

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Historia

Tesis: Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749.

Guillermo Antonio Nájera Nájera.
Asesor. Dr. Brian Connaughton Hanley

México D. F., octubre de 2004.

INTRODUCCIÓN.

La Orden de los Frailes Menores está ligada indisolublemente al desarrollo de la religión católica en el centro de México. Esto es así porque sus miembros fueron los primeros que llegaron a las tierras conquistadas por Cortés con la idea definida de evangelizar a las poblaciones de esas regiones del Nuevo Mundo y porque fueron el grupo que mayor difusión geográfica tuvo a lo largo del periodo virreinal. Esta investigación está interesada en la segunda etapa de la labor de los religiosos franciscanos, el de la consolidación de los fundamentos que habían trazado en cerca de medio siglo de labor evangélica que habían realizado.

La historia de la Iglesia católica en Nueva España, en general, y los franciscanos, en particular, han atraído la atención de muchos investigadores que han abordado aspectos claves del desarrollo de la Iglesia en el periodo colonial. Esto es claro cuando se revisan trabajos fundamentales de la etapa denominada "la conquista espiritual", que desde mi punto de vista abarca desde el bienio 1523-1524, con la llegada de los primeros misioneros dedicados a la evangelización de los indígenas, hasta el trienio 1572-1574, cuando se crearon las bases para dar un giro a la organización eclesiástica, con, entre otros elementos, la llegada de los jesuitas, la institución formal del Tribunal del Santo Oficio, el ascenso a la arquidiócesis de México del primer arzobispo proveniente del clero secular y la expedición de la Cédula del Patronato Real, que como ha sido señalado, "contenía

artículos designados para llevar a las órdenes mendicantes bajo el control del gobierno".¹

Este periodo fundante ha sido estudiado de manera extensa por muchos historiadores, que han diversificado su interés de tal manera que se tiene un cuadro muy completo de los primeros pasos de la historia de la iglesia en el centro de México en textos tan importantes como los que han escrito autores como Cuevas, Ricard, Gómez Canedo, Baudot, Phelan, Poole, entre otros.² Desde la forma de evangelizar y educar a los indígenas, pasando por el aprendizaje de las lenguas así como la historia de los neófitos y la defensa que hicieron de su nueva fe ligresía ante los abusos de los españoles. Además de estos aspectos, la historiografía se ha interesado en las biografías de los hombres de iglesia más destacados, junto al estudio de las primeras instituciones creadas para apoyar los esfuerzos individuales, ya fueran las fundaciones de las primeras provincias de las tres órdenes mendicantes asentadas tempranamente en el centro de México o la creación de las diócesis que permitieran tener en la iglesia a cabezas visibles en los territorios conquistados por Hernán Cortés. Muy ligado a lo anterior, también ha habido investigaciones que han estudiado los primeros conflictos entre ambas

¹ Stafford Poole. *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 79.

² A manera de ejemplo, cabe citar algunos de los libros que mejor ejemplifican estos aspectos de la organización eclesiástica: Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Los Noventa, 36); Antonio Rubial García. *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996; Antonio Rubial García. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1530-1633)*, Instituto de investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989 (Serie Historia Novohispana, 34); Daniel Ulloa. *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1977 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 24); Stafford Poole. *Op. cit.*; y, sobre todo, Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

ramas de la iglesia, ya fuera por la lucha por saber cuál de los dos cleros podría predominar en la naciente organización eclesiástica o en la disputa surgida por los intentos de la jerarquía diocesana para cobrar el diezmo a los indígenas a mediados del siglo XVI, con la encarnizada resistencia de los frailes.

La mayoría de todas estas investigaciones tienen su punto de conclusión precisamente en el momento en que termina el periodo de la conquista espiritual, dejando por ese motivo un gran vacío en muchos de los temas en lo que se puede denominar como el "largo siglo XVII". Esta etapa de la historia colonial puede ser marcada con una fecha de inicio de alrededor de la década de los años de 1570, cuando tanto en la sociedad como en la iglesia se pasa a una etapa de consolidación, en la cual se van dejando atrás formas de organización que habían servido en los primeros años de la presencia española (las encomiendas, la iglesia misionera, etcétera) y se busca implantar una mayor centralización, tanto en lo administrativo como en lo religioso; además de una búsqueda que intentaba reorganizar la economía de Nueva España, fundamentalmente como consecuencia del descenso demográfico experimentado por la población indígena debido, entre otros aspectos, a una serie de devastadoras epidemias.

Estas modificaciones que gradualmente se fueron implementando han sido tratadas de manera superficial, sobre todo en lo referente a la iglesia. Pocos son los trabajos que se han dedicado a esta institución en el periodo comprendido entre 1572 y 1750; en este lapso de tiempo, las cuestiones eclesiásticas pasaron por una fuerte recomposición que, sin embargo, no llegó hasta sus últimas consecuencias para que la iglesia novohispana pudiera encajar con los moldes establecidos por el Concilio de Trento (1545-1563), con la Real Cédula del

Patronato Eclesiástico (1574) y el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585). La intención de todos éstos fue la búsqueda una iglesia centralizada bajo la guía de los obispos. Basado en las premisas emanadas de cada uno de estos acontecimientos, el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza concretó la campaña por reorganizar el estado eclesiástico en los años de 1640, que en su jurisdicción se enfrentó con las órdenes mendicantes y con la Compañía de Jesús, con las primeras por la posesión de las doctrinas y con los segundos por la orden que dio el obispo para que se cobrara el diezmo a los productos de las haciendas jesuitas.

Finalmente, los obispos lograron la victoria final a mediados del siglo XVIII, cuando se ordenó la secularización completa de las doctrinas del arzobispado de México, el obispado de Michoacán y algunos otros, en lo que se constituiría como una de las primeras medidas de las reformas borbónicas que afectaron el desarrollo eclesiástico. Así, todos estos procesos al interior de la iglesia han sido tratados parcialmente por los historiadores, pero han dejado vacíos muy evidentes en temas importantes de este desarrollo. De esta manera, el interés se ha centrado en algunos de los personajes más importantes de la jerarquía diocesana, como Pedro Moya de Contreras, Juan de Palafox y Mendoza, fray Marcos Ramírez de Prado y, recientemente, fray Payo Enríquez de Ríbera,³ dejando a un lado el estudio de otros que tuvieron gran importancia, no sólo en los aspectos

³ Por citar sólo algunos ejemplos: Stafford Poole. *Op. cit.* José Pascual Buxó. *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002; Jorge Traslosheros. *La Reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado 1640-1666*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995; Leticia Pérez Puente. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana, 1653-1680*, en prensa. Debo agradecer a la doctora Pérez Puente que me haya facilitado una copia de su mecanoscrito para consultarlo.

eclesiásticos sino también en la política novohispana, como los casos de Juan Pérez de la Serna, fray Payo de Ribera y Francisco Aguiar y Seixas.

Por otro lado, pocos son los estudios que han tocado los aspectos internos de la organización eclesiástica, sea esta secular o regular, como la educación de los candidatos a asumir el estado eclesiástico, el reclutamiento, las formas de ascenso, entre otras cuestiones. Por otro lado, el trato de estos sacerdotes con la sociedad que los rodeaba es otro de los aspectos poco abordados y que se han tocado como una parte menor de estudios más amplios de la historia de Nueva España. El mismo caso es notable en las relaciones que mantuvieron los dos sectores del clero, fundamentalmente las rivalidades que se generaron por el control de las doctrinas, en donde los diocesanos buscaban apropiarse de ellas o de los espacios vacíos dejados por los religiosos, mientras que éstos últimos no querían perder sus posiciones, basados en la tradición y en la identidad que ellos alegaban tener con los indígenas.

El gran problema de estas aproximaciones a los temas mencionados es que se han quedado con visiones muy maniqueas y mecánicas de dichos asuntos, pues como en la mayoría de las investigaciones el tema principal no es el de la historia eclesiástica, sólo se han utilizado algunos documentos sobresalientes, que representando la opinión de alguna de las partes involucradas, dan luz sólo a su posición.⁴

⁴ Algunos casos sobresalientes sobre este punto están Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980 y Virve Piho. *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.

Las características generales que se han comentado hasta el momento pueden ser trasladadas a la historia de la Orden de San Francisco en el centro de México, tanto desde el punto de vista de los procesos que siguieron como desde el de los estudios que se han ocupado de la labor de los frailes menores. Mientras que su labor en los primeros años de la conquista espiritual ha sido valorada y estudiada por un sinnúmero de historiadores, que han destacado sus labores "civilizatorias", educativas y evangelizadoras, en el siguiente periodo apenas unos cuantos estudios han tratado cuestiones referentes a la vida interna de la orden.

En términos generales, quienes se han interesado en los franciscanos han encontrado dos fases en su proceso de desarrollo, que concuerdan con la explicación dada por fray Gerónimo de Mendieta en el siglo XVI. La primera, una época dorada, que aproximadamente abarcaría el periodo que se ha llamado de conquista espiritual, caracterizado por frailes ejemplares, apoyo irrestricto de la Corona a los proyectos de los religiosos, clara libertad e independencia para trazar y cumplir los objetivos de los franciscanos, el cuidado de éstos de la sociedad indígena y de modo correspondiente la gratitud y obediencia de los naturales a los dictados de los frailes. Después de esta etapa fundacional, según historiadores como Phelan, Baudot e Israel, vendría un segundo periodo que estaría caracterizado por una creciente falta de compromiso y un distanciamiento de la feligresía indígena por parte de los frailes menores, que sería la consecuencia de evidentes desórdenes al interior de los conventos y de las continuas disputas que

sostuvo la Provincia del Santo Evangelio de México con los arzobispos de México y los obispos de Puebla.⁵

A esta interpretación se opuso Lino Gómez Canedo, quizá el más importante historiador dedicado a los trabajos de la orden franciscana en Hispanoamérica, al considerarla parcial e incompleta. Él proponía que este nuevo periodo fuera considerado una etapa de ajustes y consolidación de la labor de los franciscanos ante las nuevas realidades que se presentaban en los sitios que podían ser considerados como ya evangelizados. El factor fundamental que explicaría la necesidad de ajustarse, según Gómez Canedo, sería que los indígenas de las zonas centrales del virreinato ya estaban instruidos en la fe católica, por lo que la labor de los hermanos menores consistió en conservar lo ya realizado y adoctrinar a los niños.⁶

Desde mi punto de vista, tanto la periodización que separa tajantemente una época de oro de otra de plata, como las explicaciones que se han dado para entender el segundo periodo, son demasiado rígidas para explicar la complejidad de un desarrollo de dos siglos. Por un lado, pensar en cambios tan drásticos, pasando del cielo al infierno, es poco creíble. Uno de los puntos principales que se tratará de demostrar en esta tesis es que asuntos como las disputas con los obispos, entre los propios frailes y con los indígenas tuvieron como punto de partida los años de evangelización y se tornaron más graves y frecuentes con el desarrollo y fortalecimiento del clero secular, del grupo de criollos al interior de la

⁵ El que enarbola ésta bandera es Jonathan I. Israel. *Op. cit.*

⁶ Lino Gómez Canedo. "Misiones franciscanas en el siglo XVII: ¿Decadencia o nuevos rumbos?" en Lino Gómez Canedo. *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (Siglos XVI-XVIII)*, selección y presentación de José Luis Soto Pérez, Porrúa, México, 1993 (Biblioteca Porrúa, 109), pp. 442-446.

provincia o de una sociedad indígena que tenía nuevas preocupaciones y estaba más consciente de sus derechos según la legislación española.

Por otro lado, cuando se ven las interpretaciones contradictorias que se ofrecen para explicar el desarrollo de la provincia, pareciera que hay una descalificación total de la labor de los franciscanos durante 180 años, después de 1570, sin que hubiera nada externo a la orden que influyera en sus decisiones, la obligara a cambiar sus proyectos o le impidiera desarrollar su trabajo de manera más armónica. Por su parte, la postura de Lino Gómez Canedo pareciera querer deslindar a los religiosos de las confrontaciones en las que se vieron envueltos, al poner énfasis en la posición de la provincia al interior de la iglesia. El factor común entre los detractores de la labor franciscana y Gómez Canedo, es que ponen su acento en los franciscanos y sus provincias, olvidándose de las cuestiones que los rodeaban, como el ambiente eclesiástico, administrativo, real y social; pareciera ser que en ambos casos los franciscanos se movían en un mundo aparte, sin presiones, intrigas e influencias de la sociedad que los rodeaba, siendo todos sus defectos y sus virtudes propios del desarrollo exclusivo al interior de la provincia.

Por ello, la idea de esta tesis es tratar de reflejar la complejidad del desarrollo franciscano en el centro de Nueva España. Las vertientes que se investigarán aquí tienen que ver con los sucesos ocurridos en las entrañas de la Provincia del Santo Evangelio; esto es, en los conflictos y faltas de obediencia a la Regla de San Francisco entre los propios hermanos menores. También es necesario revisar los lazos que tuvieron los frailes con la sociedad indígena, a la que servían como doctrineros. Por último, es fundamental explicar la manera en que se desarrolló la relación de la Provincia del Santo Evangelio con el clero

secular y su jerarquía diocesana, sector con el cual tuvieron serios enfrentamientos en su intento por conservar su posición como doctrineros de los pueblos de indios.

Desde el enfoque que buscará ofrecer esta tesis, es necesario dejar a un lado las visiones estereotipadas de los franciscanos del siglo XVII, ya sea como ángeles o como demonios. Así, la tesis presenta lo que, sin duda, fue un ajuste (de acuerdo con la postura del historiador franciscano Lino Gómez Canedo), pero comprendiendo que dicho ajuste no fue una decisión autónoma de los franciscanos, sino que fue influida por las modificaciones ya señaladas anteriormente, entre las cuales hay que destacar los cambios en la conformación y funcionamiento de la sociedad indígena, en la política eclesiástica de la Corona y en el continuo incremento del poder de la jerarquía diocesana.

Además, hay que tener en cuenta que este proceso estuvo mezclado con las nuevas disposiciones emanadas del Concilio de Trento, que llegó a su fin en 1563, que correspondían en parte a las disposiciones reales. En este concilio, la iglesia católica dio un renovado énfasis en la organización, subrayando el predominio de los obispos sobre sus diócesis, tanto entre el clero secular como entre el regular; esto fue visible por los decretos que les daban la facultad de dar licencia a los sacerdotes para predicar, oficiar y confesar, así como para visitar todas las iglesias que estuvieran asentadas en los territorios de su diócesis. Pero esto iba aparejado, por un lado, con un intento de moralización de todos los miembros del estado eclesiástico, a través de la educación de los sectores más bajos del clero y, por el otro, con una cada vez mayor identificación del obispo con

su diócesis y del cura con su parroquia, a través de la orden que los obligaba a residir en las jurisdicciones bajo su cargo.⁷

Estos cambios, que involucraban fundamentalmente las cuestiones de organización interna de la iglesia, fueron completadas con decretos que buscaban clarificar las normas morales y litúrgicas aprobadas por la iglesia católica, en un momento en que las definiciones eran necesarias para evitar confusiones entre los fieles católicos ya que se estaban consolidando los nuevos credos de la reforma protestante. Por último, estaban los decretos que proclamaban la primacía de los papas en la iglesia católica, presentando sus obligaciones y prerrogativas como Vicario de Cristo.

