, si perdiendo la paciencia impuso castigos físicos atributo suyo fue en esto no superar lo que era en su tiempo algo usual, aunque en verdad lamentable.⁵²

El mismo religioso hace observar en una de sus cartas escritas al

⁵¹ Miguel León Portilla. "Biografía de fray Juan de Torquemada", en fray Juan de Torquemada. *Op. cit.*, vol. 7, pp. 36-37.

⁵² *Ibid.*, p. 38.

rey, para impedir que los franciscanos fueran obligados a presentarse ante los jerarcas eclesiásticos, que los conventos de la orden todavía seguían practicando la misma forma de congregar a los indígenas los domingos y días de fiesta para que asistieran a la celebración de la Misa, a la doctrina y a la predicación. En el mismo año en que están fechadas las dos cartas de Torquemada, los frailes del convento de Santiago Tlatelolco fueron denunciados ante el visitador del arzobispo por los indígenas del lugar, principalmente por los personajes mas relevantes de la comunidad, de haber cometido violencia en contra de los feligreses. Sobre todo dos de ellos, Fray Felipe de Valdés y Fray Juan de Palomares, eran denunciados por los muchos agravios que habían hecho a los indígenas. Estos eran, entre otros, enterrar a las personas que no daban limosna al convento fuera del cementerio, azotar a una pareja de indígenas por casarse ante el provisor de los naturales del arzobispado, solicitar sexualmente a una mujer y cobrar más de lo debido por la administración de los sacramentos. Además, el padre Valdés era acusado de dar azotes a un indio por el hecho de haber ido ante el definidor, diciéndole de los maltratos que daba a sus doctrinados. Estos incluían golpes a una mujer embarazada, la cual a causa de ésto había abortado. Por ésto, se hizo una requisitoria por parte del arzobispo para que no se diese limosna, ni se obedeciera a los religiosos, excomulgando a Fray Juan de Cornejo, guardián del convento y a Felipe de Valdés, doctrinero. Cuando se iba a notificar la requisitoria, el notario enviado a hacerlo fue agredido a pedradas por los frailes del convento, y por una congregación de indígenas del pueblo y de sus visitas.⁵³

La información hecha por los pobladores indígenas del pueblo de Santiago Tlatelolco, sin embargo, parece en muchos momentos falsa, o por lo menos influenciada por los habitantes más sobresalientes del lugar. Esto es visible al momento de presentar las acusaciones y los testimonios que las refrendaban, ya que cuando se terminaba una de las denuncias, el que la hacía pasaba a ser declarante en

⁵³ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 188, fs. 1-69.

las siguientes acusaciones. Esto hizo que la información inmiscuyera a no más de veinte personas, a pesar de que cada cargo contra los franciscanos tenía una persona que denunciaba los hechos y tres testigos para complementarla y que cuando menos pasaron diez informaciones similares ante el visitador. Hace dudar de que todos los indígenas de Tlatelolco estuvieran en contra de los frailes menores, la aseveración de los que iban a notificar las censuras del arzobispo de que fueron recibidos a pedradas no sólo por los frailes menores. También los agredieron los indígenas reunidos en la plaza central del pueblo y en las calles circunvecinas. Parece ser que los gobernadores de Santiago Tlatelolco usaron al visitador para exponerle algunas quejas en contra de los franciscanos, pero también para dejar asentado que no iban a permitir más maltratos en su contra. También, parece que los principales del pueblo fueron usados en el enfrentamiento entre seculares y regulares, por lo que es posible que se inventaran algunos de los cargos y que otros se aumentaran en su gravedad.

En 1624 se produjo otra muestra de la gran consideración que aún gozaban los franciscanos entre la población indígena. En el motín de ese año un grupo de frailes menores del Convento de México se introdujo en la plaza mayor de la ciudad, cuando el motín estaba en su apogeo. Convocaron a un grupo de indígenas que se habían unido a la revuelta, a que desalojaran la plaza y fueran con ellos. Los naturales aceptaron, resultando con esta acción uno de los primeros pasos para que terminara la furia del pueblo. La acción de los franciscanos se produjo mientras que los curas seculares gritaban a los indígenas que no hicieran caso a "los herejes y enemigos de la Iglesia".⁵⁴

Gage, por su parte, en el recuento de su viaje a la ciudad de México en 1625, hace reproches a los franciscanos por servirse del trabajo de los indígenas. En la descripción del convento de Tlaxcala, hace notar que la ciudad había proveído a doce pescadores indígenas para que trabajaran para cubrir las necesidades de los

⁵⁴ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 58.

frailes, eximiéndolos de cualquier otra obligación. Por otra parte, acusaba a los hermanos menores de Huejotzingo de enorgullecerse de "la educación que habían dado a varios niños del pueblo y principalmente a los muchachos que servían en el convento. Penetrados de la importancia de una buena crianza y deseosos de cumplir con un deber impuesto por la caridad cristiana, les habían enseñado a bailar a la española".⁵⁵ El antiguo dominico trataba de hacer más grandes los problemas, en el primer caso, pues en muchas partes las comunidades daban indios de servicio a las órdenes religiosas. Con respecto a la segunda acusación, puede dudarse que la enseñanza de danzas españolas es una mera frivolidad desdeñable. En otros aspectos la enseñanza de los franciscanos seguía en pie, y los frailes del pueblo quizá no encontraban otra forma de hacerlo notar mas que mostrando las habilidades de los indígenas en la danza.

Es conocido, que durante la inundación de 1629, los frailes, jesuitas y seculares trataron de dar auxilio espiritual y material a los damnificados, ayudando enfermos, alimentando a los que habían perdido todo y oficiando misas en los techos de las casas, iglesias y conventos. Esa situación hizo que los franciscanos y todos los demás religiosos tuvieran un acercamiento con los indígenas de la ciudad de México. Otra forma en que intentaron regresar a los antiguos tiempos fue permitiendo que todas las celebraciones de los pueblos, incluso las profanas, se realizaran en los conventos. Por esto, incluso el arzobispo de México hace un mandato en que ordenaba a los prelados de las provincias enclavadas en su jurisdicción, que no dejaran a los indígenas seguir haciendo sus fiestas allí, por considerar que el permitir estas costumbres iba en contra del decoro de la religión y del respeto que se le debía a los lugares consagrados a cuestiones religiosas.⁵⁶

Sin embargo, durante esa década de los años treinta en distintos

⁵⁵ Thomas Gage. *Op. cit.*, pp. 111-112 y 115-117.