Pero el Concilio de Trento no fue una ruptura completa con el pasado de la iglesia, sino el resultado que aglutinaba toda una serie de reformas⁸ y el pensamiento de muchos teólogos que desde fines del siglo XIV pedían y mostraban los caminos para lograr la purificación de la iglesia. De esta manera, el concilio puede ser visto como el punto culminante de una reforma que se había venido haciendo a muy largo plazo, pues la reunión del episcopado adoptó muchas de las ideas expuestas en el pasado para mejorar a la iglesia católica.⁹ Sin embargo, los resultados del concilio fueron perdurables, pues sus decretos "han servido como punto de partida para el nuevo caminar de la Iglesia. Porque,

⁷ Jean Delumeau. *La iglesia de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, pp. 21-23 y 25-26.

⁸ Una de ellas, importante para el tema de ésta tesis, es la que instituyó la observancia en la Orden de San Francisco a fines del siglo XV. La mayor preocupación de esta reforma era el regreso a los antiguos días en los cuales las reglas del fundador estaban en pie y eran seguidas completamente por todos los miembros de la orden, de todas las cuales, la más importante de todas era la pobreza.

⁹ Michael Mullet. *The Catholic Reformation*, Routledge, Londres y Nueva York, 1999, pp. 1-29.

aunque sus decretos no entraron sino lentamente en su 'carne y su sangre', el espíritu, la disciplina y la vivencia espiritual que emanan de sus enseñanzas han dado a los católicos y a la misma Iglesia una configuración especial que ha llegado hasta nuestros días".¹⁰

Gran parte de la legislación emanada del Concilio de Trento fue retomada en 1585 por el Tercer Concilio Provincial Mexicano, presidido por el arzobispo de México Pedro Moya de Contreras. Es ahí donde el peso de la Reforma Católica se vio en todo su esplendor, aunque fue necesario que los padres conciliares hicieran algunas adaptaciones de sus modelos a la realidad novohispana. Su importancia para la historia de la Iglesia católica en México es tal, que ha sido llamado por Stafford Poole "el Trento mexicano". Ese apelativo, que parece desmedido, tiene que ver con el hecho de que la legislación hecha en 1585 rigió a la iglesia novohispana y mexicana hasta fines del siglo XIX, tal cual como sucedió con el concilio original.¹¹

Para poder cumplir con estos objetivos, la tesis ha sido organizada en cuatro capítulos que buscan desentrañar los hechos institucionales y de relaciones sociales y eclesiásticas de la Provincia del Santo Evangelio. El ámbito geográfico en el que se desarrollarán los procesos está determinado por la extensión que tuvo la Provincia del Santo Evangelio de México, que como se ve en el mapa 1

¹⁰ Francisco Martín. *Historia de la Iglesia. II. La Iglesia en la época moderna*, Pelikano, Pamplona, 2000, p. 187.

¹¹ Stafford Poole. *Op. cit.*, pp. 148-202. En estas páginas dicho autor hace un resumen de los sucesos que rodearon a la realización del Concilio, desde el llamado que se hizo a él, las dificultades que se presentaron para su realización, los personajes que fueron parte de las deliberaciones, los principales decretos que se hicieron y las dificultades que se encontraron para que fuera impreso. En el caso del Concilio de Trento, este rigió a la iglesia católica desde su promulgación en 1563 hasta la celebración del Concilio Vaticano Primero, celebrado en los años de 1869 y 1870.

abarcó parte de los actuales estados de México, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Morelos, Tlaxcala y el Distrito Federal. En todos estos lugares hubo conventos, vicarías y asistencias de la provincia, la mayoría de ellas situadas en pueblos que tenían población predominantemente indígena y en las grandes ciudades españolas. El centro de interés de esta tesis estará en los conventos de los pueblos de indios, puesto que era ahí donde los franciscanos desarrollaban su principal labor y era también allí donde se centraban los mayores conflictos con los arzobispos y obispos.

El primer capítulo es introductorio a lo que será el tema principal, pues está dedicado a hacer un recorrido por la historia temprana de los franciscanos en el centro de México, desde la llegada de los tres frailes flamencos en 1523 hasta 1572, cuando generalmente se marca el final de la etapa heroica de la evangelización de los indígenas en el centro de México. En estos casi cincuenta años, los franciscanos consolidaron un modelo de organización que, con algunas adaptaciones, conservaron a lo largo de su posesión de las doctrinas. Por ejemplo, la costumbre de reunir a los niños con el fin de enseñarles la doctrina cristiana, oficios españoles y alfabetizarlos, así como la utilización de mandones para que reunieran y llevaran a los indígenas de los diferentes barrios y estancias los domingos y días de fiesta a la doctrina y a oír misa.

En este primer capítulo también se presentarán las primeras confrontaciones que hubo entre la Provincia del Santo Evangelio de México y los jerarcas diocesanos por dos cuestiones que surgieron en esos momentos de desarrollo de la organización eclesiástica en Nueva España. La primera de ellas fue debido a la intención del arzobispo de México y el resto de los obispos

novohispanos para cobrar el diezmo a los indígenas, con la decidida oposición de los miembros de las órdenes religiosas, que ponían diversas objeciones a dicho cobro. La segunda disputa que enfrentó a obispos y franciscanos fue por el control de las doctrinas, que se convirtió en uno de los temas principales de dicha relación, sobre todo porque para los franciscanos la conservación de las administraciones indígenas significaba continuar con su presencia, privilegios y posición como una de las instituciones más influyentes en el centro de Nueva España.

La idea fundamental del primer capítulo, entonces, es presentar los antecedentes más importantes que servirán para comprender de mejor manera el desarrollo posterior a 1572. Así, se podrá tener una base sobre la cual comparar los sucesos anteriores y posteriores tanto al interior de la provincia, como en las relaciones de los franciscanos con los indígenas y con los prelados diocesanos, de modo que se tenga mayor facilidad para poder saber cuales procesos fueron novedosos y cuales eran una renovación de temas tocados previamente.

El segundo capítulo está destinado a repasar los conflictos que se produjeron al interior de la provincia, buscando desentrañar sus causas y puntualizando los efectos que tuvieron respecto a su trabajo como guías espirituales de los indígenas. Así, se dará cuenta de las influencias que ejercieron la sociedad y los grupos que estaban emergiendo en el desarrollo de la provincia, como en el caso de las agrias disputas entre los españoles peninsulares y los españoles criollos, que son visibles en las descalificaciones lanzadas por los "gachupines" en contra de los nacidos en Nueva España y en la lucha de éstos por hacerse un lugar en la provincia y, después, por controlar los puestos de

dirección más importantes de la misma. También será posible discernir cuáles fueron los principales rompimientos de la regla que se produjeron, gracias a una serie de documentos firmados por los superiores de la orden en Europa, durante la época en que se llamaba la atención a los provinciales y sus súbditos para que se ajustaran a los ordenamientos dictados por San Francisco de Asís.

Por otro lado, también se tratará de encontrar aquellos hechos mediante los cuales los franciscanos buscaron soluciones a los principales puntos de conflicto que llevaban a una crisis a la Provincia. Pero, sobre todo, se encontrarán las explicaciones del porqué se produjeron todos estos conflictos al interior de la provincia, dejando patentes las vinculaciones que existían entre los franciscanos del Santo Evangelio y la sociedad que los rodeaba.

El tercer capítulo se dedicará a uno de los asuntos que más se han discutido sobre la historia de la Provincia del Santo Evangelio, que es el constante enfrentamiento que hubo con la jerarquía diocesana y con el clero secular. A este respecto, las administraciones indígenas de la provincia estaban enclavadas en la arquidiócesis de México y la diócesis de Puebla, sin duda, las dos jurisdicciones más importantes de la iglesia novohispana, tanto en riqueza como en población general, súbditos españoles, número de clérigos seculares y en la influencia que tenían quienes ocupaban las sillas de dichas sedes eclesiásticas.

Esta situación, junto con las nuevas disposiciones para la organización eclesiástica emanada de Trento, del Tercer Concilio Provincial Mexicano y con órdenes reales contradictorias, crearon el caldo de cultivo perfecto para los conflictos que se desataron entre las dos ramas de la iglesia. Dos cuestiones fueron las que provocaron el enfrentamiento: la primera consistió de los intentos

de la jerarquía por afirmarse como la máxima autoridad en sus respectivas diócesis, a través de la visita y el examen. En el primer caso, las visitas hechas por los prelados diocesanos eran el medio más eficaz que tenían los obispos para controlar la buena administración espiritual y judicial de los que servían como curas de almas, fueran seculares o regulares, además de vigilar la buena conservación de las iglesias, las imágenes y los ornamentos sagrados, así como los vasos y custodias. El segundo medio episcopal para controlar a los religiosos doctrineros fue la exigencia de que los frailes que tuvieran a su cargo la administración espiritual se presentaran al examen dispuesto por el arzobispo u obispo para certificar su conocimiento teológico, moral y de las lenguas indígenas en que iban a predicar y confesar. Los franciscanos intentaron resistir estos avances de los obispos, aunque esto implicara ir en contra de la más importante legislación al respecto en la Iglesia, la emanada del Concilio de Trento. Tal resistencia motivó a los jefes diocesanos para pedir incesantemente el traspaso de las doctrinas franciscanas a manos del clero secular y la negativa de los encargados de la administración de los pueblos de indios en el obispado de Puebla a sujetarse a dicho examen fue lo que precipitó la secularización encabezada por el ocupante de dicha silla episcopal, don Juan de Palafox y Mendoza, en 1640.

El cuarto capítulo estará dedicado a exponer y analizar el desarrollo de las relaciones entre los indígenas y los religiosos de la Provincia del Santo Evangelio, punto que es importante cuando se considera que dicha relación ha sido lo que más ha llamado la atención de los historiadores que han investigado acerca de los primeros pasos de los misioneros franciscanos. Es en este aspecto en el cual se

han basado los autores que hablan acerca de la decadencia franciscana, pues desde su punto de vista es evidente el contraste entre un periodo fundacional activo, expansionista, protector, evangelizador y, en algunos casos, admirador de los indios, contrapuesto a otro que es visto como pasivo, reducido a sus espacios y en el que los frailes abusaban, explotaban y denigraban a su feligresía.

Vistas las cosas de esta manera, no habría duda de que entre uno y otro periodo hubo una franca decadencia; sin embargo, hay que apuntar algunas deficiencias en dicha interpretación, porque si los indígenas ya podían ser considerados como cristianos, ¿a quién se evangelizaría? Como en 1572 los sitios de mayor importancia demográfica ya tenían conventos bien establecidos, ¿cuál podría ser la expansión? La respuesta a dicha pregunta podría ser que, a pesar de todo, los franciscanos siguieron su búsqueda de indígenas que aún no hubieran sido evangelizados, encontrándolos en las zonas donde se fundaron las custodias misioneras de Tampico y Nuevo México. Sin embargo, también es claro que a pesar de que su labor a partir de 1572 no era ya la de evangelizar en el centro del virreinato, los religiosos franciscanos se dedicaron en sus doctrinas a seguir educando a los niños indígenas en la fe católica, impartir los sacramentos y vigilar la ortodoxia de sus feligreses. Por ello, es aquí donde se puede utilizar en parte la idea de una reestructuración de las prácticas franciscanas a las nuevas condiciones que privaban en las comunidades indígenas que atendían.

En este sentido, este capítulo tiene como objetivo encontrar los cambios y explicarlos, tratando de encontrar sus fuentes no sólo en las modificaciones del carácter y celo de los religiosos, sino también en lo que ocurría entre los indígenas, para mostrar una visión equilibrada entre la idea de la decadencia y la

de la conversión y aceptación de las características de los pueblos de indios. Por ello, gran parte del capítulo se centrará en las relaciones que existieron entre los religiosos y sus feligreses, buscando poner en claro cómo los franciscanos siguieron administrando a la feligresía de los pueblos de indios y cuáles fueron las principales cuestiones que provocaron enfrentamientos entre los frailes y los fieles. Ello proporcionará una idea más exacta de hasta qué punto uno de los argumentos que más se han destacado para hablar de la decadencia, la explotación que sufrieron los indígenas a manos de los frailes menores, corresponde con los conflictos.

Estos serán los temas que se analizarán en el desarrollo de la tesis, pero existen otros que no pudieron ser tratados, como la relación con la sociedad española y mestiza, con las autoridades reales en Nueva España, las formas de conseguir recursos por parte de la provincia, su promoción de cofradías y terceras órdenes, así como sus actividades misioneras en las lejanas custodias de Tampico y Nuevo México, cuyos misioneros eran reclutados en la Provincia del Santo Evangelio. Las razones de estas omisiones son varias, entre las que se pueden mencionar que algunas de estas cuestiones ya han sido abundantemente estudiados, otras por falta de fuentes y algunas más porque desde mi punto de vista rebasan los ámbitos que consideré prudente abordar en este estudio.

1. Antecedentes y la llegada de los franciscanos

Para comprender la historia de la provincia del Santo Evangelio de México en el periodo que puede ser llamado "El largo siglo XVII" (1572-1749), es necesario conocer y comprender el proceso previo al inicio de este periodo. Esta etapa de penetración y consolidación de la provincia franciscana asentada en el centro de la Nueva España siempre ha sido la que mayor atención ha atraído entre los historiadores. La razón de esta especialización en un lapso tan corto no es extraña: en este periodo (1524-1572) los franciscanos se encontraron con una sociedad diferente, que les atrajo y les hizo concebir esperanzas de crear con los nuevos vasallos de la corona de Castilla un mundo que pudiera dejar atrás todos los vicios que se veían en Europa. Para algunos autores que se han dedicado al tema de la conquista espiritual, especialmente John L. Phelan y Georges Baudot, la nueva sociedad creada a través de la evangelización, dirigida por los propios frailes menores, sería la que posibilitaría la llegada del juicio final.¹²

Este tipo de pensamiento escatológico fue desde la fundación de la orden franciscana un tema presente en algunos de sus miembros algunos de los frailes menores fueron seguidores de Joaquín de Fiore. Este abad cisterciense creó un sistema que buscaba explicar la historia, desde la creación del mundo hasta el día

¹² La posición de estos dos autores, Baudot y Phelan, ha sido ampliamente discutida y rechazada por otras investigaciones, entre las que se pueden destacar: Elsa Cecilia Frost. "El milenarismo franciscano y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, volumen XXVI, número 1 (julio-septiembre), 1976, pp. 3-28; Ana de Zaballa Beascochea y Joseph Ignasi Saranyana. "La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente", en *Quinto Centenario*, número 16, 1994; Joseph Ignasi Saranyana y Ana Zaballa Beascochea. *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona, España, 1995; y Ana de Zaballa Beascochea. "La discusión conceptual sobre el milenarismo y el mesianismo en Latinoamérica", en *Anuario de la Historia de la Iglesia*, vol. X, 2001, pp. 21-36.

del juicio final. Retomando cada una de las figuras de la Trinidad católica para simbolizar las tres etapas en que dividió su visión de la historia de la humanidad, dio a la última etapa la figura del Espíritu Santo; esta última etapa comenzaba en 1260 y estaría caracterizada por el espíritu de pobreza y la conversión de todos los habitantes de la tierra al catolicismo.¹³

La aparición de la Orden de los Frailes Menores (1206), nombre oficial de los franciscanos, está enmarcada en la historia de la Iglesia dentro de un proceso en el que se dio una gran importancia a la pobreza como forma de acercarse a Dios, que era una reacción ante la riqueza y posesiones que habían acumulado los monasterios medievales y del alto clero secular. Otra característica que marcó su inicio fue el deseo de expandir el área de influencia de la Iglesia católica por medio de la predicación.

Basada en dichas premisas, la pobreza y la predicación, la Orden de San Francisco comenzó a crecer, aunque no sin tener dificultades que en algunos momentos amenazaron su existencia misma. Incluso al momento en que San Francisco redactaba las Reglas que iban a regir la vida interna de la orden, sus seguidores tenían dudas acerca de la dureza que pudiera imponer el santo de Asís. Por ello existen tres diferentes tipos de constituciones generales, cada una más suave que su antecesora, tratando de complacer a aquellos que temían lo riguroso de las normas. A pesar de ello continuaron las protestas, por lo que San

¹³ Georges Baudot. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria, Historia), pp. 88-90.

Francisco tuvo que advertir que todos aquellos que no quisieran respetar sus disposiciones debían salir de la institución.¹⁴

Posteriormente, la orden franciscana debió amoldarse a las condiciones cambiantes, sobre todo a sus nuevas dimensiones y tareas, entre las que se incluían la ocupación en labores parroquiales. Esto llevó a que entre sus miembros se formaran grupos y hubiera una distancia cada vez mayor entre los franciscanos espirituales -o seguidores rigurosos de la regla de San Francisco, sobre todo en cuanto a la pobreza- y los conventuales, quienes se estaban acercando a la forma de actuar de las antiguas órdenes monásticas. Las riquezas y forma de vida que llevaba este último grupo habían desencadenado la reacción de los franciscanos espirituales, quienes comenzaron a predicar en favor de una iglesia total y absolutamente comprometida con la pobreza.

Al cundir esta práctica, dicha rama de la orden fue equiparada por la Santa Sede con algunos movimientos heréticos, sobre todo con el de los cátaros. Eventualmente el Papa Juan XXII declaró heréticos a los espirituales a principios del siglo XIV, debido a dicha identificación con ese tipo de movimientos populares.¹⁵ A pesar de que esta medida dejó a los frailes conventuales como la fuerza principal de la Orden de los Frailes Menores, otra rama, la de los observantes, retomó el llamado a la pobreza y predicación que habían hecho los espirituales, pero reduciéndolo a una obligatoriedad que sólo sería exigida a los

¹⁴ Sonia Corcuera de Mancera. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 71.

¹⁵ John Leddy Phelan. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22), pp. 70-71.

miembros de la institución. La existencia de este grupo permaneció casi oculta durante cerca de dos siglos, debido a que existía la posibilidad de que se les relacionara con los desaparecidos espirituales, acarreándoles que no pudieran tener sus propios representantes al interior de la orden, por lo que tuvieron que subordinarse a los conventuales.

Sin embargo, la relajación de reglas tales como la exención y dispensas en materias disciplinarias, la excesiva riqueza de los conventos, las luchas al interior de las provincias y las disputas en las elecciones,¹⁶ provocaron que surgieran frailes que estaban poco conformes con la forma como se presentaban las cosas. En España, la reforma de los órdenes mendicantes fue encabezada por el cardenal fray Francisco de Cisneros, con el auspicio de los Reyes Católicos, y tuvo como a su principal colaborador dentro de la orden Franciscana a fray Juan de Guadalupe. La idea de este último franciscano era buscar la "libertad de observar el ideal franciscano de la pobreza de la manera más estricta y libertad de predicar el evangelio en todo el mundo así entre fieles como infieles".¹⁷ Para hacerlo primero fundó una casa experimental en Granada, después la Custodia del Santo Evangelio en la zona de Andalucía y, por último, la provincia de San Gabriel.

La corriente guadalupana, que mezclaba un ascetismo severo con la predicación evangélica, fue ganando terreno con la intención de muchos frailes de

¹⁶ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Regiones), pp. 21-22.

¹⁷ Francisco Morales. "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Francisco Morales (coordinador). *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. 53-55.

ingresar a sus conventos, ya que veían en la observancia la mejor forma de cumplir sus ideales religiosos. Su éxito produjo que para 1517 se convirtieran en la rama más importante de la orden, con lo que pudieron elegir entre ellos mismos al Ministro General. Sin embargo, debido a una división que se había hecho anteriormente, el cargo perdió parte de su poder al ser adoptados dos vicariatos, uno de la familia cismontana y el otro de la ultramontana, dividiendo a Europa en dos grandes regiones. El segundo de los vicarios era el que regentaba toda la Península Ibérica, además de Francia, Alemania, las Islas Británicas y el norte de Europa.¹⁸ La forma en que fue repartido el cargo de la Comisaría General fue por medio de la alternativa entre franciscanos de las dos familias, por lo que los asuntos de la Nueva España eran tratados por el Comisario General si era parte de la familia ultramontana, o por el vicario de dicha familia.

Para nuestro estudio es importante la reforma de fray Juan de Guadalupe entre los franciscanos de la Península Ibérica porque es que la mayor parte de los misioneros que llegaron a América durante los primeros cincuenta años salieron de las provincias que más rápidamente fueron reformadas, especialmente la de San Gabriel de Extremadura. Como ejemplo de ello se puede mencionar que la primera misión franciscana en la Nueva España, la de los famosos doce apóstoles, se formó exclusivamente de frailes salidos de dicha provincia, que fueron guiados por fray Martín de Valencia, quien, entre otras cosas, había sido el primer provincial de San Gabriel de Extremadura en 1518, cuando se elevó su rango de custodia a provincia.

¹⁸ Lino Gómez Canedo. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Segunda edición, Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65), pp. 24-25.

Cabe subrayar que la fundación de la Orden de San Francisco fue parte de una reforma, la cual no llegó desde las cúpulas de la Iglesia sino de fieles que buscaron crear nuevas formas de acercamiento a Dios. La forma en que los dos grandes reformadores del siglo XIII, San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán, buscaron llegar al encuentro divino fue mediante dos maneras de entender y aplicar el mensaje evangélico: la predicación y la pobreza, ambas como una reacción ante una iglesia opulenta y acomodaticia.

A pesar de este inicio, siempre convivieron en el interior de la orden dos tendencias, que pueden ser distinguidas por que una buscaba seguir con el mayor rigor posible las máximas que enseñó San Francisco, mientras que la otra intentaba encontrar formas de rehuir las prácticas más caras al pensamiento franciscano. Por ello, la orden siempre tendió a estar en un estado de continuo movimiento, con reformadores que aparecieron a lo largo de los primeros tres siglos de vida. Uno de ellos, fray Juan de Guadalupe, tuvo una influencia fundamental para el establecimiento de la orden en la Nueva España, por ser su reforma la inspiradora de los primeros franciscanos en la colonia española. Dichos movimientos y tensiones emergieron posteriormente en la Provincia del Santo Evangelio, junto con otros que se analizarán a lo largo del texto.

1.1. Los pasos iniciales, 1524-1536.

Una vez consumada la conquista de la ciudad de México-Tenochtitlan, buena parte de Mesoamérica pasó a ser dominada por las huestes españolas. Las posesiones imperiales mexicas que no se habían aliado con los conquistadores encabezados por Hernán Cortés y las regiones que habían permanecido independientes del control mexica, todavía constituían posesiones poco estables para los súbditos de Carlos V. Como una de las formas para poder tener un mayor control y para comenzar la evangelización, vista como la justificación más importante que se había dado para la conquista, Cortés comenzó a urgir a la metrópoli el envío de religiosos. El conquistador no pedía cualquier tipo de clérigo, sino sólo a dos muy específicos: franciscanos y dominicos. Esto, según el propio Cortés, para evitar que los afanes de lucro y las corruptelas del clero secular, que eran la constante en Europa, llegaran a entorpecer la propagación de la fe entre los indígenas.

Lo cierto es que ambas órdenes religiosas ya habían comenzado a preparar el terreno para enviar misioneros; los franciscanos consiguieron la promulgación de la bula *Alias Felicis* en donde el Papa León X concedía amplias facultades a los misioneros mientras se lograba la consolidación de la Iglesia en la nueva posesión española. Dicha bula facultaba a los hermanos menores a actuar en cuestiones reservadas a los obispos, como la administración del sacramento de la confirmación. También, les permitía que consagraran altares y cálices, dieran

ministros a las iglesias y administraran órdenes menores a quienes consideraran aptos.¹⁹

La muerte de León X y la llegada al cargo de Adriano VI hizo que los franciscanos buscaran la confirmación de todos los privilegios, lo que les fue concedido en la bula *Exponi nobis fecisti* el 9 de mayo de 1522. Este y otros eventos detuvieron aún más la expedición misionera que sólo llegó a la Nueva España a principios de 1524, donde ya estaban cinco miembros de la orden, entre los cuales destacaban tres frailes flamencos que se habían asentado en Texcoco, y que, según sus propias palabras, se habían dedicado a aprender la lengua náhuatl y a comenzar el adoctrinamiento de la nobleza de la región.²⁰ Entre ellos el lego fray Pedro de Gante fue sobresaliente, pues fue quién posteriormente se convirtió en uno de los mejores exponentes del interés franciscano por la educación indígena.

Es interesante señalar lo que apunta Mendieta acerca de los primeros pasos tomados por fray Martín de Valencia, una vez asentados y concedores del territorio en el que debían ejercer su apostolado:

A todos recogió el padre Fr. Martín de Valencia como prelado supremo de esta tierra: y viendo que ya habían llegado a número de diez y siete por todos, y considerando la copiosísima mies que el Señor había puesto en sus manos de gente sin cuento y provincias distintas de grandes poblaciones, parecíale que era necesario repartirse en diversos lugares... habiéndose informado

¹⁹ Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*, Tercera edición facsimilar de la Primera edición de 1871, edición y prólogo de Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), p. 190.

²⁰ José María Kobayashi. *La educación como conquista. (Empresa franciscana en México)*, Segunda edición, El Colegio de México, México, 1985, pp. 171-172.

de las provincias que eran más principales por aquella comarca en contorno de veinte leguas de México, y situados en el mejor paraje para de allí acudir a todo lo demás, ordenó quedar él mismo en México con cuatro frailes, y los doce repartió de cuatro en cuatro por las ciudades de Texcuco. Tlaxcala y Guaxocingo.²¹

A partir de este momento, los franciscanos comenzaron las que serían sus actividades principales para el periodo: la defensa de los indígenas, el aprendizaje de las principales lenguas autóctonas del territorio de Nueva España y el dar los sacramentos a los neófitos. Las grandes cualidades mostradas por los nuevos convertidos y la fe que -según los frailes menores- demostraban a la religión católica, hicieron que los franciscanos redoblaran su creencia de la proximidad de la segunda llegada de Jesucristo.

Era de esperarse que la primera función que debían cumplir los franciscanos fuera conocer y comprender las lenguas en que iban a predicar. Comenzaron a considerarlo desde el principio de su labor, ya que cuando se valieron de traductores entendieron que había la posibilidad de tergiversación del mensaje que buscaban enviar a los neófitos. El problema fue mayor conforme iban extendiendo su radio de acción, debido a que a pesar de que el náhuatl sirvió como lengua franca, los hermanos menores tuvieron que conocer las lenguas matlatzinca, popoloca y otomí, entre otras, que se hablaban en la Nueva España.

²¹ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 215-216. En esta cuenta, el autor de la crónica suma a los "Doce", además de los tres misioneros flamencos (fray Juan Clapión, fray Juan de Tecto y fray Pedro de Gante, que habían pasado a las tierras conquistadas por Cortés con la aprobación del emperador Carlos V, pero sin las dispensas papales) y otros dos religiosos que habían llegado en la expedición de Hernán Cortés o un poco después de culminada la conquista.

La tradición señala a fray Luis de Fuensalida y fray Francisco Ximénez como los dos primeros frailes que aprendieron la lengua náhuatl y lo hicieron por medio de oír el lenguaje de los niños mientras jugaban con ellos, con la finalidad de comprender las palabras con que se expresaban y hacer una lista que al final confrontaban. Como se volvería costumbre, los avances logrados por estos dos frailes fueron compartidos; en este caso se dio en la forma de una doctrina cristiana en náhuatl, compuesta en canto. Esto serviría para atraer a más gente a la fe cristiana y para servir de guía a los hermanos de la orden que no tuvieran grandes adelantos en el aprendizaje de las lenguas.²²

Prácticamente al mismo tiempo que el aprendizaje de las lenguas indígenas, comenzó la educación de los niños. En un principio, los frailes utilizaron intérpretes o trataron de establecer comunicación por medio de dibujos o de señas con sus catecúmenos. Una vez dominada la lengua náhuatl, los franciscanos organizaron la educación para los niños en dos tipos: para los hijos de las familias nobles se aplicaba un sistema de internado con una enseñanza que consistía en las oraciones más importantes, los artículos de la fe, los mandamientos, los pecados, los sacramentos y la confesión. Conforme avanzaban en su aprendizaje los frailes menores comenzaron a introducir nociones tales como las virtudes, obras de misericordia y dones del Espíritu Santo. Una vez superada esta etapa, se les enseñaba también lectura, escritura, contar y el canto para los servicios religiosos. Para el resto de los niños, su educación religiosa consistió sólo en las dos primeras partes descritas para los descendientes de los nobles, y se

²² *Ibid.*, pp. 224-225.

practicaba por las mañanas en los amplios atrios que tenían las iglesias franciscanas.²³

Otros sectores que fueron incluidos en la educación fueron las niñas, que seguían un proceso similar al que se practicaba con la amplia masa de los niños de los sectores medio y bajos de la sociedad indígena.²⁴ Los adultos también tuvieron la obligación de asistir a la enseñanza de la doctrina cristiana, aunque para ellos sólo era obligatorio acudir los días festivos y los domingos, antes de que se oficiara la misa.

Como es comprensible los frailes se encontraron con grandes obstáculos para esta obra: por un lado, los problemas propios de cualquier empresa evangelizadora y, por el otro, los impuestos por los indígenas. Entre los primeros, caben destacar dos que fueron los que más preocupación crearon a los frailes. Por un lado, qué hacer con los elementos rituales semejantes que había entre la religión prehispánica y la católica; por el otro, cómo tratar de introducir conceptos clave del catolicismo que no encontraban correlación con el pensamiento indígena o que podrían llevar a una confusión a los neófitos. Entre estos últimos se podrían citar los siguientes casos: Dios, Trinidad, Espíritu Santo, Redención, Infierno o Paraíso. La solución por la que optaron los franciscanos fue hacer una tabla raza de todos los elementos religiosos del pasado y la formación de

²³ Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 181-198 y 320-331.