⁵⁶ **Fondo Franciscano**, BEDMNAH, vol. 117, f. 2r.

lugares de la provincia, la relación entre indígenas y franciscanos se había ido deteriorando. En los conventos de Amozoc y Tula los hermanos menores se quejaban que los gobernadores de ambos pueblos no les daban apoyo, pues les negaban a ambos monasterios los indígenas necesarios para que les ayudaran en las labores como hortelanos, porteros y en trabajos similares.⁵⁷ Por otra parte, en Otumba, el corregidor del distrito se quejaba de la actitud que había adoptado el guardián del convento franciscano de ese lugar. Según el funcionario, el fraile había intervenido en la elección del gobernador indígena del pueblo, azotaba y aprisionaba en el convento a los feligreses que violaban las normas impuestas por él, todo lo que había hecho que los mandones llegaran a la capital virreinal para exigir justicia. Por otra parte, en un mandamiento del virrey, se ordenaba a los doctrineros de las ermitas ubicadas en los barrios indígenas, que eran visitas del convento de Puebla, que acataran las reales cédulas que prohibían la repartición hecha por los doctrineros y las peticiones de alimentos, limosnas o personas para trabajar en los conventos. El mandamiento fue hecho a petición de los pobladores de los barrios, quienes se quejaban de las arbitrariedades y vejaciones que sufrían en las haciendas a las que el doctrinero los mandaba a trabajar y que iban despoblando los barrios; muchos indígenas habían huido por los excesos cometidos por el franciscano.⁵⁸ Como se ve, la situación se deterioró en las relaciones entre los frailes menores y los habitantes de las doctrinas de las que estaban encargados, sobre todo por los intentos de los primeros de aprovecharse de sus feligreses en aspectos de trabajo, materiales y por golpearlos continuamente.

A pesar de lo anterior, después de la secularización en Puebla, los virreyes Villena (1640-1642) y Salvatierra (1642-1648) intentaron paliar los problemas que traería el proceso iniciado por Palafox. Ordenaron que en el territorio del obispado los pueblos

⁵⁷ *Ibid.*, vol. 147, fs. 36-36r y vol. 157, f. 231.

⁵⁸ Silvio Zavala. **Fuentes para la Historia del trabajo en la Nueva España**, vol. 7, CEHMO, México, 1980, pp. 227-228 y 354.

indígenas siguieran dando a los conventos franciscanos las personas de repartimiento que necesitaban para asegurar su subsistencia. El rey tenía una visión diferente del problema. Por cédulas de los años de 1644 y 1646, mandaba que no se dieran indios de repartimiento a los conventos, sobre todo por la disminución que causaban a los tributos y por ser un obstáculo al cumplimiento de las reglas de humildad de las órdenes. Rechazaba que fueran los indios y no los frailes quienes se ocupaban de los deberes ordinarios de las casas. Muchos monasterios de los frailes menores, sobre todo Tacuba, Cuauhtitlán y Texcoco, fueron los que insistían por medio de sus guardianes que se les diesen indígenas y fueron asimismo los causantes principales de ambas cédulas.⁵⁹ El mismo tipo de problemas se siguieron presentando en muchos lugares, en donde continuaron las quejas de los indígenas por la imposición de limosnas y cobros que nunca se habían hecho por enseñar a los jóvenes la doctrina cristiana o por la administración de los sacramentos. La oposición de los indígenas al cobro de limosnas que hacían sus doctrineros, es comprensible, si tomamos en cuenta que además de éstas debían de soportar la carga tributaria de la corona. Además, según las ordenanzas reales los tributos debían servir para pagar los servicios de las órdenes religiosas por concepto de adoctrinamiento de los indígenas.

Un claro ejemplo de lo anterior era lo que sucedía en el pueblo de San Antonio Tecomitl, en donde sus pobladores se quejaban en 1666 ante el virrey de las violencias que el padre Fray Luis de Augo les hacía. Los golpeaba, demandaba mayores limosnas para el sostenimiento de los religiosos y los hacía trabajar excesivamente.⁶⁰ Esta reclamación muestra un desplazamiento entre las antiguas acusaciones, de principios de siglo, a las que se presentaron en la segunda mitad del siglo, pues los indígenas hacían notar la explotación que sufrían como mano de obra y los

⁵⁹ **Archivo Franciscano**, BN, caja 110, exp. 1510, fs. 39-40r.

⁶⁰ **Ibid.**, caja 109, exp. 1493, f. 1.

reclamos excesivos de recursos, incluyendo la implantación arbitraria de tarifas por los bautizos, casamientos, misas y entierros. La situación, indica que en algunos conventos el problema era la penuria, por lo que los guardianes de ellos adoptaron usos de los seculares, como lo eran las obvenciones. En otros conventos, en cambio, se indica que los superiores de las casas franciscanas hicieron todo lo posible para encontrar recursos para gastarlos en los adornos de los conventos o de las iglesias o embolsárselos ellos mismos.

Los asuntos anteriores hicieron que se remarcara en las constituciones de la provincia la necesidad de frailes con mayores cualidades morales e intelectuales para continuar con el trato diario a los indígenas. También se hace especial énfasis en la prohibición de azotar a los feligreses de las doctrinas por mano de los propios frailes, aunque quedaba permitido que cuando lo requiriera la parte afectada por un delito, los religiosos nombraran a un indígena para que ejecutara el castigo establecido. En otro artículo se entreve otra situación de importancia:

Prohibesse a los Ministros entrometerse en pleytos de los naturales, y sus discordias con las justicias, y caso de que la materia pida alguna intervención, se de cuenta de ella al Ministro de la Capilla de este nuestro Convento de México, a quien constituimos Procurador General de todas las dependencias de los Naturales de esta Provincia, para que de consejo [al] Prelado Provincial o superior y se aplique con la decencia, y suavidad que conviene a nuestro estado...⁶¹

Esto no implicaba dejar a los indígenas solos en su lucha por justicia, sino restringir a los guardianes el derecho que se habían

⁶¹ Constituciones y leyes municipales de esta provincia del S. Evangelio, hechas y recopiladas en el Capítulo Provincial, celebrado en el Convento de N P S Francisco de México. A siete de mayo de mill y seiscientos y sesenta y siete años. Aprobadas y confirmadas por N Rmo. padre fray Hernando de la Rúa..., Viuda de Bernardo Calderón, México, 1667, f. 32.

arrogado de actuar como consejeros de los indígenas en los litigios con españoles o de actuar como jueces en las disputas internas de las comunidades, cargándose de un lado. Este tipo de problemas habían surgido pocos meses antes de la junta provincial que publicó las constituciones, en el pueblo de Ecatepec, en donde a instancias de los franciscanos del convento del lugar había sido removido el gobernador de la jurisdicción.