²⁴ Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1980, volumen 6, pp. 107 y 121.

palabras compuestas que tuvieran elementos lingüísticos del náhuatl y latín. De esta manera, los evangelizadores trataron de evitar el sincretismo entre ambas religiones.²⁵

Con respecto a los obstáculos que encontraron los hermanos menores por parte de los indígenas, uno de los principales fue la oposición de los miembros de la nobleza para que sus hijos fueran enclaustrados en los conventos, con el fin de obtener una educación cristiana más profunda. La forma en que los indígenas lograron burlar esta imposición fue mandando a los conventos a sus hijos menores y no a los primogénitos, o a hijos de los criados o de familiares. Esto resultó contraproducente para algunos de los linajes nobles. La idea de los franciscanos al implantar este tipo de enseñanza era claramente expuesta en una carta enviada por fray Martín de Valencia y fray Juan de Zumárraga cuando dicen:

Asimismo por que el fruto se esperaba más cierta y durable, como se ve, en sus hijos y por quitar la raíz de tan mala memoria [de la religión prehispánica] ge los tomamos de los caciques y principales por la mayor parte, para los criar y enseñar la doctrina cristiana... ya ellos mismos hechos maestros y predicadores de sus padres y mayores, discurren por la tierra descubriendo y destruyéndoles sus ídolos y apartándolas de otros vicios nefandos...²⁶

²⁵ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 96-103 y 129-131.

²⁶ *Códice franciscano. Siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de documentos para la historia de México, 2), p. 163. Algunos casos sobresalientes son expuestos en la obra de fray Toribio de Benavente Motolinía. *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1990 (Sepan Cuantos, 129), pp. 174-181, sobre todo por la reacción de los padres de los niños, que incluso llegaron a matar a algunos de ellos en la provincia de Tlaxcala. Otro más es el de los niños que mataron al sacerdote del dios del vino en la misma ciudad de Tlaxcala.

Una vez culminada su primera fase de estudios, los niños entrarían en una segunda que se dividía en dos partes. En primer lugar, a quienes mostraran aptitudes de carácter manual, se les enseñarían "oficios y artes de los españoles" en la capilla de San José de los Naturales, educación que estaba a cargo de fray Pedro de Gante. Esta escuela de artes y oficios fue ensalzada en las crónicas posteriores debido a su labor, tanto por el tipo de aculturación que llevaba a cabo, como por la gran capacidad que mostraron los indígenas al aprender rápidamente oficios tales como los de sastre, zapatero, carpintero, pintor, escultor y constructor de instrumentos musicales.²⁷

Los frailes menores también dieron una educación de carácter "secundario" a los hijos de los nobles con una mayor capacidad intelectual, al introducir la enseñanza de la lengua culta de la época, el latín. A pesar de algunas contradicciones que plantearon personajes contrarios a que se les enseñara dicha lengua a los indígenas, entre ellos los dominicos, los frailes menores se empeñaron en continuar con dicha enseñanza. Las razones probables para tal actuación son explicadas de la siguiente manera:

Mas al fin prevaleció la razón verdadera de que era justo que á lo menos algunos de estos naturales entendiesen en alguna manera lo que contiene la sagrada Escritura, y los libros de los sagrados doctores, así para que ellos mismos se fijasen y fortaleciesen mas de veras en las cosas de nuestra santa fe, como para que pudiesen satisfacer á los otros indios de cuán diferentemente íbamos fundados los cristianos en lo que creemos y seguimos...²⁸

²⁷ Véase sobre todo fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 407-408 y fray Juan de Torquemada. *Op. cit.*, p. 319.

²⁸ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 413.

Entonces, todos estos pasos para la educación de este sector de los niños indígenas buscaban que obtuvieran los elementos necesarios que llevara a los más capaces a estudiar una educación de carácter secundario, que incluyera el latín y algunos elementos de filosofía, retórica y lógica, materias que estarían encaminadas en un segundo momento a buscar la creación de un sacerdocio indígena. Sin embargo, si éste era un proyecto que produciría frutos a largo plazo, en un plazo mucho menor las primeras enseñanzas de los frailes tenían como meta preparar a todos los indígenas para recibir el bautismo, o como se decía entonces, para ser recibidos en la iglesia. Ya se ha señalado cuáles eran los conceptos fundamentales para llegar a este paso; la forma en que se administraba el sacramento es descrita por Mendieta de la siguiente manera:

Que primero baptizaban a sus discípulos, los que junto al monesterio se criaban en su doctrina, a unos antes que a otros, conforme al aprovechamiento que hallaban en cada uno de ellos. De los de fuera, si les traían niños chiquitos, luego los baptizaban por el peligro que podían correr... Con los adultos de fuera guardaban lo mesmo que con los criados de la iglesia, que los hacían enseñar en la doctrina cristiana y estando suficientes instruidos en ella, los iban baptizando. Y de éstos hubo pocos en el primer año...²⁹

La administración del sacramento a muchedumbres sin las debidas ceremonias, además de un tipo de educación básica previa al bautismo, hizo que los dominicos llegados a la Nueva España en 1526 criticaran a los franciscanos

²⁹ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 257.

por su proceder y que consideraran a los indígenas como no bautizados. No obstante, una muestra del orgullo que sintieron los franciscanos respecto del trabajo hecho está en una carta al rey de 1529, enviada por fray Martín de Valencia, quien señalaba que cada uno de los primeros frailes habían bautizado cuando menos a 100,000 indígenas.³⁰ Entonces, es aquí donde comienzan a manifestarse las diferencias fundamentales entre las dos primeras órdenes llegadas a la colonia, tanto en su actitud con respecto a los indígenas, como en la forma de impartir la educación y administrar los sacramentos en la colonia: mientras para los dominicos los neófitos debían pasar por una prueba más ardua hasta que los sacerdotes estuvieran plenamente convencidos de su conversión y, por lo tanto, no habría razón alguna para no cumplir con el ceremonial, los franciscanos buscaban un bautismo rápido, seguido de una educación más amplia y, cuando la ocasión así lo ameritaba, se dejaba a un lado el ritual para hacerlos entrar en el seno de la iglesia en el menor tiempo. En ello no es posible dejar de ver que los frailes menores tenían un gran confianza en sus pupilos, pues llevaban su humanismo hasta grados tales como otorgar el bautismo, que según la norma católica es el sacramento fundamental para llegar a la salvación y poder acceder a los demás, con la finalidad de buscar el perfeccionamiento y la expiación de los pecados de cada individuo.

Con respecto a la administración de los demás sacramentos, por los datos obtenidos en las crónicas y cartas es difícil saber qué tan extendida se encontraba su impartición en los lugares bajo custodia de los franciscanos. Se sabe, por

³⁰ *Códice Franciscano*, p. 162.

ejemplo, que la confirmación fue dada por Motolonía, información que es presentada en un testimonio de él mismo, pero no cómo, cuándo y en qué circunstancias. La penitencia se practicó desde 1526 y al parecer los indígenas hacían con mucha profundidad el acto de contrición y la confesión de sus pecados. La comunión no se sabe cuándo se comenzó a dar a los indígenas, aunque pudo haberse dado el caso que hubiera sido tan temprano como este primer periodo. Quizá, según Ricard, el sacramento que creó mayores dificultades después del bautismo fue el del matrimonio, debido a la poligamia prehispánica; para resolver las dudas acerca del llamado matrimonio natural (esto es, el primero que se había celebrado), los frailes hacían averiguaciones para saber en qué orden habían sido los matrimonios de una persona y se le casaba con quien resultara ser su primera pareja según los testimonios de los propios indígenas; pero hubo casos en que ellos mismos, después de algún tiempo, decían que era otra persona quien había sido su primera pareja y los frailes volvían a casarlo. Las noticias de los dos últimos sacramentos dicen que el del sacerdocio no fue otorgado en estos primeros años y el de la extremaunción se dejó a un lado, por ser el menos importante y haber tan pocos sacerdotes en la colonia.³¹

Otra forma en que los franciscanos demostraron su confianza en los indígenas fue con la defensa que hicieron ante los abusos de los españoles de su forma de vida y de sus costumbres sociales, exceptuando aquellas ligadas a la religión prehispánica. Una de las situaciones más visibles en donde se vio

³¹ Véase fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 282; Ricard contradice a Mendieta con respecto a la veracidad de los indígenas en el acto de confesión, al decir que había entre ellos falta de arrepentimiento, necesaria para que el sacramento sea válido. Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 172-173.

reflejado este hecho, fue el conflicto que sostuvieron el obispo de México fray Juan de Zumárraga y todos sus hermanos de orden contra los oficiales de la Primera Audiencia. Las causas fundamentales para el estallido de esta lucha fueron el intento del obispo de México y sus compañeros de preservar su influencia entre los neófitos y por la política que intentaron seguir los oficiales reales de consolidar el poder de la Audiencia, restándoselo a todos los seguidores de Cortés, incluyendo a los franciscanos, que era uno de los grupos que más fuertemente apoyaban al conquistador.³²

Es interesante señalar con respecto a este punto lo que una autora ha señalado acerca de la actuación del obispo Zumárraga en su primera estancia en la Nueva España, en donde se dice que: "se ocupó -en su calidad de jefe del clero secular- más de defender a los indios contra los abusos de sus compatriotas españoles, en especial de los miembros de la primera audiencia...".³³ La disputa comenzó por la jurisdicción acerca de la protección de los indios, cuando se crearon dos tribunales que actuaban simultáneamente, mientras los frailes incitaban a los indios a presentar sus quejas en el juzgado creado por el obispo. Ello llevó al incremento de la tensión y Nuño de Guzmán publicó un libelo en que atacaba la actuación de Zumárraga; pero el obispo respondió mandando hacer una junta general con los franciscanos residentes en el convento de México,

³² Mendieta incluso habla acerca de una segunda conquista protagonizada por los frailes franciscanos, pues gracias a ellos se había logrado mantener a la tierra pacífica cuando las disputas entre españoles habían sido más intensas. Fray Jerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 230-232 y 310-317.

³³ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 172-173.

decidiendo ahí que el asunto se trataría desde el púlpito. El encargado de pronunciar el sermón iba a ser fray Antonio Ortiz, quien al momento de comenzar a tocar el tema fue bajado violentamente del púlpito por alguaciles del tribunal civil más importante de la colonia.

La acción anterior puso a todos los miembros de la Iglesia en contra de la Audiencia, por lo que las relaciones entre ambas instituciones fueron cada vez más tirantes. La situación explotó en 1530, cuando esta última secuestró a dos personas que estaban prisioneras en el tribunal eclesiástico, contraviniendo de esta manera al asilo de la Iglesia. A pesar de las protestas de Zumárraga, los dos hombres fueron torturados y uno de ellos ejecutado, después de un esfuerzo fallido por rescatarlos de parte del diocesano y sus seguidores. Al percibir esto se decretó la interdicción sobre la ciudad de México, esto es que no se oficiarán misas hasta que los miembros de la Audiencia pidieran perdón, cosa que hicieron rápidamente, de modo que al final el triunfo fue de Zumárraga.³⁴

Asimismo, los franciscanos comenzaron una campaña en contra de las voces que pregonaban que los indígenas no tenían gran capacidad intelectual. Uno de los grupos que insistían en ello fue el de los dominicos, encabezados por fray Domingo de Betanzos. Es por eso que la mayoría de los franciscanos no desperdiciaron ninguna oportunidad para alabar la capacidad que tenían los neófitos para aprender la doctrina cristiana, a leer y escribir, las técnicas y artes europeas e, incluso, el latín. Esto se ve tanto en las cartas que enviaban a la corte

³⁴ Para descripciones más detalladas con respecto a este conflicto véase: Lesley Byrd Simpson. *Muchos Méxicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 52-60 y Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Los Noventa, 36), pp. 47-48.

como en las crónicas escritas posteriormente.³⁵ Uno de los hechos fundamentales que propiciaron su posición de defensores de los neófitos fue la admiración que siempre tuvieron por la forma de organización social de los indígenas, por lo que buscaron siempre mantener la disciplina y orden que tenían, intentando por todos los medios mantener alejados a sus fieles de los españoles, temerosos de la posible infección de todos los males que aquejaban a la sociedad europea.³⁶

En este proceso se unieron tanto las esperanzas que tuvieron los franciscanos en fundar una iglesia similar a la de los apóstoles, como los logros que de forma tan rápida tuvieron los franciscanos, resultando que estos últimos desarrollaran una gran fe en la capacidad de los indígenas para llegar a ser los mejores cristianos del mundo. Además, como parte de la cristiandad, debían ser grupos de indígenas seleccionados y educados quienes guiarían a los demás naturales en las formas católicas. Mientras eso ocurriera, los franciscanos iban a ser, desde su propia perspectiva, quienes se ocuparan como administradores de los sacramentos y autoridades principales de los pueblos de indios.

Por lo tanto, todas las acciones hechas por los franciscanos estaban encaminadas a afianzar su poder en los pueblos indígenas, si era necesario incluso con una segregación total entre neófitos y españoles, con el fin de lograr la completa cristianización de los primeros. Esto fue posible por la relativa debilidad que aún mostraba la incipiente burocracia de la Nueva España, incapaz

³⁵ Un ejemplo de ello es citado por Francisco Morales. "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI", p. 58, en donde fray Martín de Valencia y el obispo Zumárraga daban cuenta de los avances que se habían logrado por los miembros de su orden en tan sólo siete años de evangelización en la Nueva España.

²⁵ Georges Baudot. "La conspiración franciscana contra la primera Audiencia de México", en *La pugna franciscana por México*, pp. 54-56.

de ejercer un control objetivo del nuevo territorio hispánico. De esta manera, ante autoridades que los frailes menores juzgaban como corruptas y con el grupo de los conquistadores debilitado por la falta de su líder, la orden de San Francisco, con Zumárraga a la cabeza, jugó un gran papel en la consolidación de la conquista.

1.2. La época de la consolidación franciscana. 1536-1548.

Dentro de este periodo la actuación de los franciscanos en la Nueva España tuvo detalles sobresalientes, tanto desde el punto de vista de la organización, como en el sentido estrictamente misional. En el primero de los casos, el cambio fundamental que hubo fue la decisión tomada por el capítulo general de la orden de convertir a la custodia de México en la provincia del Santo Evangelio. A diferencia de los agustinos y dominicos, en el caso de los franciscanos no hubo rupturas notables en la comunicación entre Europa y la Nueva España, sobre todo porque no dependían de una provincia sino del General de la Orden, por lo que este paso resultó importante. A partir de ese momento, los misioneros franciscanos podían buscar en Europa nuevos frailes que necesitaban para continuar su expansión. Además, ellos pudieron tomar decisiones importantes, como la de expulsar a los frailes que rompieran la disciplina o la forma de llevar a la práctica la evangelización.

Este cambio se produjo en 1535 y fue acompañado con otra modificación en la estructuración del trabajo misionero en la Nueva España: la creación del puesto de Comisario General de Nueva España. El cargo tenía como propósito la

resolución rápida de los problemas que se presentaban en el terreno evangelizador, actuando como procurador ante las instancias más elevadas de la colonia, ya fueran los virreyes o las audiencias.³⁷ Aparte de esas funciones, los Comisarios Generales de Nueva España tenían como misión presidir los capítulos intermedios y generales de las provincias a su cargo, que en ese momento sólo era la del Santo Evangelio de México. Además, para tener un mayor control sobre las provincias y custodias, también debían realizar visitas a los diferentes conventos de las provincias para vigilar el cumplimiento de las reglas y que los ornamentos de las iglesias estuvieran bien dispuestos.

Además de lo anterior, será alrededor de estas fechas cuando dentro del territorio que comprendía la primera provincia franciscana en el virreinato de la Nueva España, que se mostró un mayor avance en la ocupación del terreno a través de la construcción de conventos que llenarían los espacios vacíos dejados en las primeras oleadas. Para ello fueron importantes las grandes misiones que pasaron desde España en el transcurso de esos 12 años, en las cuales se contabilizaron más de 180 sacerdotes llegados al virreinato.³⁸

³⁷ 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*, pp. 12-13.

³⁸ Para los datos referentes a las misiones que pasaron a Nueva España, véase Pedro Borges Moran. *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977 (Biblioteca Salamanticensis, Estudios, 18), pp. 482-484. En lo que se relaciona a los conventos fundados en este periodo es difícil de precisar números. Sin embargo, Fidel Chauvet en un apéndice dio el número de 7, sólo en los límites de los obispados de México y Puebla. Estos datos están en fray Pedro Oroz, fray Jerónimo de Mendieta y fray Francisco Suárez. *Relación de la Descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, México, 1947 (Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, 2), pp. 184-185. Por otro lado, aceptando las lagunas que se tienen para resolver la cuestión de las fechas de fundación de los conventos y ampliando su atención hacia toda la Nueva España, Francisco Morales llega a dar un total de 13 conventos fundados en

También, durante esta segunda etapa de la misión franciscana en la Nueva España se destacó el proyecto del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, cuya fecha de apertura es precisamente el año de 1536. Es ahí, como se verá a continuación, que se centraron la mayor parte de los esfuerzos educativos de los franciscanos, con el fin inmediato de dar una educación de carácter secundario a los indígenas más destacados de las escuelas que funcionaban en los atrios conventuales y, quizá a largo plazo, de formar sacerdotes provenientes del sector indígena de la sociedad. La finalidad llegaba a acercarse a la idea de Erasmo de Rotterdam de una iglesia basada en la convicción y el convencimiento. Tal como se ha afirmado por muchos historiadores, los evangelizadores franciscanos tuvieron una gran influencia de dicho filósofo; esto se confirmó con las doctrinas publicadas por Zumárraga y por algunos documentos sueltos sobre los libros que los hermanos menores llevaron de Europa a la Nueva España.³⁹

En los momentos del nacimiento del Colegio, el optimismo de los franciscanos era compartido por otros miembros de la sociedad española, como se puede ver por las descripciones de la fundación hechas por Mendieta: como impulsores principales se encontraban el presidente de la segunda audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, el primer virrey de la Nueva España Antonio de Mendoza y el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Esto es, el

estos doce años que interesan aquí. Francisco Morales. "Pueblos y doctrinas en México en el s. XVII", en *Archivo Iberoamericano*, vol. 50, nos. 197-200, enero-diciembre de 1990, 796-798.

³⁹ Georges Baudot. "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre...", en *La pugna franciscana por México*, pp. 125-126.

apoyo provenía de las más altas esferas políticas y religiosas de la colonia, lo que pudo haber indicado que el colegio iba a tener éxito.

Con respecto al programa de cursos que tenían que seguir los jóvenes indígenas y de los profesores, el *Códice Franciscano* exponía que

A los principios leyeron allí [en el Colegio de Santa Cruz] latinidad á los indios y las Artes, y aun parte de la *Teología Escolástica*, tres personas de las eminentes que han pasado á Indias, así en letras como en religión, que fueron Fr. Juan de Gaona, Fr. Francisco de Bustamante y Fr. Juan Fucher, los cuales, como tales maestros, sacaron algunos indios buenos discípulos, que aunque en las Artes y Teología no se han mostrado más de para aprovecharse á sí mismos, á lo menos salieron tan buenos latinos, que han leído la Gramática muchos años...⁴⁰

En base a estos documentos hechos por los propios franciscanos se ha llegado a afirmar que el colegio parecía "un pequeño seminario seráfico clásico, *trivium*: gramática, retórica y lógica; *quadrivium*: estudios complementarios de aritmética, geometría, de astronomía y de música, más las lecturas del Espíritu Santo e iniciación a la teología elemental...".⁴¹ Esta visión ha llevado a algunos autores a afirmar que la finalidad de los franciscanos al hacerse cargo del Colegio de la Santa Cruz fue la formación de un clero indígena. Pero, tales autores se

⁴⁰ *Códice Franciscano*, p. 62. Las cursivas son mías. Cabe hacer notar que este es el primer documento oficial que trata de los cursos que llevaban los indígenas en el Colegio de la Santa Cruz. Documentos posteriores, tales como las crónicas de Mendieta y Torquemada, amplían los nombres de los maestros que habían enseñado en el colegio mencionando a fray Bernardino de Sahagún y fray Andrés de Olmos. Fray Gerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, p. 415 y fray Juan de Torquemada. *Monarquía Indiana*, 6ta edición, introducción de Miguel León Portilla, Porrúa, México, 1986 (Biblioteca Porrúa, 41-43), volumen 3, pp. 113-114. Sin embargo, en ambos casos dejan de lado el hecho apuntado de que los indígenas también estudiaban teología escolástica.

⁴¹ Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los 'doce primeros'" en *La pugna franciscana por México.*, p. 34.

apoyan además en las descripciones del tipo de vida que tuvieron que llevar los indígenas, que era similar a la que tenían los franciscanos, orando a las mismas horas y con la obligación de asistir a misa diariamente, aparte de sus estudios.⁴²

Otros autores han mantenido posturas diferentes acerca de la finalidad del colegio de Tlatelolco. Por ejemplo, Pilar Gonzalbo ha señalado que la enseñanza impartida ahí por los franciscanos era de tipo secundario, por lo que el colegio sería un punto intermedio entre las escuelas de los conventos y la enseñanza superior pedida por el contador Rodrigo de Albornoz en 1525 y en otro memorial anónimo de 1527.⁴³ Por otro lado, Enrique González descarta tajantemente que entre los franciscanos hubiera el intento de educar un clero indígena en Tlatelolco, sobre todo por la experiencia que les había dado la ordenación de tres indígenas que no había tenido éxito y, además, porque los franciscanos habían prohibido en sus primeras constituciones provinciales de 1535 que se pudieran ordenar sacerdotes.⁴⁴ Por su parte, Charles Gibson señaló que “las instituciones educativas del primer periodo colonial no eran seminarios; todas, o casi todas, las proposiciones para la creación de un clero indígena fueron rechazadas en el siglo XVI”.⁴⁵

⁴² Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 414-415. Los autores que han expresado tal posición son Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 334-355; Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*, pp. 33-36. José María Kobayashi, *Op. cit.*, pp. 210-214.

⁴³ Pilar Gonzalbo Aizpuru. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990, pp. 111-113.

⁴⁴ Enrique González. *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, tesis de doctorado, Universidad de Navarra, 1990, volumen 1, p. 89.

⁴⁵ Charles Gibson. *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, Undécima Edición, Siglo XXI, México, 1991 (Nuestra América, 15), p. 102.

¿Cuál es la respuesta a esta polémica? Desde mi punto de vista, resulta obvio que la educación estaba destinada a aquellos que ya habían pasado por la enseñanza primaria dentro de los conventos franciscanos, esto es, a los hijos de los nobles y la idea con que se había fundado era servir como punto intermedio en la educación. Después de esto sólo es posible conjeturar que algunos frailes menores, muy a su interior y sin contar con el apoyo de toda la provincia,⁴⁶ tenían el proyecto de preparar a los indígenas para poder acceder a estudios que los formaran para el sacerdocio. Si esto no fuera de tal manera, entonces ¿cómo se puede explicar que los franciscanos se esforzaran en enseñar a los jóvenes indígenas cuestiones de “artes y teología” y que los obligaran a llevar una vida similar a la que llevarían dentro de un claustro de la orden?

A pesar de los esfuerzos de los franciscanos, el hecho es que el Colegio no logró superar la etapa secundaria, pues en poco tiempo, en 1546, los franciscanos habían dejado que los propios indígenas se hicieran cargo de la administración del colegio y que los egresados más brillantes de las primeras generaciones fueran quienes impartieran las clases. Para el año de 1570 la situación era tal que los franciscanos proponían que

Conviene encargar á los dichos Provincial y Guardián que tengan en cuenta con que los indios que allí entraren por colegiales no sean grandes sino niños de ocho hasta doce años, cuando mucho, y que en llegando á los quince años los envíen á sus casas y no queden en el colegio, salvo los que fueren menester para enseñar á los menores...⁴⁷

⁴⁶ *Códice Franciscano*, p. 63.

⁴⁷ *Códice Franciscano*, p. 64.

Después de esa fecha (1570), durante la visita del Comisario General de Nueva España fray Alonso Ponce, en 1585, se constató que el colegio seguía funcionando para enseñar gramática a los niños indígenas, aunque ya se hablaba de la contratación de un maestro que era el encargado de darles clase.⁴⁸ Sin embargo, pocos años después fray Gerónimo de Mendieta se lamentaba de lo que había quedado del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, con las siguientes palabras:

Con todo esto [las contradicciones hechas al colegio] ha cesado el enseñar de veras latín a los indios, por estar los del tiempo de ahora por una parte muy sobre sí, y por otra tan cargados de trabajos y ocupaciones temporales, que no les queda tiempo para pensar en aprovechamiento de ciencias ni de cosa del espíritu, y también los ministros de la Iglesia desmayados, y el favor y calor muerto... Y ahora poco más sirve el colegio de enseñar á los niños indios que allí se juntan (que son del mismo pueblo de Tlatelulco) a leer y escribir y buenas costumbres.⁴⁹

¿Cuáles fueron las principales causas del desarrollo que tomó el Colegio Imperial de la Santa Cruz en Santiago Tlatelolco? Quienes han estudiado el desarrollo del Colegio señalan cuatro problemas fundamentales para explicar la declinación: por un lado, la oposición que hubo entre españoles, eclesiásticos y seculares, a la idea final del Colegio; por el otro, el retiro del apoyo del arzobispo de México y del que llegaba desde la metrópoli, también la falta de disciplina de los propios estudiantes indígenas. Por último, se ha señalado el cambio en la política general de la Corona

⁴⁸ Antonio de Ciudad Real. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Historiadores y cronistas de Indias, 6), volumen 1, p. 144.

⁴⁹ Fray Jerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 417-418.

hacia los indios, sobre todo por la sustitución del señorío indígena por la república de indios, de modo que uno de los objetivos del Colegio, que era formar a la clase dirigente indígena dentro de las costumbres católicas, para que fungieran como ayudantes de los frailes franciscanos en el adoctrinamiento de la gente del común en los pueblos de indios y como buenos gobernantes de los mismos, ya no era necesaria.⁵⁰

Cada uno de los factores influyó en los demás; sin embargo, al que más atención se le ha puesto es al de la falta de capacidad de parte de los indios. Los impedimentos a la ordenación sacerdotal de los indígenas son vistas de la siguiente manera por dos de los cronistas más importantes del siglo XVI:

...y son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales a la república y a la salud y salvación de los que las ejercitan [que] por este vicio son tenidos por indignos y inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos.⁵¹

...hay en ellos más causa que en otros descendientes de infieles para no los admitir á la dignidad del sacerdocio ni á la de la religión, aunque fuese para legos, y esta es un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones (aunque no se si participan en él algunos de los griegos), que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandado y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjección en este estado (como lo habemos pintado), tanto más se engrairían y desvanecerían si se viesen en lugar alto. Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo.⁵²

⁵⁰ Enrique González. *Op. cit.*, pp. 83-84.

⁵¹ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, tomo 2, p. 628.

⁵² Fray Gerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, p. 448.

Así, en base a estos y otros testimonios Robert Ricard ha compilado los obstáculos de la siguiente manera: "En resumen: falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y del celibato; tales son los defectos que se alegan para declarar a los indígenas indignos del sacerdocio".⁵³ El mismo autor fue uno de los primeros en señalar, como ejemplo de lo anterior, el proceso del cacique de Texcoco ante el juez eclesiástico de la Inquisición, el mismo arzobispo de México. En su argumentación, Ricard expone que dicho cacique predicaba en contra de la nueva religión y, en su vida privada, continuaba con las prácticas religiosas prehispánicas, a pesar de haber sido alumno del Colegio de Tlatelolco.⁵⁴

En lo anterior se encuentra un punto que difícilmente puede compaginar: este proceso tuvo lugar en el año de 1539, tan sólo tres años después de la inauguración de Santa Cruz de Tlatelolco. Por lo tanto, era muy poco factible que don Carlos fuera un egresado del Colegio, ya que sólo si hubiera sido uno de los primeros en ser admitidos a este centro de enseñanza pudo haber sido su alumno. Por otro lado, según la descripción de otro estudio, se puede vislumbrar que este personaje era un hombre adulto, lo que se convierte en otro argumento en contra de lo expuesto por Ricard, debido a las características que habían impuesto los franciscanos en cuestión de edad para la recepción de estudiantes, que

⁵³ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 349. Cabe señalar que Ricard tiene una visión completamente eurocentrista y católica, lo que provoca que en su texto haya expresiones de menosprecio con relación a la cultura y a la capacidad intelectual de los indígenas, tal como se muestra en la cita. Por lo tanto, el autor considera dentro de su texto a los mendicantes como los creadores de la mexicanidad.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 343 y 347.

fundamentalmente debían ser jóvenes. Es de suponer que no debían pasar de los quince años.⁵⁵

Otra autora⁵⁶ ha señalado más factores que pudieron dar al traste al Colegio: por un lado, la necesidad de tiempos más largos para obtener frutos de la empresa, por otro, la influencia de una nueva iglesia, la contrarreformista del Concilio de Trento y, por último, los primeros problemas de descenso de población entre los indígenas. En el primero de los casos, la falta de tiempo que se comenzó a observar fue debido a que los principales apoyos del Colegio poco a poco comenzaron a ser retirados, entre ellos los de la misma Corona. Entonces, es ahí donde de una iglesia abierta a todos y en la que todos debían participar de la misma manera, se pasó a una Iglesia más acorde con el Concilio de Trento, altamente jerarquizada y, en los territorios americanos españoles, con una porción de los habitantes subordinados a una minoría racial. Es altamente posible que los mismos franciscanos se encontraran en la disyuntiva de apoyar un proyecto de viabilidad a largo plazo, y con muchos factores y posiciones en contra, o cortar su pensamiento inicial.⁵⁷

Además, sólo cabe recordar que es en estos precisos momentos cuando comenzó el periodo más agudo de la crisis demográfica que marcó cuando menos los años restantes del siglo XVI en la Nueva España. Por lo tanto, es aquí donde es válida la pregunta de la cantidad real de jóvenes indígenas con los que podían

⁵⁵ Richard E. Greenleaf. *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 86-93.

⁵⁶ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 249 y 255.

⁵⁷ Sin embargo, ésta apreciación debe quedar comprendida en el periodo final del Colegio, después del segundo intento hecho por los franciscanos para revivirlo en la década de los años de 1570.

contar los frailes, sobre todo si se tiene en cuenta que el proyecto estaba diseñado en base a una minoría de ellos, conformada por los miembros de la nobleza.