A pesar de los problemas citados entre los indígenas y los franciscanos, hubo algunos religiosos que se preocuparon profundamente por los problemas que tenían los indios de las doctrinas administradas por ellos. Un caso ejemplar es el de fray Antonio de Zetina, guardián de Tlatelolco, que se mostró en contra de la forma en que los españoles trataban a los indígenas de ese lugar. Fray Antonio de Zetina denunciaba que los tenían encerrados, sin dejarlos asistir ni a las misas, ni a las predicaciones y enseñanza de la doctrina cristiana los domingos y días de fiesta. Además, el fraile reparó la cañería del pueblo; según él una de las causas principales de que estuvieran en las casas de los españoles había sido la falta de agua de los habitantes del pueblo. Consiguió finalmente un mandato por el que se prohibía a los españoles que mantuvieran encerrados a los indígenas, y se les ordenaba que los dejaran ir a sus parroquias los días que estaban prescritos.⁶²

La situación, sin embargo, siguió siendo la misma. En buena parte de las patentes de los Comisarios Generales de Indias y de los Comisarios de Nueva España, intentan remediar los problemas que enfrentaban a los frailes de la Provincia del Santo Evangelio con los pobladores de los pueblos en donde había conventos. La solución que los superiores daban a estos problemas era imponer una educación más estricta en la teología, moral y lenguas indígenas. Se consideraba que se había dado una gran relajación en la enseñanza en los estudios de los conventos franciscanos. Pero el problema era más grave y la situación se había vuelto extrema para

⁶² Archivo Franciscano, BN, caja 139, exp. 1719, fs. 48-48r.

el año de 1698, ya que en una patente del Comisario General de Indias Fray Antonio de Cardona dice que "los tales Doctrineros en los Repartimientos, que hazen de las tierras de labor para los indios, señalan también una parte para sí mismos, y se la hazen laborear a los Indios; no sólo con violencia y tiranía, sino sin pagarles el precio de su trabajo".⁶³ Esta situación ya era intolerable para los superiores, pues los frailes no sólo habían violado las reglas franciscanas, sino que también habían infringido las leyes de los reinos de España. Era intolerable, también, porque era el desprestigio más grave al que la orden se había enfrentado, llenando de reproches a los superiores en América y en España. El deterioro moral de algunos religiosos había llegado al punto más bajo, manchando el reconocimiento que gozaba la orden en los estratos sociales superiores y entre los representantes reales.

Esta situación es retratada fielmente por Vetancourt. Si bien reclama que los indígenas hacían pleitos contra los frailes menores con facilidad, querellándose en la audiencia o con los obispos, muestra también una cierta tendencia a la autocrítica. Reclama que por las disputas, los franciscanos no reprendían oportunamente a los indígenas, y que éstos habían caído en los peores excesos. Pero la culpa no solo era de los indígenas. Los franciscanos, con el desprecio hacia todo lo que representaba la cultura autóctona, habían alejado a sus fieles. Del afecto y comprensión que habían tenido por ellos, los frailes habían pasado al alejamiento y maltrato. Mas Vetancourt compartía algo de la nueva actitud. Hablando de los colegiales de Santa Cruz en su época de mayor esplendor, se observa lo que Vetancourt pensaba de los indígenas de su tiempo, ya que

... el día de oy no ay ya de aquellos naturales nobles y aplicados a la virtud y el trabajo; la nobleza se acabó, las aplicaciones a los banquetes y borracherías y todo es procurar escaparse de las ocupaciones eclesiásti-

⁶³ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 117, f. 69.

cas y lo peor es que el amor que tenían a los Religiosos los antiguos, lo han convertido en odio los modernos.⁶⁴

La última situación conflictiva a la que se tuvieron que enfrentar los hermanos menores en su relación con los indígenas fue la implantación de los aranceles, que era el reconocimiento de la provincia a la práctica de cobrar la administración de los sacramentos. El paso, según un autor, se debió a la penuria existente en la mayoría de los conventos. Los aranceles variaban según la situación económica de la región, la lejanía de los pueblos a donde se iba a administrar los sacramentos -medida desde los monasterios- y el sacramento que se iba a dar a los indígenas. Pero el problema iba más allá. Por ejemplo, en el convento de Tecozautla, el arancel no era el único cobro que hacían los frailes; también había una ración que daban los pobladores de lugar en un tiempo determinado, y que combinaba productos y trabajo de los indígenas. Por último, las limosnas también habían sido establecidas, sobre todo tomando en cuenta los tipos de producción regionales, por lo que para el convento que ejemplifica esta situación, el aporte era de sebo para las velas y lana.⁶⁵ Las exigencias se habían hecho intolerables para los indígenas, tanto que algunos llegaban a decir "los diablos lleven el arancel".⁶⁶ Significaban así la indignación que sentían ante esta nueva imposición monetaria y material, que venía a agravar aún más su mala condición económica.

Como se ha visto, la situación global en las doctrinas indígenas fue de una gran tensión entre los frailes de la orden de San Francisco y los habitantes de los pueblos. Esos problemas, mientras más avanzaba el siglo se iban agravando, con lo que la

⁶⁴ Fray Agustín de Vetancourt. *Op. cit.*, p. 23 y "Menologio Franciscano", pp. 58 y 141-142.

⁶⁵ **Fondo Franciscanos**, BEDMNAH, vol. 47, fs. 45-47.

⁶⁶ Fernando Ocaranza. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 291-296.

distancia que separaba a los frailes de los indígenas estaba haciéndose cada vez mas grande. En esto influyó, sin duda, la poca importancia que la Provincia del Santo Evangelio le dio al aprendizaje de las lenguas de los feligreses, ya que ésto provocó que hubiera problemas de comunicación entre ambas partes. Se marchitó incluso la comprensión que ya se había logrado entre los franciscanos y los indígenas.

Pero también es indudable que la actitud que algunos franciscanos habían tomado, aliándose o actuando como explotadores, habían despertado el recelo de las comunidades indígenas hacia la totalidad de los frailes de la Provincia del Santo Evangelio. Mas no por las incorrecciones de algunos de los miembros de la orden, puede juzgarse la labor de toda la provincia mexicana, pues también se ha notado la actitud de otros hermanos menores que buscaban el aprovechamiento religioso de los indígenas, rescatando el ideal de los primeros franciscanos. Además hubo autocríticas de la labor desempeñada por los franciscanos durante el siglo XVII, lo que revela una tensión interna en la conciencia de la orden.

La situación hizo que los superiores, tanto en la Nueva España como en Europa, insistieran en los remedios que pudieran eliminar los problemas de la relajación de las reglas, sobre todo en el trato a los indígenas. Una de las sugerencias más recurrentes en las patentes era la necesidad de regresar a la disciplina y a los estudios intensivos para que los frailes comprendieran a los indígenas, con lo que se podrían terminar los cuestionamientos hechos a la provincia. Esto no evitó, sin embargo, que las relaciones sociales con las comunidades indígenas en las que había conventos se fueran haciendo cada día más tensas.

6.5. Intentos de Reordenación.

En medio de los conflictos, la falta a las reglas y los problemas de las relaciones, había frailes que se resistían a la pasividad y a la rutina y que buscaban nuevas formas de afrontar las situaciones embarazosas a las que había llegado la Provincia del

Santo Evangelio. Se trataba de la reconstrucción de la observancia de las reglas franciscanas. Casi todas las medidas tomadas fueron instituidas a partir de la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo después de la secularización en el obispado de Puebla.

Las formas en que estos frailes buscaron reformular la relación de la provincia con las actividades religiosas, la enseñanza al interior de la orden y las nuevas misiones, incluyeron la institución de los conventos de la Recolectión, la implantación del Colegio de San Buenaventura de Tlatelolco y la aventura misionera en la custodia de Nuevo México.

6.5.1. El Instituto de la Recolectión.

Este fue un logro de la Provincia del Santo Evangelio que por fin vio realizado un sueño que se venía gestando desde la llegada de los doce primeros franciscanos. En un principio se buscaba hacer las casas de una nueva provincia que fuera formada por conventos recolectos y que sería llamada la Insulana. Posteriormente, cuando los intentos de secularización se hicieron más intensos, durante los últimos años del siglo XVI, Fray Gerónimo de Mendieta mandó una carta en que se pedía la formación de pocos conventos recolectos. Por fin, en 1667, se abrieron los tres conventos de la recolectión, todos cercanos a las ciudades más importantes de la Nueva España, México, Puebla y Tlaxcala. Para algunos autores:

La apertura de los conventos de recolectos se apreciaba como una respuesta de la orden después de las acusaciones recibidas a lo largo del proceso de secularización, un mea culpa. Esto les permitirá justificar más tarde su papel en la colonización de las Californias, Nuevo México, Sonora, Sierra Gorda, etcétera.⁶⁷

⁶⁷ Elsa Malvido. "Los novicios de San Francisco en la Ciudad de México. La edad de hierro (1649-1749)" en *Historia Mexicana*, vol 37, no. 144 (mayo-julio, 1987), p. 701.

El fragmento anterior contiene algunas inexactitudes, sobre todo porque pone como acontecimientos posteriores las expediciones misioneras que se habían producido anteriormente o de manera simultánea con la formación de los conventos de la recolección. Además supone que no existían antecedentes tan importantes como los comentados.

La transformación se produce por órdenes de los superiores franciscanos, que mandaban a las provincias que se instituyesen cuando menos tres casas de este tipo en cada una de ellas. Las reglas eran las mismas que las que se daban para todos los frailes franciscanos, pero en lo particular eran más estrictas en las cuestiones de comunidad, de actividad religiosa y de la dedicación a la oración. Los frailes no se tenían que preocupar por la administración de los sacramentos. Los tres conventos que se instituyeron para esta nueva forma de comunidad fueron el de San Cosme, San Juan de Tlaxcala y San Francisco de Totomihuacán. Fueron elegidos tomando en cuenta que por "la cercanía de las mas considerables poblaciones de estos Reynos, podrán tener convenientes y promptas limosnas, y por ser los sitios retirados y los mas a propósito para la abstracción total y total independencia secular que necesita tan Santo instituto".⁶⁸

A pesar de que las reglas eran aplicadas más estrictamente, parece que los problemas comenzaron rápidamente. Ya en una patente de Fray Antonio de Somosa, Comisario General de Indias, de 1671, se ordenaba que

... velen mucho los padres provinciales en que en los conventos recolectos se observen las constituciones generales hechas para este instituto, y no permitirá que religioso alguno recolecto salga a la observancia, si no es a estudiar y en acabando los estudios se bolberán irremisiblemente a la recolección.⁶⁹

⁶⁸ **Constituciones y leyes municipales...**, fs. 12-13.

⁶⁹ **Fondo Franciscano, BEDMNAH**, vol. 116, f. 24.

Una de las situaciones que tuvo que afrontar la recolección fue el continuo despojo que sufría cada uno de sus tres conventos de frailes del coro o legos, por que pasaban a la observancia sin razón aparente. Ante las constantes peticiones de los provinciales para obtener más frailes recolectos, los guardianes nunca opusieron resistencia. A quince años de haberse fundado estos conventos, aún tenían problemas para llegar al número de frailes necesarios para hacer cumplir su regla, a pesar de haber tomado el hábito ochenta novicios en San Cosme en ese lapso de tiempo. Todavía en 1698 había este tipo de traslados a la observancia, a pesar de los cuestionamientos hechos por los superiores a este tipo de conductas.⁷⁰

Además, dentro de los conventos recolectos comenzó a darse una disputa por las posiciones dirigentes similar a la que se producía en toda la provincia. Esto era visible cuando los franciscanos de la recolección hicieron una petición al Ministro General de la Orden en 1688, para que se le diese a la recolección un definidor que tuviera voz y voto en los capítulos provinciales. A pesar de la oposición de la parte observante de la Provincia del Santo Evangelio, los recolectos lograron que se le hiciera caso a su petición.

Sin embargo, por la imposición de los provinciales se hizo imposible que se constituyeran según las reglas los conventos recolectos; por la salida de frailes de ellos, motivadas por las órdenes del provincial, se produjo que durante el tiempo que estuvieron en pie durante el siglo XVII, ninguno de ellos llegara al número requerido de veinticuatro frailes. A pesar de ésto, fue un buen intento de recuperar la pobreza de la orden, orientada a un nuevo campo que no era el original, pues cambiaba el aspecto misional por el aspecto puramente religioso, pero que estaba enmarcado dentro de las constituciones generales de la orden.

⁷⁰ *Ibid.*, vol. 117, f. 67r y Archivo Franciscano, BN, caja 119, exp. 1583, fs. 27-28.

6.5.2. Inauguración del Colegio de San Buenaventura de Tlatelolco.

Como se ha comentado, una de las visiones para reimplantar la observancia de las reglas en su pureza original, por parte de los superiores franciscanos, fue el reordenar los estudios conventuales. Se trataba de hacerlos mas rigurosos y orientarlos a los estudios superiores. Pero según los mismos frailes de la provincia, la penuria existente en los conventos dedicados a sostener las clases de teología, artes, moral y lenguas, hacía imposible la reformulación de los intereses y objetivos que debían tener los estudios conventuales.

Por eso, el Comisario de Nueva España Fray Juan de la Torre, comenzó la construcción de un edificio que sirviera para la implantación de un colegio de estudios mayores en Tlatelolco. Para evitar la pobreza de los conventos y de la provincia, Fray Juan de la Torre como comisario "a deseado que en esta su Provincia del Santo Evangelio se fundasse un Colegio de studios mayores en que se cuajen y perfeccionassen en sujetos, assi desta provincia como de las demás de su orden tienen en esta Nueva España".⁷¹ A pesar de sus intentos, Fray Juan de la Torre no pudo terminar la edificación del colegio con los recursos que disponía, por lo que tuvo que conseguir personas que ayudaran monetariamente a la culminación de la obra y a la instalación de los primeros religiosos que estudiaran en él. El intento surtió el efecto deseado, fundándose una capellanía para los promotores de San Buenaventura, con la que se tendría el dinero suficiente para el sustento de los primeros colegiales.