Otro punto que pudo ayudar a que los franciscanos tomaran la decisión de dejar la enseñanza y administración del Colegio a los indígenas fueron las opiniones contrarias de todos los demás miembros del clero novohispano e, incluso, de algunos oficiales reales residentes en la colonia. Dos razones fundamentales presenta Mendieta como argumentos de los opositores a su funcionamiento: la falta de provecho para la sociedad de que los indígenas supieran latín y la posibilidad de que con los conocimientos adquiridos ahí los indígenas cayeran en errores doctrinales o en herejías.⁵⁸ Las ideas de fray Domingo de Betanzos pueden clarificar mejor esta posición; según una autora, él expresó:

"Que los indios no debían de estudiar porque el fruto de su estudio sería la predicación y "para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en estos naturales". Los indios más viciosos, continuaba, no son los "populares", sino éstos que estudian. Son, además, personas de ninguna gravedad y no se diferencian con gente común ni en el hábito ni en la conversación; "ni su lenguaje es tal ni tan copioso" que puedan darse a entender sin muchas impropiedades que a su vez llevan a grandes errores.⁵⁹

⁵⁸ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 415-418.

⁵⁹ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 246-247. Sin embargo, el crítico más feroz de la visión de este grupo, fray Gerónimo de Mendieta, cita dos o tres casos en los cuales indígenas "latinos" pusieron en aprietos a letrados españoles, lo que hizo que ambos personajes fueran críticos del Colegio. También es interesante señalar que el dominico Betanzos tenía una gran amistad con el arzobispo Zumárraga, por lo que cabe preguntarse si no influyó de alguna manera para que el franciscano retirara su apoyo al Colegio.

Cabe decir que la labor del Colegio no fue la única vía por la cual los franciscanos trataron de continuar con la educación de los neófitos. Las doctrinas publicadas por Zumárraga o patrocinadas por él son un claro ejemplo de ello. En cada una se insiste en los puntos fundamentales que se han visto hasta el momento, como puede ser notado en la *Doctrina Christiana Breve* de 1543-1544, publicada por el obispo fray Juan de Zumárraga, que dice con las siguientes palabras lo que debería ser el conocimiento católico, pues "... a todos igualmente se comunica, para los pequeños se abaja y se hace pequeña conformándose con la capacidad de ellos".⁶⁰

Así, a pesar de que se ha llegado a considerar como un fracaso el Colegio de la Santa Cruz, porque no se pudo conseguir el pretendido objetivo final de formar un clero indígena, esta posición debe ser matizada, sobre todo por los grandes servicios que dio tal institución regentada por los franciscanos. Mendieta es muy claro en ello, pues consideraba de gran valía la ayuda que los egresados habían dado a los frailes menores, tanto como traductores en su "misma lengua [de] las doctrinas y tratados que han sido menester para enseñamiento de todos los indios"; también se puntualizaba el auxilio que habían brindado para "el examen de los matrimonios y en la administración de los otros sacramentos". Por último, "por la misma suficiencia han sido elegidos por jueces y gobernadores en la república, y lo han hecho mejor que otros, como hombres que leen, saben y entienden". Sobre este último punto, Mendieta ponía como el ejemplo más acabado a Antonio Valeriano, quien fue gobernador de muchos de los pueblos del

⁶⁰ *Doctrina Christiana Breve*, citada en *Ibid.*, p. 183.

Valle de México y aun fuera de él.⁶¹ Por su parte, fray Bernardino de Sahagún, hablando de los informantes y escribanos que le ayudaron en la redacción, corrección y copia del manuscrito de la *Historia general de las cosas de Nueva España* señalaba:

El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Azcaputzalco; otro, poco menos que éste, fue Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlan; otro fue Martín Jacobita, de que arriba hice mención. Otro, Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlan; todos expertos en tres lenguas: latina, española y indiana. Los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras son Diego de Grado, vecino de Tlatilulco, del barrio de la Concepción; Bonifacio Maximiliano, vecino de Tlatilulco, del barrio de Sanct Martín; Mateo Severino, vecino de Xuchimilco, de la parte de Ullac.⁶²

Todas estas contribuciones sobresalientes de antiguos alumnos del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, y otras más que se han perdido en el tiempo, sin duda permiten decir que el colegio fundado a instancias del oidor Sebastián Ramírez de Fuenleal y en el que los franciscanos tuvieron un destacado papel, dio resultados importantes y produjo alumnos notables en varios campos.

Con respecto a las diferencias con las demás órdenes, se puede señalar que una de las pugnas más añejas entre franciscanos y dominicos fue resuelta cuando los franciscanos acataron, en la mayoría de los casos, el dictamen del papa con respecto al procedimiento a seguir en lo referente al bautismo de los indígenas. En dicho dictamen, el papa declaró válidos todos los actos

⁶¹ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 416.

⁶² Fray Bernardino de Sahagún. *Op. cit.*, volumen 1, p. 79.

sacramentales hechos por los franciscanos antes de 1537, a pesar de que no se hubieran realizado todas las ceremonias previstas para el bautizo. Sin embargo, exigía que a menos que hubiera necesidad extrema, se guardaran en adelante todas las ceremonias. No obstante, algunos franciscanos siguieron usando la cláusula que excluía dichas reglas, de modo que algunas veces en la práctica siguieron usando del rito mínimo para la administración del bautizo, como si la bula de Pablo III jamás hubiera existido.⁶³

Una vez solucionada esta confrontación con los dominicos, los franciscanos tuvieron que afrontar las condenas hechas por los agustinos, dominicos y los miembros del clero secular, por lo que todos estos religiosos consideraban el imperialismo de los hermanos menores, esto es, la negativa de los franciscanos a que miembros de otras órdenes religiosas evangelizaran en los territorios que consideraban suyos. Una carta del dominico fray Andrés de Moguer da cuenta de las principales acusaciones en contra de los franciscanos, como el: "querer guardar para ellos las tres cuartas partes del país, a pesar de ser pocos en número, y de no dejar que los dominicos y agustinos se establezcan en regiones carentes de sacerdotes".⁶⁴ Curiosamente, cuando el asunto se resolvió, la solución propuesta por las tres órdenes fue la creación de cotos cerrados en sus respectivos territorios de misión, de manera que no podían ingresar frailes de una orden distinta a la que tenía el control de un determinado territorio, a menos que

⁶³ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 271-272 y Georges Baudot. "Las misiones franciscanas en el México del siglo XVI y los 'doce primeros'", en *La pugna franciscana por México*, p. 28.

⁶⁴ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 363.

contara con su aprobación.⁶⁵ Por lo mismo, en la evangelización y adoctrinamiento de los indígenas novohispanos no hubo una actuación coordinada entre las tres órdenes religiosas que se encargaron de tal misión, sino que cada una de ellas tuvo territorios exclusivos, en los cuales dictaban sus propias reglas para cumplir con el trabajo que les había sido encomendado.

Otros problemas que enfrentaron los franciscanos fueron en forma individual con el Santo Oficio por acciones o dichos en contra de lo que predicaba o practicaba la iglesia católica. Dos casos son los más sobresalientes, el primero por estar en contra del accionar de los propios franciscanos y el segundo por mostrar hasta qué punto se buscaba un catolicismo primitivo, sin corrupción ni elementos que perturbaran el funcionamiento de la iglesia como intercesores directos ante Dios.

El primero es un caso juzgado por el obispo Zumárraga contra un seglar español, quien afirmó que el bautismo de los indios no tenía ningún valor. En sus aclaraciones, el español, de apellido Gómez, dijo que dichas ideas las había adquirido de un fraile del monasterio de Cuernavaca llamado Alonso de Herrera, quien le dijo que mientras los indígenas no comprendieran todos los elementos de la fe, el sacramento no valía nada. El segundo caso involucró a un fraile distinguido, fray Arnoldo de Basacio, de origen francés, quien criticaba las Bulas de la Cruzada por considerarlas un medio poco válido para atraerse recursos.⁶⁶ Es importante resaltar en el primer caso que pudo haber sido mentira que dicho fraile

⁶⁵ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 362-363.

⁶⁶ Richard E. Greenleaf. *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, pp. 67 y 92.

hubiera comunicado tales percepciones, sin embargo, son indicativas de tendencias internas contrarias al proceder general de la orden en Nueva España que, como se verá adelante, se iría fortaleciendo con el paso del tiempo.

Cabe señalar que la mayor parte de los frailes que conformarían este grupo anti-indígena (desde el punto de vista de fray Jerónimo de Mendieta) llegaron a la Nueva España mucho después de establecida la primera misión en la colonia. Al mismo tiempo que se comenzaba a ver esta oposición interna, los franciscanos comenzaron a tener problemas para lograr sostener su expansión en el centro novohispano, todo ello por la falta de envíos de misioneros desde la metrópoli, lo que se comenzó a ver a fines de la década de los años de 1530. Según Mendieta, la razón fundamental para dicho problema era que los superiores de las diversas provincias franciscanas en la península ibérica veían con muy malos ojos que los frailes bajo sus órdenes se interesaran en las misiones americanas, llegando incluso a impedir la salida a aquellos que así lo deseaban.⁶⁷ Ésta bien pudo haber sido una razón de peso en la explicación de la carencia de frailes que pasaran a Nueva España; sin embargo, otra razón posible fue la apertura de nuevos terrenos misionales, sobre todo en el Perú, que sin duda atrajeron muchos frailes que estaban decididos a sufrir el martirio, que los terrenos evangelizados del centro de la colonia septentrional ya no podían ofrecer.

Por lo que se ha visto, este periodo preparó las pugnas posteriores acerca de la forma de proceder con respecto a los neófitos. En cierta manera, si se toma la postura de que el fin del Colegio de Tlatelolco era formar sacerdotes indígenas,

⁶⁷ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, p. 330.

los franciscanos estaban condenando a los neófitos a la subordinación en el plano religioso. Según el esquema tripartito que proporciona Ricard acerca de la composición de una comunidad católica, ésta se divide en laicos, monjes y sacerdotes. Los más importantes para su funcionamiento son los primeros y los terceros, pues los frailes pueden ser dispensables. A partir de estas premisas, muchos autores que se han ocupado del tema han señalado que éste fue el gran fracaso no sólo de la evangelización franciscana sino en general, pues la idea de la universalidad e igualdad teórica que debía privar al interior de dicha institución no se produjo en la Nueva España, fundamentalmente por el fracaso del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.⁶⁸

Además de lo anterior, fue en la década de los años de 1540 cuando comenzaron a presentarse diferencias en torno a la forma de llevar la evangelización y sobre la eficacia de la labor franciscana, incluso en el interior de la misma orden. A pesar de ello, en el sentido espacial, los franciscanos siguieron aumentando su radio de acción, con la fundación de conventos en las zonas occidente, norte y sur de la colonia, además de otros que se establecieron en regiones del centro del virreinato para terminar de consolidar su establecimiento misional. Esta fase de expansión debía tener su consecuente correspondencia en el envío de frailes desde la metrópoli, aunque no siempre llegaron en la cantidad deseada por los misioneros franciscanos en la Nueva España. Además, cabe preguntarse si los nuevos frailes, llegados a partir de la década de los años de 1530, tenían el mismo rigor ascético y espíritu de servicio que habían mostrado los

⁶⁸ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 332-333.

primeros franciscanos llegados a Nueva España. La respuesta, a falta de mayores datos disponibles, debe ser que no por dos razones fundamentales: por un lado, el ambiente de relativa libertad para incursionar en otros aspectos teológicos y de organización, que privó a fines del siglo XV y principios del siglo XVI, se había ido limitando debido al temor que había ocasionado la reforma luterana. Por otro lado, el continuo paso de frailes hacia América pudo haber ido minando las bases de las provincias españolas, ya que posiblemente las dejó sin los elementos más conspicuos de las diferentes provincias. Estas pueden ser explicaciones de los primeros brotes de oposición en la provincia del Santo Evangelio de México, complicados por la llegada de frailes que no tenían la misma visión acerca del trabajo que venían a hacer y de los neófitos que sus antecesores, y que preferían vivir la religión de diferente manera.

Si bien se puede señalar que el periodo estudiado es de expansión, sobre todo en el desarrollo institucional, en otros aspectos se subraya, si no el fracaso, sí el abandono de la experimentación en la evangelización de los indígenas. Por último, es necesario señalar que todavía en este periodo los franciscanos continuaron gozando de la protección que les brindaban las máximas autoridades de la colonia: el virrey, el arzobispo de México y la audiencia, apoyos de los que empezaron a carecer a partir de 1548. Por lo tanto, durante todo este periodo, 1536-1548, tales apoyos permitieron a los franciscanos tener esa independencia en su forma de actuar que ninguna de las otras dos órdenes religiosas tuvieron para aquellos momentos.

1.3. Surgen los primeros conflictos.

El periodo comprendido entre 1548 y 1572 tiene como características fundamentales tres cuestiones que preocuparon a los franciscanos: el principio del acoso por parte de la jerarquía diocesana y los dominicos y agustinos, la discusión acerca del trato a los indígenas y las luchas al interior de la provincia del Santo Evangelio entre frailes rigurosamente ascéticos y otros que vivían relajadamente, en contra de las reglas franciscanas. El problema de más larga duración fue el primero, pues sólo se resolvió en 1749 en el área central de la colonia, con la cédula que ordenó la secularización de las doctrinas a cargo de los regulares. Lo más importante de todo es que muchos de los factores conflictivos se entrelazaron para formar un periodo lleno de súplicas e informes negativos sobre la actuación del rival.

Es de notar que la mejor fuente primaria de información de este periodo son los escritos producidos por fray Gerónimo de Mendieta, ya sean las cartas recopiladas por Joaquín García Icazbalceta o su monumental crónica ya citada anteriormente. Es por esto que la visión que se ofrece aquí será, en primera instancia, la que daban los franciscanos; es decir, la que quería ofrecer uno de los hermanos menores observantes más sobresalientes de todo el siglo XVI en la Nueva España. Además, Mendieta ha influido en la mayoría de los autores que han tratado el periodo.

Es a partir de la visión de dicho fraile que se construyó la periodización de la empresa franciscana: una primera fase, en la época del reinado de Carlos V, considerado por los franciscanos como una edad dorada. La segunda, bajo Felipe

II, que era vista por los mismos como una fase plateada en el desenvolvimiento de las misiones novohispanas.⁶⁹ Este segundo periodo fue visto por Mendieta así no sólo por cuestiones externas sino también por problemas internos, tal como lo señaló Phelan, ya que sus enemigos podían dividirse en dos categorías: los externos, conformados por oficiales reales (como los visitadores y los alcaldes mayores), los españoles asentados en el virreinato y todos los componentes del clero secular. Mientras tanto, “sus oponentes internos eran los frailes cuyas vidas estaban bastante alejadas del ideal ascético, es decir, los sucesores de los franciscanos conventuales que habían sido suprimidos por ley desde 1517”.⁷⁰ Todo ello dio como resultado que la visión del fraile fuera en todos sus escritos plenamente pesimista. Sin embargo, su excesivo rigor y su visión ideal acerca de los primeros pasos franciscanos en la Nueva España, quizá hizo que la visión fuera mucho más pesimista que lo que marcaba la realidad.