Los benefactores señalaron una serie de condiciones para el funcionamiento del colegio, entre las cuales hay que destacar: que no hubiera más de veintiocho religiosos en él, de los cuales serían dieciseis los estudiantes, que tendrían como requisito que hubieran cursado por lo menos dos años de teología. Del número total de sujetos en el convento, las tres cuartas partes serían religiosos

⁷¹ Archivo Franciscano, BN, caja 81, exp. 1312, fs. 1r-2.

dedicados al funcionamiento del colegio, ya sea como estudiantes, profesores, maestros y el rector; la otra cuarta parte estaría formada por los franciscanos encargados de la administración del pueblo de Tlatelolco. Los estudiantes debían ser de otras provincias de la Nueva España y no sólo de la del Santo Evangelio, aunque se reservaría la mitad a la Provincia de México. Los cursos se constituirían en particular de clases de filosofía escolástica, que se impartirían como materias suplementarias a los estudios normales que se daban en las escuelas franciscanas instaladas en sus conventos. Por último, se especificaba que la provincia donde estaba enclavado el colegio, y los preladados de ella, no tenían ningún derecho sobre las rentas de San Buenaventura. Tampoco podían usar en otras actividades el dinero resultante de la capellanía fundada para el efecto.⁷²

Se disponía el empleo del tiempo de los colegiales de manera que no hubiera ratos libres, pues los frailes dividirían las horas entre sus deberes religiosos, las lecciones a las que tenían que asistir y los estudios en sus celdas del convento. Las materias, además de la filosofía escolástica eran la teología, moral, artes y filosofía. Es notable que con la implantación del colegio de Buenaventura se quería que la educación fuera esmerada y parecida a la que se daba en la Universidad de México al optar por algún grado académico. Se pensaba en el colegio como la culminación de los estudios iniciados en las escuelas claustrales de la orden, y estarían reservados a quienes hubieran demostrado ser los mas aptos de cada provincia para el aprendizaje.

A pesar de la institución de rentas para el sustento del colegio, San Buenaventura afrontaba problemas económicos en la última década del siglo XVII. El provincial del Santo Evangelio de México organizó cuatro colectas para obtener fondos en beneficio del colegio, en las que cada convento de la provincia debía aportar una

⁷² Ibid., fs. 8r-13.

cantidad acorde con sus posibilidades.⁷³

Otra forma que los franciscanos tuvieron para enfrentar el relajamiento de la observancia, fue saliendo de los límites de la provincia, principalmente hacia la custodia de Nuevo México, que dependía de la Provincia del Santo Evangelio y que fue la principal receptora de frailes que habían tomado el hábito en dicha provincia. La custodia estaba enclavada en una zona muy poblada por indígenas. Su situación había ido progresando, pues a mediados del siglo llegó a haber veinticuatro conventos, los cuales fueron destruidos en su mayoría por una sublevación indígena en 1680. Veintitres frailes fueron asesinados. La última manera en que se enfrentaron al relajamiento de las costumbres fue con la constitución de los Colegios de Propaganda Fide, que estaban vinculados con la avanzada misionera de los franciscanos en nuevos territorios. Trataban de dar una mejor preparación a los frailes destinados a estas regiones. El primer colegio de este tipo fue fundado en la ciudad de Querétaro, en el año de 1683, usando como sede el convento de la Santa Cruz de esa ciudad. La erección del colegio de propaganda Fide en la Provincia del Santo Evangelio tardó hasta 1734, cuando se fundó el colegio de San Fernando en la Ciudad de México. Los lazos que tenían estos colegios con el de San Buenaventura son innegables, pero los primeros tenían la ventaja de haber sido constituídos bajo la supervisión y aprobación del Papa. Estas dos cuestiones, sin embargo, están fuera del marco geográfico que nos trazamos, por lo que decidimos sólo mencionarlas para dejar patente como fueron encarados los nuevos retos que se le presentaban a la Provincia del Santo Evangelio, y en general a la orden franciscana en la Nueva España.

Como se puede observar, la forma en que los franciscanos trataron de oponerse a la relajación interna que sufría la provincia fue muy variada. Contiene elementos positivos que muchas veces han olvidado los autores contemporáneos que tratan del siglo XVII. Ahora bien, nos preguntamos si realmente la declinación de la provincia era

⁷³ Fondo Franciscano, BEDMNAH, vol. 119, fs. 119-120.

visible en todas las actividades a las que se dedicaban los franciscanos. Creemos que no; como hemos visto, algunos personajes de la provincia dedicaron sus esfuerzos a seguir con la educación religiosa de los indígenas, a superarse ellos mismos o a llegar a nuevas regiones en donde aun no se conocía la fe católica. Asimismo, la orden en sí, venía promoviendo cambios cuyos resultados positivos aun hay que investigar mas a fondo.

CONCLUSION.

A lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar la forma en que los franciscanos desarrollaron sus tareas de evangelización y educación religiosa con los indígenas, sobre todo en la Provincia del Santo Evangelio, que estaba enclavada en los lugares más densamente poblados de la Nueva España. Precisamente, la labor que hicieron los hermanos menores con los pobladores de la colonia, con la raza conquistada, en el terreno de la enseñanza, en la evangelización y en la defensa de los derechos de los indígenas ante los abusos de los españoles, es lo que los hizo relevantes, logrando una integración con los neófitos por ellos doctrinados. Esta situación fue compartida en algunos aspectos por dominicos y agustinos, órdenes que llegaron con el mismo espíritu que los miembros de la Orden de San Francisco, implantado por la reforma del clero hecha por el Cardenal Cisneros, que afectó a todos los institutos religiosos y al clero secular.

El mayor peso de la Orden de San Francisco en la colonia y, otro rasgo distintivo de los misioneros de ese instituto religioso, como lo fue la búsqueda del conocimiento de los indígenas novohispanos, sus costumbres, su pasado y su organización social, hicieron que los frailes menores tuvieran un mayor peso en el ámbito religioso de la colonia. Fue esta misma importancia la que comenzó a propiciar los problemas en los que se vieron envueltos durante siglo y medio, pues además de las actividades religiosas, los franciscanos administraron la justicia en los pueblos indígenas, organizaban las actividades económicas de las comunidades, se opusieron a cobros que les parecieran injustos o excesivos e hicieron mejoras materiales en beneficio de las personas que doctrinaban. Cuando las autoridades civiles y eclesiásticas se dieron cuenta de la influencia que adquirieron los franciscanos sobre las comunidades indígenas, comenzaron a buscar la forma de ir quitándoles los privilegios que los papas y los reyes habían dado a los franciscanos para hacer más fácil la conversión y

evangelización.

Fue por eso que la Provincia del Santo Evangelio tuvo que enfrentar la pugna con los arzobispos de México y los obispos de Puebla, los problemas con el clero secular y la poca disposición de la corona de prorrogar los privilegios concedidos. También los franciscanos tuvieron que resistir todos los embates de ser desplazados a un segundo lugar de los ámbitos religiosos y civiles en las poblaciones indígenas, situación que duró cuando menos dos siglos para la más importante provincia en la Nueva España y que marcó su comportamiento en el periodo que se ha estudiado.

Mucho se ha insistido a lo largo de este siglo en los cambios ocurridos en la sociedad colonial, por lo que los frailes mendicantes tuvieron que enfrentarse a situaciones diferentes con el paso del tiempo, que requirieron una organización más numerosa y estable, puesto que una vez realizada la conversión, la labor era terminar la incorporación de los indígenas al cristianismo. Esta sólo se podía lograr con una labor paciente de adoctrinamiento de los pobladores de las doctrinas cada domingo, como se había hechos desde el principio.

De esta manera, la labor de los franciscanos desde el último cuarto del siglo XVI y durante todo el XVII, fue menos brillante que la de sus predecesores, pues la labor de catequización, de educación, la implantación de métodos novedosos y la defensa de los indígenas pasaron a otras manos en su implementación o simplemente en el territorio central novohispano dejaron de tener valor. Desde este punto de vista no podemos hablar de declinación en el espíritu misionero de los religiosos de la Orden de San Francisco; los únicos lugares en que se podía experimentar un nuevo impulso evangelizador, las custodias de Tampico y Nuevo México, dependientes de la Provincia del Santo Evangelio de México, estuvieron atendidas con el suficiente número de franciscanos y el modelo puesto en práctica ahí fue similar al de los primeros tiempos en la región central de la colonia.

Otro factor importante que podía revelar la decadencia que se ha hablado en los estudios modernos es que la mayoría de las fuentes

usadas por los estudiosos del período de contacto son escritos destinados a dar cuenta al rey de los avances de la evangelización o son las crónicas hechas por los mismos franciscanos. Estas fuentes, que normalmente tenían un carácter meramente apologético, no han podido ser confrontadas con los archivos provinciales que se han perdido para este periodo temprano. Es probable que la existencia de esas fuentes podría haber dado una visión completa de la labor de los hermanos menores en el siglo XVI, realzando la complejidad de las relaciones entre los franciscanos y la sociedad que los rodeaba, principalmente en su trato con los indígenas y al interior de la provincia.

Sin embargo, es importante asentar que es definitivo que la relación entre los indígenas y los franciscanos fue deteriorándose al variar el campo del desarrollo de los hermanos menores en la religión de la colonia, sobre todo al intentar acercarse a los sectores criollos de la Nueva España, proceso notable en el cada vez mayor peso de los conventos de las grandes ciudades, la creación de nuevos estudios para los frailes y la institución de una cátedra en la Universidad impartida por los religiosos de la Provincia. Sin embargo, hubo otros frailes que a pesar de los conflictos a los que se enfrentaron los franciscanos, conservaron el interés por el superamiento y bienestar de los indígenas y siguieron trabajando en las comunidades indígenas alejadas de los centros del poder e influencias coloniales y de los cargos provinciales.

Así, es indudable que la Provincia del Santo Evangelio de México se vio envuelta en dificultades externas e internas que llevó a distracciones a los franciscanos de sus tareas a las que debían de atender. Inclusive, hubo otros frailes que tuvieron problemas por su autoritarismo con los indígenas, pero estos casos, si bien eran destacados, pueden ser vistos como esporádicos. Creemos que la mayor parte de los frailes no buscaron de manera permanente el mejoramiento y profundización de la fe entre los pobladores de las doctrinas, y aunque algunos frailes obtuvieron ganancias con su posición, la mayoría no00 aprovechó su posición para lucrar con su

influencia sobre las comunidades. También, el empecinamiento de la provincia para rescatar su antigua posición y no perder más su influencia se debió a que los franciscanos realmente creían que los indígenas estaban mejor administrados por ellos que por cualquier otro sector religioso de la colonia.

Algunas de las principales causas que movieron a los franciscanos a descuidar sus deberes de adoctrinamiento de los indígenas fueron los continuos problemas que afectaron a la Provincia del Santo Evangelio de México. Como se ha visto, los enfrentamientos comenzaron muy rápidamente, apenas tres décadas después de la llegada de los primeros misioneros de la Orden de los hermanos menores llegados a la Nueva España, y no sólo se circunscribieron al interior de la provincia, sino también a las relaciones entre los franciscanos y los miembros de la jerarquía eclesiástica. De manera en particular, los conflictos se suscitaron con los ocupantes del arzobispado de México y del obispado de Puebla, pero fue un proceso que se produjo en todos los obispados coloniales.

Los problemas al interior de la orden, en la Provincia del Santo Evangelio de México, comenzaron con la polémica entre fray Juan de Gaona y fray Jacobo Daciano, debida a las diferentes concepciones que ambos franciscanos tenían acerca del grado de incorporación que los indígenas debían tener en la Iglesia indiana. Daciano consideraba que los neófitos debían estar en pie de igualdad ante la Iglesia con respecto de los españoles; esto es, que pensaba que eran capaces de recibir todos los sacramentos, incluyendo el de las órdenes sacerdotales. Gaona, en cambio, pedía que por un tiempo, que no especificaba cuanto podía comprender, los indígenas quedaran incapacitados para recibir la comunión y el sacerdocio, pues consideraba que aún no tenían la suficiente capacidad de comprensión de la religión católica, lo que era considerarlos inferiores a los españoles.

Ambas posturas representaron, esencialmente, las posiciones de las primeras facciones aparecidas en la provincia, la indigenista y la anti-indígena. El problema de la segunda facción era que, como ya se ha afirmado, dejaba a los nuevos conversos a la fe católica

en un segundo plano, mientras que anteriormente se habían formado las nuevas iglesias en base a sacerdotes nativos de las regiones evangelizadas, después de un corto tiempo de trabajo misionero.

Esta primera división de los hermanos menores comenzó a ser notable en la década de los años setentadel siglo XVI y culminó en la última década del mismo, cuando los principales defensores de los indígenas ya habían desaparecido o estaban muy avejentados para continuar con su lucha. A partir de esa fecha una nueva pugna dividió a los franciscanos debido a la formación de parcialidades integradas según las procedencias de los frailes que actuaban en la provincia. De esta manera se formaron tres grupos, formados por criollos, peninsulares e hijos de provincia, que lucharon por el poder y el control de los puestos directivos de la Provincia del Santo Evangelio. La situación se complicó por la discriminación que sufrían los criollos, primero al no ser aceptados en igualdad de circunstancias con los miembros de los otros dos grupos y, después, por sólo contar con un grupo restringido de cargos, que no reflejaban su superioridad numérica en la provincia.

El conflicto creó divisiones internas que hicieron que lá mayor parte de la actividad de los frailes se concentrara en cuestiones relativas a la orden, olvidándose de los problemas exteriores, hasta que los obispos trataron de imponer su autoridad sobre las órdenes mendicantes. El renacimiento de la pugna a fines del siglo XVII, hace suponer que el problema sólo quedó en el olvido, mientras pasaban los problemas externos, estando siempre latentes y esperando una oportunidad para volver a explotar. También es cierto que los criollos esperaron para hacer su petición hasta que tuvieran una sólida mayoría numérica, ya que sólo hasta mediados del siglo XVII obtuvieron tal mayoría. A partir de ese momento, los frailes criollos pensaron que una petición para modificar la situación existente sería mejor vista por la Corona, pero no fue así, pues cuando al fin lo hicieron, se toparon con la negativa real hacia la pretensión de que los criollos controlaran la provincia.

Otra forma en que la política de los reyes españoles afectaron

los intereses de los franciscanos, se produjo con el apoyo que ofrecieron desde Madrid a las pretensiones de los diocesanos de tener una mayor jurisdicción sobre los mendicantes. En la mayoría de las ocasiones, la corte fue favorable a las peticiones de recortar la autoridad de los regulares en los pueblos de indios. En la mayoría de los casos que involucran una disputa entre ambos sectores de la iglesia novohispana, se encuentran reales cédulas que daban la razón a los obispos.