Sin embargo, dentro de la orden franciscana sí hubo algunos problemas serios por diferentes motivos. Por ello, Mendieta, como portavoz de la provincia del Santo Evangelio de México, pedía que se pusiera más cuidado en ciertos aspectos para conservar la observancia de la regla. En primer lugar, pedía que se tuviera mayor cuidado en la admisión de los novicios y que a ninguno se le ordenara si no cumplían con la gravedad requerida para convertirse en sacerdote. Asimismo, pedía que se sustentaran cuando menos tres tipos de cursos sin

⁶⁹ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 66-67.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 86-87.

interrupción: dos de Gramática, mayor y menor, Artes y Teología de manera alterna.⁷¹

Sin embargo, lo que más le interesaba al autor de estos avisos era que no hubiera escasez de frailes que hablaran lenguas indígenas, por lo que proponía que los religiosos “se repartan para aprender todas las lenguas, de manera que de las más bárbaras particulares, como son la popoloca, matlatzinga y la totonaca, haya tres lenguas por lo menos, y algún otro que vaya aprendiendo: y de la otomí y mexicana, que son las generales, haya siempre dos estudios de cada una, por lo menos”.⁷² El énfasis puesto en este aspecto se debía a la importancia que tenía enseñar y predicar la doctrina cristiana a los indígenas en sus propias lenguas, con el objetivo de que hubiera una mejor comprensión de ella; inclusive, dados los titubeos de Felipe II acerca de quien podría desempeñar mejor el puesto de cura de almas, Mendieta decía que el aprendizaje de tales lenguas daría la oportunidad de que los frailes ejercieran una forma de predicación itinerante, sobre todo en aquellos lugares donde hubiera seculares que no supieran las lenguas de su feligresía.

Esta forma de pensar acerca de la importancia del aprendizaje de las lenguas indígenas, tiene correlación con los intentos de los franciscanos de evitar la hispanización de los naturales de la Nueva España. Phelan ha afirmado que fue desde 1550 cuando la Corona expidió la primera cédula que ordenaba que se les

⁷¹ “Avisos tocantes a la provincia del Santo Evangelio”, 1567 en *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 2 volúmenes, 1892 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 4-5), volumen 2, pp. 66-71.

⁷² *Ibid.*, pp. 72-73.

enseñara español, que como otras que se promulgaron para tal efecto nunca se pusieron en práctica por los encargados de la administración de los indígenas. En esta oposición no sólo influyó el sentimiento de posible pérdida de los privilegios que los frailes habían obtenido por su labor evangelizadora, sino también la idea de que toda hispanización implicaba la irrupción de todos los elementos corruptores de la cultura europea, en un ámbito que fácilmente podía ser moldeado tanto en manera positiva como en forma negativa.⁷³

Por ello, Mendieta recomendaba a la Corona la formación de pueblos de indígenas que estuvieran totalmente vedados a los españoles, aun a los oficiales reales: sólo los religiosos estarían autorizados para vivir en ellos; de esa manera, los frailes podrían continuar con su empresa evangelizadora y el rey descansaría su conciencia al respecto. Todas estas formas de aprecio y protección se entrelazaron con la lucha que sostuvieron los franciscanos con el fin de reducir la carga tributaria de los indígenas. Uno de los primeros testimonios que se cuentan a este respecto es una carta escrita por fray Jacinto de San Francisco, que había participado en la conquista y, por lo mismo, había sido encomendero, que decía: "... suplico a V.M. como de la mía, que por quince o por veinte años o a lo menos por diez, les haga V.M. merced y suelta de los tributos, para que puedan reformarse y hacer sus monasterios e iglesias, y proveerlas de lo necesario. Y lo

⁷³ John Leddy Phelan. *Op. Cit.*, pp. 91-92 y 125-126. Cabe señalar que en lo que se refiere a la castellanización de los indígenas, Lockhart ha dicho que fue la continua interacción entre los indígenas y las instituciones españolas de la colonia, la que llevó a un aprendizaje, lento pero sostenido del español. Cf. James Lockhart. *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press/ University of California in Los Angeles Latin American Center Publications/ University of California, Los Angeles, Stanford, 1991 (University of California in Los Angeles Latin American Studies, 76), pp. 2-22.

que agora rentan a V. M. es poco a causa de haber venido en disminución...”⁷⁴

Sin embargo, el problema se volvió crucial para los franciscanos a raíz de la visita del Lic. Valderrama, destinado a la Nueva España para hacer un recuento de la población tributaria. El problema era que la tasación había sido distribuida por pueblo como algo sin modificaciones, y no por individuos, por lo que una epidemia como la que ocurrió en 1564, con una gran mortandad de indígenas, hacía que el cálculo siguiera siendo el mismo, aunque con una mayor tasa impositiva para los sobrevivientes.⁷⁵

Lo dicho anteriormente se puede entrelazar con una discusión ocurrida antes, pero que mucho tenía que ver con la cuestión de los ingresos reales: ésta es la implantación del diezmo para los indígenas. En ello tenía que ver, por una parte la Corona, ya que por el patronato que había sido concedido por el papa Julio II ésta tenía la facultad de administrar tales ingresos eclesiásticos. También se encontraba el clero secular y específicamente los diocesanos, ya que ellos querían consolidar en la Nueva España una iglesia de tipo católico, en donde la cura de almas estuviera a cargo del clero ligado a los obispos, mientras que los religiosos estuvieran sólo como vicarios o ayudantes de tales sacerdotes seculares.

⁷⁴ “Carta de fray Francisco de San Jacinto a Felipe II,” 1561 en *Códice Franciscano*, p. 219.

⁷⁵ “Carta en respuesta a otra que escribió el Visitador Valderrama a los Padres Provincial y Definidores, congregados en el Capítulo de los Ángeles de 1564” en *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 18-34. Al respecto de esta visita es interesante señalar la opinión expuesta por Mendieta: “Y así fue que abierto un portillo de esta cerca [puesta por Carlos V para la conservación de la cristiandad en Nueva España] con la llegada de un visitador que venía a acrecentar tributos y a apellidar dinero y más dinero, entro tan de rota batida por la viña adelante el puerco montés y la bestia fuera de la desenfrenada codicia...” Fray Gerónimo Mendieta. *Op. cit.*, pp. 559-560.

La oposición a tales deseos no se hizo esperar, y las tres órdenes misioneras que laboraban en la colonia, franciscanos, dominicos y agustinos, se unieron en contra de la imposición de los diezmos a los indígenas. La primera reacción se produjo en 1550 cuando Motolinía, como Provincial del Santo Evangelio de México, envió dos cartas a Carlos V protestando por los primeros intentos de implantar el diezmo.⁷⁶ A mediados de la misma década, la situación se hizo más complicada para los franciscanos, sobre todo por dos hechos: el arribo del segundo arzobispo de México fray Alonso de Montúfar, fraile dominico con quien los franciscanos (y las otras dos órdenes mendicantes que actuaban en Nueva España) habrían de tener continuos enfrentamientos, y la celebración del Primer Concilio Provincial Mexicano, con el que se procuró poner las bases para la institucionalización de la iglesia; esto es, de poner en primer plano el poder y la autoridad de los prelados diocesanos.⁷⁷ Los intentos por aplicar el diezmo a los indígenas implicaba para Montúfar y los demás obispos novohispanos que los indígenas estaban listos para dejar de ser considerados como nuevos en la fe y que, por lo tanto, había terminado la etapa misionera de la iglesia novohispana.

Sin embargo, los religiosos no estaban dispuestos a ceder el primer plano que hasta ese momento habían tenido en asuntos religiosos. En su oposición al arzobispo de México contaron con poderosos aliados, el más destacado de ellos el virrey Luis de Velasco Padre. Para los franciscanos no sólo estaba en juego el ideal de la pobreza evangélica, como la base fundamental para la creación de una

⁷⁶ Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*, pp. 63-64. En un intento de darle mayor realce, Motolinía firmaba una segunda misiva conjuntamente con el Comisario de la Nueva España; fray Francisco Bustamante y los guardianes de los tres conventos más importantes.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 65-66.

iglesia purificada de todas las contaminaciones promovidas y defendidas por la jerarquía diocesana y los sacerdotes seculares, sino también la tarea evangelizadora realizada hasta esos momentos. Esto se observa en una carta conjunta de los provinciales de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, en donde se expresaban las razones por las que estas órdenes estaban en contra del pago del diezmo por los indígenas. Entre otras, argumentaban que los religiosos habían dado a entender a los neófitos que no debían de pagar por la administración de los sacramentos: señalaba las faltas que se habían notado en los seculares, principalmente su codicia y el maltrato que hacían a los naturales, que podrían hacer tambalear la fe de los indígenas, y notaba los obstáculos que se pondrían a la conversión en áreas remotas y aún no totalmente exploradas.⁷⁸ Ésta sería, entonces, la primera batalla que se produjo entre los jefes y clero diocesanos, junto con su clero, y las órdenes religiosas, cuestión que se debatió por espacio de dos siglos respecto a la función de cada uno de ellos. En dicha batalla la Corona jugó un papel relevante, sobre todo por la posición ambivalente y las posturas poco claras que dio a sus políticas eclesiásticas, fomentando con ello las divisiones entre ambos cleros.

Otro escenario del conflicto, aunque ligado al anterior, se puede observar en la disputa que se produjo desde mediados de la década de 1550 por el control de las doctrinas indígenas. Para poder comprender mejor la importancia de esta lucha, Francisco Morales da las cifras del total de doctrinas dominadas por el clero

⁷⁸ "Respuesta que los Religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557, siendo preguntados por S. M. del sentimiento y parecer que tenían acerca de los diezmos, si era bien y convenía que estos naturales indios los pagasen" en *Códice Mendiceta*, volumen 1, pp. 1-10.

secular y por cada una de las órdenes, tanto para el conjunto de la Nueva España como para cada una de las diócesis. En la totalidad del virreinato el total de doctrinas administradas por los seculares era de 256, mientras que todas las órdenes manejaban 261 (de las cuales 144 eran franciscanas). Si trasladamos los números sólo al arzobispado de México y al obispado de Tlaxcala (cuyos límites eran aproximadamente los mismos a los de la provincia del Santo Evangelio), los primeros controlaban 132 parroquias de indios, por 64 de los franciscanos (las tres órdenes tenían bajo su cuidado en el mismo espacio 139 doctrinas, la mayoría en la arquidiócesis de México).⁷⁹ ¿Por qué era el problema tan grande si es el número de doctrinas estaba repartido equitativamente? Dos razones sobresalen: por un lado, las órdenes religiosas administraban las doctrinas indígenas más importantes, ricas y pobladas; por otro lado, el núcleo de doctrinas de los regulares crecía por los pueblos de visita que tenían a su cargo, ya que sólo contaban a los pueblos que tenían conventos con residencia permanente de religiosos. A estos lugares los frailes no dejaban entrar a ningún otro sacerdote que no fuera de su orden.

Ambos bandos se quejaron del oponente en sus cartas al rey o a las personas cercanas a él. Por un lado, los preladados objetaban continuamente la forma en que trabajaban las órdenes religiosas; las críticas más frecuentes iban encaminadas en contra del "imperialismo" que ejercían los frailes sobre un determinado territorio, por la administración de sacramentos sin la licencia de los obispos, la negligencia en sus labores misionales, la ignorancia de muchos de sus

⁷⁹ Francisco Morales. "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI", p. 83. Las 144 doctrinas franciscanas eran atendidas por 380 frailes.

miembros, la brutalidad en el trato para con los indígenas y por la influencia de los religiosos sobre los neófitos, que hacía que los obispos fueran personajes de segunda importancia a los ojos de los naturales.⁸⁰ El mismo Ricard ilustra bien las principales críticas que tenían los franciscanos en contra de seculares y diocesanos:

...los del clero secular... ignoraban las lenguas de los indios y creían que todos sus deberes apostólicos quedaban cumplidos con sólo celebrar la misa; eran causa de la ruina de los pueblos por la vida costosa que llevaban, con tantos huéspedes y amigos que sostenían; se entregaban a los negocios seculares y se olvidaban corregir los vicios y los pecados de los indios, con tal de que les ayudaran en sus asuntos; más se ocupaban de cazar y de divertirse que de enseñar el catecismo. Llevan a acusarlos de inhabilidad y simonía...⁸¹

Asimismo, cuando se comenzó a plantear el asunto de la remoción de los religiosos de las doctrinas de los indios, los provinciales de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín enderezaban nuevamente acusaciones muy parecidas a los de la cita anterior en contra del clero secular, poniendo tales comentarios en boca de los propios indígenas.⁸²

⁸⁰ Robert Ricard. *Op. cit.*, pp. 364-368. Con respecto a la última queja, es bien conocida la posición de Montúfar cuando alegaba que para los indígenas el verdadero arzobispo de México no era él, sino fray Pedro de Gante. Otra queja era que los religiosos fundaban sus conventos en los mejores lugares, dejando descuidados otros de más difícil acceso o de clima extremo. *Ibid.*, p. 158-163.

⁸¹ *Ibid.*, p. 371. En esta cita, Robert Ricard hace un sumario de las acusaciones hechas por el obispo Zumárraga, por el oidor Zorita y por franciscanos de la custodia de Michoacán. Sin embargo, cabe hacer notar que el propio Mendieta reconoce a algunos clérigos seculares en dos capítulos de su crónica. Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 369-375.

⁸² "Parecer que los religiosos de las tres órdenes de la Nueva España...", en *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 11-12.

Para 1557, el problema se había vuelto candente ante las representaciones que ambas partes contendientes habían mandado al rey Felipe II. Así, el monarca envió a Nueva España por lo menos tres cédulas referentes a las disputas entre el arzobispado de México y las órdenes religiosas; en la primera de ellas, se mandaba que los frailes pudieran construir los conventos donde hubiera falta de ellos, sin necesidad de que pidieran licencia a los diocesanos. En una segunda cédula, de junio de dicho año, se pedía que no se pusiese en práctica un capítulo del Primer Concilio Provincial Mexicano, por el cual se imponía a los religiosos que no pudieran determinar en los matrimonios de indios, mandando que todas las diligencias previas pasaran a manos de los provisos de la diócesis. Mientras que la tercera cédula enviada por el rey era una ratificación de las dos anteriores.⁸³

La indecisión de la Corona respecto a los pasos a seguir hizo que el envío de cartas rumbo a la metrópoli creciera constantemente, no sólo de los que intervenían por el control de las doctrinas de indios, sino también del virrey Luis de Velasco y el oidor Alonso de Zorita. El arzobispo llegó incluso a negarse a ordenar a los frailes, lo que le valió una reprensión por parte del rey,⁸⁴ además de que volvía a acusar a los frailes de ser los instigadores de los levantamientos de los indígenas en contra de la asistencia espiritual de los seculares. A pesar de la resolución final del Concilio de Trento, en 1563, en favor del clero secular, las órdenes lograron del papa y de Felipe II la suspensión de ese capítulo en particular para la Nueva España, que fue confirmada por la siguiente cédula real:

⁸³ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 486-487.

⁸⁴ Georges Baudot. "La institución del diezmo para los indígenas de México", en *La pugna franciscana por México*, p. 70.

⁷⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, p. 70.