Así, los franciscanos tuvieron que aceptar las visitas de los enviados de los ordinarios, el examen ante un grupo de personas designadas por los obispos, para saber si eran capaces de predicar en lenguas indígenas y, en el caso de los franciscanos del Santo Evangelio de México, observar la secularización de las doctrinas indígenas que estaban bajo su poder en los límites del obispado de Puebla. A pesar de las constantes cédulas que mandaban que se aceptara la situación creada por Palafox, los hermanos menores siguieron enviando representaciones al Consejo de Indias y a la Corte en Madrid, para que se diera marcha atrás a la secularización.

Aunque la provincia siguió conservando su lucha, la secularización hizo que los franciscanos del Santo Evangelio tuvieran mayor cuidado ante las pretensiones del arzobispado de México, pues aceptaron las visitas y los exámenes hechos por delegados arzobispales en la segunda mitad del siglo XVII. Sobre todo debido a que, cuando los superiores franciscanos de la provincia protestaban y se negaban a acatar las resoluciones reales en favor del ordinario de México, el rey amenazaba con permitir que el arzobispo hiciera una secularización de las doctrinas indígenas que aún conservaba la provincia.

Ante estas continuas amenazas los hermanos menores llegaron al siglo XVIII con una posición defensiva ante las crecientes presiones de los diocesanos que tenían su sede en la Ciudad de México, pues se temía que el proceso iniciado por Palafox en la región central de la colonia fuera culminado con una acción similar, cuando se negaran a obedecer los mandatos reales.

FUENTES.

Archivos.

Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México.

Fondo Franciscano de la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Fuentes primarias publicadas.

Ayeta, Francisco de, fray. Crisol de la verdad, manifestada por el R. P. fr. Francisco de Ayeta...en defensa de dicha su provincia sobre el despojo, y sequestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo D. Juan de Palafox, siendo visitador del reyno. En contravención de los sagrados privilegios que los Sumos Pontífices les concedieron a instancias de los señores reyes, como delegados apostólicos de las Indias. Y obtenidos por el señor emperador Carlos Quinto, y el señor rey don Phelipe Segundo. Con prevención de la instancia, que para ello hizo...don Fernando Cortés...y repetidas juntas, que mandó formar el señor emperador, para pedir a Su Santidad, que la Religión Seráphica de la Observancia, fuesse por especial obrera de aquella nueva viña, s/e, Madrid, 1694, 341 hs.

Ciudad Real, Antonio de, fray. Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas de las cosas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce, siendo comisario general de aquellas partes, ed., estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Victor M. Castillo Farreras, pról. de Jorge Gurría Lacroix, UNAM/IIH, México, 1976 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6), 2 vols.

Constituciones y leyes municipales de esta Provincia del S. Evangelio, hechas y recopiladas en el Capítulo Provincial celebrado en el Convento de N P S Francisco de México. A siete de mayo de mil y seiscientos y sesenta y siete años. Aprobadas

- y confirmadas por N Rmo. P. Fr. Hernando de la Rúa..., Viuda de Bernardo Calderón, México, 1667, 32 hs.
- Cuevas, Mariano (ed.). **Documentos inéditos para la Historia de México**, 2da ed., Porrúa, México, 1975 (Biblioteca Porrúa, 62), 539 pp.
- Gage, Thomas. **Nuevo reconocimiento de las indias occidentales**, intr. y ed. de Elisa Ramírez Castañeda, SEP, México, 1982 (SEP/80, 38), 367 pp.
- García, Genaro (ed.). **La inquisición de México. Autos de fe. Tumultos y rebeliones en México. El clero durante la dominación Española. Don Juan Palafox y Mendoza**, 3ra ed., Porrúa, México, 1982 (Biblioteca Porrúa, 58), 686 pp.
- García Icazbalceta, Joaquín. **Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594**, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 1), 203 pp.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.). **Código Franciscano. Siglo XVI**, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 2), 299 pp.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.). **Código Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII**, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1892 (Nueva Colección de Documentos de la Historia de México, 4-5), 2 vols.
- Güijo, Gregorio M. de. **Diario. 1648-1664**, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2da ed., Porrúa, México, 1986 (Colección de escritores mexicanos, 64-65), 2 vols.
- Mendieta, Gerónimo de, fray. **Historia eclesiástica indiana**, 3ra ed. facsimilar de la 1ra ed. de 1871, ed. y pról. de Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), XLV+790 pp.
- Motolinía, Toribio, fray. **Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado**, estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, 5ta

- ed., Porrúa, México, 1990 (Sepan Cuantos, 129), 250 pp.
- Motolinía, Toribio, fray. **El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica de fray Toribio**, trabajo realizado en el Seminario de Historiografía Mexicana de la Universidad Iberoamericana, dirigido por Edmundo O'Gorman, CNCA, México, 1989 (Quinto Centenario), 648 pp.
- Oroz, Pedro de, fray, Fr. Jerónimo de Mendieta y Fr. Francisco Suárez. **Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman en Nueva España. Hecha el año de 1585 por Fr. Pedro de Oroz, Fr. Jerónimo de Mendieta y Fr. Francisco de Suárez, de la misma provincia**, ed., intr. y notas de fray Fidel de J. Chauvet, Impr. de Juan Aguilar Reyes, México, 1947 (Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, 2), 203 pp.
- Palafox y Mendoza, Juan. **Alegaciones en favor del clero, estado eclesiástico, i secular, españoles, indios del Obispado de la Puebla de los Angeles. Sobre las doctrinas, que en execución del S. Concilio de Trento, cédulas, i provisiones reales, removió en él su ilustrissimo Obispo Don Juan Palafox y Mendoza, del Consejo de su Magestad, i del Real de las Indias en el año de 1640. En el pleito con las sagradas religiones de S. Domingo, S. Francisco, i S. Agustín, s/e, Puebla, 1646, 244 hs.**
- Robles, Antonio de. **Diario de sucesos notables (1665-1703)**, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, 2da ed., Porrúa, México, 1972 (Colección de escritores mexicanos, 30-32), 3 vols.
- Sahagún, Bernardino de, fray. **Historia general de las cosas de la Nueva España**, intr., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, CNCA, México, 1989 (Cien de México), 2 vols.
- Torquemada, Juan de, fray. **Monarquía Indiana**, ed. preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, UNAM/IIH, México, 1975-1980 (Serie de hsitoriaadores y cronistas de

Indias, 5), 7 vols.

Vetancourt, Agustín de, fray. **Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México**, 2da ed. facsimilar, Porrúa, México, 1982 (Biblioteca Porrúa, 45), 66+168+136+156+56 pp.

Bibliografía.

Asencio, José. **Origen de los colegios apostólicos**, Banco Industrial de Jalisco, Guadalajara, 1947, 92 pp.

Assadourian, Carlos Sempat. "Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta" en **Historia Mexicana**, vol. 38, no. 3 (ene-abr, 1988), pp. 357-422.

Baudot, Georges. **La pugna franciscana por México**, CNCA, México, 1990 (Los Noventa, 36), 338 pp.

Baudot, Georges. **Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)**, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria, Historia), 542 pp.

Corcuera de Mancera, Sonia. **El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)**, FCE, México, 1993, 309 pp.

Cuevas, Mariano. **Historia de la Iglesia en México**, 3ra ed., Revista Católica, El Paso, Texas, 1928, 5 vols.

Duverger, Christian. **La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)**, FCE, México, 1993, 235 pp.

Gerhard, Peter. **Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821**, UNAM/IIH/IG, México, 1986 (Espacio y tiempo, 1), 493 pp.

Gómez Canedo, Lino. **Evangelización y conquista. Experiencia**

- franciscana en Hispanoamérica**, 2da ed., Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65), 393 pp.
- Gómez Canedo, Lino. "Franciscans in the Americas. A Comprehensive View" en Francisco Morales (coord.). **Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the franciscan friars in the Americas, 1492-1900**, Academy of American Franciscan History, Potomac, 1983, pp. 5-45.
- González Cicero, Stella María. **Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571. Yucatán, los franciscanos y el primer obispo fray Francisco de Toral**, El Colegio de México, México, 1978 (Centro de estudios históricos, nueva serie, 28), 341 pp.
- Greenleaf, Richard E. **La Inquisición en Nueva España, Siglo XVI**, FCE, México, 1985, 246 pp.
- Greenleaf, Richard E. **Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543**, FCE, México, 1988, 181 pp.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión (ed. e intr.). **Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra**, FCE, México, 1990, 351 pp.
- Israel, Jonathan I. **Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670**, FCE, México, 1980, 309 pp.
- Kobayashi, José María. **La educación como conquista (empresa franciscana en México)**, 2da ed., El Colegio de México, México, 1985, 295 pp.
- Lafaye, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México**, pref. de Octavio Paz, 2da ed., FCE, México, 1991, 516 pp.
- Malvido, Elsa. "Los novicios de San Francisco en la ciudad de México. La edad de hierro (1649-1749)" en **Historia Mexicana**, vol. 37, no. 4 (may-jul, 1987), pp. 699-738.
- McCarty, Kieran. "Franciscans north from Mexico, 1527-1580" en Francisco Morales (coord.). **Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the franciscan friars in the Americas, 1492-1900**, Academy of American Franciscan History, Potomac, 1983, pp. 237-260.
- Medina, José Toribio. **Historia del Santo Oficio de la Inquisición**

- en México, pról. Solange Alberro, CNCA, México, 1990 (Cien de México), 582 pp.
- Morales, Francisco. **Ethnic and social background of the franciscan friars in Seventeenth Century Mexico**, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1973, 166 pp.
- Morales, Francisco. "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Francisco Morales (coord.). **Franciscan presence in the Americas; essays on the activities of the franciscan friars in the Americas, 1492-1900**, Academy of American Franciscan History, Potomac, 1983, pp. 49-86.
- Morales, Francisco. **Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México**, colab. de Dorothy Tanck de Estrada, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1978, 395 pp.
- Nettel Díaz, Patricia. **La utopía franciscana en la Nueva España. (1554-1604). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta**, UAM-X, México, 1989 (Colección Ensayos), 83 pp.
- Ocaranza, Fernando. **Capítulos de historia franciscana**, 2da ed., s/e, México, 1933-1934, 2 vols.
- Palomera, Esteban J. **Fray Diego Valadés, O. F. M. Evangelizador y humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra**, UIA, México, 1988, 467 pp.
- Phelan, John L. **El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo**, UNAM/IIH, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22), 188 pp.
- Rasmussen, Jorgen Nybo. **Fray Jacobo Daciano**, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1992, 222 pp.
- Ricard, Robert. **La conquista espiritual de México**, FCE, México, 1986, 491 pp.
- Río, Ignacio del. **Guía del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México**, estudio preliminar de Lino Gómez Canedo, ind. por Ramiro Lafuente López, UNAM/IIB, UNAM, México, 1976, 355 pp.
- Rubial García, Antonio. **El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)**, UNAM/IIH, México, 1989 (Serie

- Historia Novohispana, 34), 343 pp.
- Rubial García, Antonio. **Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII**, CNCA, México, 1990 (Regiones), 189 pp.
- Rubial García, Antonio y Clara García Ayluardo. **La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico**, UIA, México, 1991, 137 pp.
- Simpson, L. B. **Muchos Méxicos**, FCE, México, 1986, 369 pp.
- Solís Villanueva, María Alicia. **La división eclesiástica en la Nueva España**, Tesis UNAM, México, 1963, 120 hs.
- Ulloa H., Daniel. **Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI**, El Colegio de México, México, 1977 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 24), 280 pp.
- Vázquez Vázquez, Elena. **Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, siglo XVI**, UNAM, México, 1965, 2 vols.
- Zulaica Gárate, Román. **Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI**, ed. facsimilar, UNAM/IIB, México, 1991, 373 pp.

INDICE.

INTRODUCCIÓN.....	1
1. Los franciscanos en Nueva España, siglo XVI.....	13
1.1. Los primeros pasos de los franciscanos en la evangelización de Nueva España (1524-1536).....	22
1.2. Expansión y consolidación de los proyectos franciscanos (1536-1556).....	35
2. Actividades no evangelizadoras de los franciscanos.....	45
2.1. Las educaciones de los indígenas.....	46
2.2. Protección de los indígenas.....	60
2.3. Los escritos franciscanos.....	68
3. La Edad de Plata de la Orden Franciscana (1556-1604).....	85
3.1. Conflictos internos de la Orden.....	87
3.2. Relaciones entre indígenas y franciscanos.....	97
3.3. Las disputas con la Jerarquía Eclesiástica y con los Seculares.....	102
4. La formación de grupos en la Provincia Franciscana del Santo Evangelio.....	110
4.1. Los frailes peninsulares.....	114
4.2. Los hijos de provincia.....	123
4.3. Los frailes novohispanos.....	135
4.3.1. Los frailes criollos.....	141
5. Desarrollo de la Provincia del Santo Evangelio en el siglo XVII.....	158
5.1. Problemas internos de la Provincia.....	160
5.1.1. Ternativa.....	161
5.1.2. Falta a observancia de las reglas.....	172
5.1.3. La institución de la Cátedra de Scoto.....	182
6. Conflictos con el clero secular y la Jerarquía eclesiástica.....	186
6.1. Presentación ante los Obispos.....	186
6.2. Secularización de doctrinas en el Obispado de Puebla....	194
6.3. Las disputas con los seculares.....	205
6.4. Relaciones con la sociedad novohispana.....	210

6.4.1. Trato con las autoridades civiles y con los españoles.....	211
6.4.2. Relaciones con el sector indígena.....	218
6.5. Intentos de reordenación.....	230
6.5.1. El instituto de la Recolección.....	231
6.5.2. Inauguración del Colegio de San Buenaventura.....	234
CONCLUSIONES.....	238
FUENTES.....	244