Saben, que Su Santidad, a nuestra suplicación, ha concedido un breve, por el cual da facultad para que los religiosos de las órdenes de Santo Domingo y S. Francisco, y San Agustín administren en los pueblos de los indios de esa tierra los santos sacramentos, como lo solían hacer antes del concilio Tridentino, con licencia de sus Prelados, y sin otra licencia... Y porque el servicio de Nuestro Señor y nuestro, y bien de los naturales de esas partes, conviene que el dicho breve se guarde y se cumpla, vos mando que luego que lo recibáis, lo agais saber al arzobispo y obispos de esa Nueva España y del distrito de esa audiencia...⁸⁵

Este cambio de opinión del monarca pudo ser motivado por las cartas que llegaron de los regulares, como un Memorial de 1566 en donde los franciscanos insistían en la desventaja de que los sacerdotes diocesanos tomaran la administración de las doctrinas de indios, además de que proponían que, para terminar con los problemas del examen de los religiosos, el ordinario nominara tres o cuatro frailes que actuaran como sinodales de los religiosos que buscaran su ordenación para misa y confesores.⁸⁶ El problema de la presentación y examen fue otra de las controversias que enfrentaron largamente a los obispos y a los religiosos. Estos asuntos habían sido implantadas dentro de la legislación eclesiástica por el Concilio de Trento, que, en su afán por fortalecer a los diocesanos, había remarcado sus derechos y obligaciones. Jean Delumeau ha descrito estos cambios al interior de la Iglesia de la siguiente manera:

⁸⁶ “Memorial de algunas cosas que conviene tratar y negociar con Su Magestad y con los Señores de su Real Consejo de Indias, para la paz y quietud de los ministros de la Iglesia en esta Nueva España”, 1566, en *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 45-46 y 49-51.

Merecen recordarse algunas de las medidas concretas tomadas por el concilio para devolver su realidad y consistencia al poder episcopal. Un religioso no podía predicar en una iglesia de su orden sin antes haber obtenido la "bendición" del obispo, y en el caso de que deseara tomar la palabra en cualquier otra iglesia, necesitaba la "autorización" episcopal... Todo obispo que concediera órdenes menores, y sobre todo mayores, debía examinar los candidatos y ordenar sólo a individuos "experimentados y capaces".⁸⁷

En el contexto de Nueva España, estas modificaciones tenían que ver con la pretensión del episcopado de que los encargados de administrar espiritualmente a los pueblos de indios se "presentaran" ante ellos, para que les fuera dada su aprobación. Para los religiosos, esto significaría que el poder de los provinciales se redujera, ya que implicaría que cada vez que un fraile fuera a tomar algún puesto vacante en otro sitio, tendría que esperar dicha aprobación, dejando las necesidades de las provincias de regulares al arbitrio de los obispos. Por otro lado, el examen correspondiente consistiría en resolver si los frailes encargados de las doctrinas eran capaces, tanto en el plano teológico-moral, como en el conocimiento de las lenguas indígenas, para poder predicar y administrar los sacramentos de acuerdo con las disposiciones eclesiásticas. La objeción de los frailes se centraba en los privilegios que se les había concedido al inicio de su trabajo apostólico, que les dispensaba de cualquier liga efectiva con los ordinarios.

A pesar de la resolución de 1567 del rey, los seculares comenzaron a penetrar en lo que los regulares consideraban su jurisdicción, sobre todo en los pueblos de visita; el caso más sonado fue el del pueblo de San Salvador, sujeto a

⁸⁷ Jean Delumeau. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, pp. 21-22.

la doctrina de Huejotzingo. La invasión se había dado antes de la cédula, en la cual contenía un breve papal que reafirmaba las órdenes reales, y a pesar de todas las instancias a que habían acudido los religiosos, no lograron recuperar el pueblo de visita, por lo que en dos misivas buscaron su devolución.⁸⁸ Otro episodio de este conflicto fue el que se produjo en 1569, cuando los frailes del convento grande de San Francisco -junto con muchos de sus parroquianos indígenas- salieron en procesión para la celebración de la fiesta de la iglesia de Santa María la Redonda. Mientras se hacía esta procesión, salieron a su encuentro algunos clérigos seculares que les ordenaron que regresaran a su convento; después de una discusión, comenzaron los golpes y los indígenas, para apoyar a los frailes, apedrearon a los clérigos y a algunos vecinos que fueron en su apoyo. Al final tuvo que intervenir la tropa para apresar a los jefes indígenas, aunque por los reclamos de los frailes los soltaron de manera expedita.⁸⁹ Quizá este incidente es uno de los tantos ocurridos en el centro de la Nueva España, motivados por la animadversión entre ambos cleros.

Es posible que quien mejor describe la pugna entre los diocesanos y los religiosos desde el punto de vista de estos últimos sea Mendieta, quien daba como motivos fundamentales para explicarlo el "...deseo de los obispos por incrementar sus rentas y aumentar las prerrogativas de sus cargos. Los frailes eran movidos sólo por el deseo de ayudar al pobre y de salvar almas."⁹⁰ Él proponía la

⁸⁸ "Memorial que se envió al Rey y al Consejo" y "Relación de Fray Miguel Navarro..." 1569, en *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 58-65 y 118-119.

⁸⁹ Lesley Byrd Simpson. *Op. cit.*, pp. 95-96.

⁹⁰ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 83-84.

siguiente solución, después de presentar como ejemplo lo que sucedía en oriente, donde cada una de las denominaciones cristianas tenía su propia catedral:

Aunque en las Indias debería ser de otra manera, y es que en los obispados que al presente están erectos hubiese sus Obispos como ahora los hay, los cuales se entendiese ser Obispos solamente de la nación española en todo lo que alcanza aquel obispado; y que por españoles se entendiesen todos aquellos que no son puramente indios, conviene a saber, los españoles puros, los mestizos, los negros y mulatos... y que para los indios hubiese otros Obispos, los cuales siempre fuesen frailes de las Órdenes mendicantes, de las que en las mismas Indias residen, escogidos entre muchos apostólicos varones que allí hay, y que sepan la lengua de los naturales. Y sus obispados destos habían de ser repartidos en tal manera que los pueblos de indios donde tienen cargo de la doctrina frailes de Santo Domingo, siempre el Obispo fuese dominico; y de los pueblos que doctrinan los franciscanos, siempre el obispo fuese francisco, y donde los agustinos, agustino...⁹¹

En esta forma de ver la solución de los problemas, Mendieta se basaba en la concepción general de la separación de indígenas y españoles, como la mejor manera de evitar los abusos de los segundos sobre los primeros. Dicha teoría caía cada vez más en desuso, si es que en alguna ocasión había sido puesta en práctica.

Dos formas más en que se manifestaron las diferencias entre el arzobispo Montúfar y los franciscanos fue por el control del dominico sobre el aparato inquisitorial y por el impulso dado al culto de la virgen de Guadalupe que hizo él

⁹¹ "Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al ilustre señor licenciado Joan de Ovando", 1571, en *Cartas de Religiosos de Nueva España, 1539-1594*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 101-102.

mismo. En el primer caso, una vez que la Inquisición había sido despojada de su jurisdicción sobre los indígenas, lo que más absorbió la actitud de la Inquisición fue el problema de la moralidad clerical.⁹² Sin embargo, el obispo Montúfar uso su cargo de inquisidor como punta de lanza en su lucha contra las órdenes religiosas. En el caso de los franciscanos, la primera medida fue la prohibición de dos tratados, de Zumárraga y de Maturino Gilberti, debido a que se pensaba que en su traducción a la lengua indígena se habían cometido errores que los dejaban fuera de la ortodoxia. En el caso del franciscano Gilberti, por que en su *Diálogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca*, se decía que no se debían de adorar imágenes, sino sólo a Dios, con lo que se acercaba mucho al pensamiento protestante sobre el punto. Un segundo procedimiento en contra de los franciscanos fue el que involucró al predicador fray Alonso Urbano por lo dicho en un sermón. Cuando se le ordenó al Guardián del convento de México y al Provincial que lo presentaran, se negaron a aceptar la autoridad de Montúfar por tres ocasiones, comenzando a preparar la defensa legal del padre Urbano. Sin embargo, debido a que había cierta razón para dudar de la ortodoxia del sermón, los superiores franciscanos finalmente aceptaron entregar al predicador al tribunal inquisitorial, para no verse involucrados en esta discusión en la que aparte de que podían perder verían en riesgo sus apoyos en la Audiencia de México y en el Consejo de Indias.⁹³

⁹² Richard E. Greenleaf. *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, p. 13.

⁹³ *Ibid.*, pp. 150-154.

El otro problema se produjo por la veneración introducida a la virgen de Guadalupe, debido a que los frailes menores temían que la superstición indígena reapareciera por la veneración a las imágenes y por la creación de un ambiente de milagros en torno a alguna imagen. El primero que impugnó la actuación del arzobispo en favor del culto a Guadalupe fue el provincial fray Francisco de Bustamante en su sermón en la ciudad de México, de 1556. Los franciscanos asumieron tal posición por el miedo al nacimiento de una creencia sincrética, porque en el mismo lugar donde se había edificado la ermita de Guadalupe se localizaba el sitio dedicado al culto de Tonantzin (Nuestra Señora). Bustamante acusaba a Montúfar de imponer el culto a una imagen pintada por un indio, de buscar ingresos por medio de él y que había propagado la noticia de curaciones milagrosas para fomentar la creencia en la Virgen.⁹⁴ A pesar del revuelo ocasionado por el sermón, y de alegatos posteriores, los franciscanos no pudieron evitar que dicho culto siguiera y progresara hasta convertirse en el más importante del centro de la Nueva España.

Junto con todos estos problemas externos, la orden franciscana tuvo que enfrentarse a obstáculos y disensiones internas que dificultaron la continuación de su empresa evangelizadora. Uno de los que se volvió más apremiante fue el de la escasez de personal para continuar sirviendo en la administración de doctrinas ya controladas por ellos y para seguir con su expansión. El dato del número de frailes franciscanos más confiable para el periodo de 1548-1572 es el que da Ricard,

⁹⁴ Jacques Laffaye. *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, prefacio de Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 337-341.

quien dice que para todo el virreinato había 380 religiosos en 80 conventos.⁹⁵ Sin embargo, hay que notar que todo este número abarcaba, además de la provincia del Santo Evangelio de México, a las custodias de Michoacán (convertida en Provincia de San Pedro y San Pablo en 1565), las custodias de Yucatán y Guatemala, provincias a partir de 1565 (llegando la segunda hasta Costa Rica), la custodia de Zacatecas, a partir de 1565 sujeta a la Nueva España, así como las custodias de Florida y de Tampico.⁹⁶

Por lo anterior, durante la década de los años de 1560 destacados frailes de la provincia mandaron al menos cinco cartas a la metrópoli, en las que insistían que se autorizaran expediciones misioneras con destino a la Provincia; tal petición también se basaba en que era tan corto el número de los franciscanos, que la Provincia empezaba a pensar en desalojar algunos conventos, cosa que fue informada en una de las últimas misivas de dicha época, en donde se dice que se pensaba desalojar 9 o 10 conventos.⁹⁷ Esto se puede comprobar en la “lista de expediciones y expedicionarios” que ofrece Pedro Borges Moran;⁹⁸ durante los años que abarca este apartado, se pueden contabilizar un total de 23 expediciones misioneras franciscanas con rumbo a la Nueva España, con un total de 312 sacerdotes o, lo que es lo mismo, casi 1 expedición con un promedio de 12 sacerdotes por año. A estos números, hay que quitarles 96 religiosos y 5 misiones

⁹⁵ Robert Richard, *Op. cit.*, p. 67.

⁹⁶ Fray Juan de Torquemada, *Op. cit.*, tomo 3, pp. 332-354.

⁹⁷ Tales cartas están contenidas en el *Códice Mendietta*, volumen 1, pp. 18-21, 58, 66, 100-101, 107-108.

⁹⁸ Pedro Borges Moran. *Op. cit.*, pp. 458-537, especialmente las pp. 484-490 para las fechas señaladas.

destinadas específicamente a Yucatán y Nueva Galicia, con lo que quedan sólo 216 religiosos destinados a la Nueva España, sin especificar la provincia de destino; esto es, 9 religiosos por año. Si la visión se concreta a los años entre 1560 y 1569, fechas en las cuales las peticiones de misioneros de la Provincia del Santo Evangelio se hicieron con mayor frecuencia, sólo llegaron 44 franciscanos, y en cuatro de esos años ninguno.

CUADRO 1.1
ENVÍOS DE MISIONEROS FRANCISCANOS A NUEVA ESPAÑA, 1548-1572.

AÑO	NO. MISIONEROS	DESTINO	COMISARIO
1549	13	Nva. España (6 a Yucatán)	Nicolás de Albalate
1549	2	Nueva España	Buenaventura de Sta. Cruz
1549	11	Nueva España	Bautista de Arnedo
1550	4	Nueva España	¿?
1552	25 (-8)	Nueva España	Diego de Grado
1552	11	Nueva España	Juan Bautista
1554	33 (+3)	Nueva España	¿?
1555	47	Nueva España	¿?
1557	16	Nueva España	¿?
1558	19	Nueva España (Yucatán)	Francisco de Figueroa
1558	10	Nva. España (Nva. Galicia)	Cristóbal de Villodo
1558	1	Nueva España	Luis Merino
1559	1	Nueva España	Gaspar de Segura
1559	1	Nueva España	Bernardino de Salcedo
1561	2	Nueva España	¿?
1562	3	Nueva España	¿?
1563	16 (+2)	Nueva España	Miguel Navarro
1563	8	Nueva España	Miguel Navarro
1566	7	Nueva España (Yucatán)	Lorenzo de Bienvenida
1569	25	Nueva España	¿?
1570	26 (-2)	Nueva España	¿?
1571	25	Nva. España (Nva. Galicia)	Francisco Peláez
1571	21	Nueva España (Yucatán)	Blasco Tello

Fuente: Pedro Borges Morán. *El envío de misioneros a América durante la época española*, pp. 484-490.

La razón de este descenso se debió posiblemente a la política de la Corona de que una vez que se consideraba que la evangelización estaba ya consolidada en algún territorio, las arcas reales podían desistir de enviar nuevo material humano, ya que debido al Real Patronato los costos de los envíos de misioneros era sufragado directamente por el Rey, ya que él debía de promover de lo necesario a la iglesia para su labor.⁹⁹

Curiosamente, al mismo tiempo en que los frailes del Santo Evangelio se quejaban de falta de misioneros, como lo hacían en una carta del Rey Felipe II, sobre todo por la falta de vocaciones en la colonia, hicieron eco de la desconfianza de frailes como Mendieta y Sahagún hacia los criollos, prohibiendo dos años después su admisión como novicios en las Constituciones de 1569, sobre todo por verlos como indolentes por naturaleza.¹⁰⁰ También los mestizos y los indígenas fueron dejados a un lado de la posibilidad de recibir el hábito de novicios por razones similares a las que excluyeron a los criollos.

Si bien en este periodo de 1548 a 1572 la admisión de criollos y mestizos no fue muy discutida, la cuestión para los indios lo fue ampliamente, sobre todo por fray Juan de Gaona, opositor a que los neófitos entraran a la orden, y fray Jacobo Daciano, propulsor de la idea. La controversia pública entre ambos se produjo porque el segundo publicó dos libros, uno en latín y el otro en castellano, donde explicaba los fundamentos teológicos que apuntalaban su propuesta. Desde su punto de vista, una vez conferido el sacramento del bautismo, los

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59-69.

¹⁰⁰ *Códice Mendieta*, volumen 1, p. 66. y Francisco Morales, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1973, p. 56.

indígenas tenían la oportunidad de acceder a todos los restantes; en cambio, si - como todo iba apuntando hasta ese momento- se les negaba la ordenación, se caería en un principio herético, como lo era el pretender que había desigualdad por su origen étnico.¹⁰¹ La disputa se resolvió en un Capítulo Provincial, en el cual Gaona hizo eco del pensamiento de la mayoría de sus hermanos de orden, quienes pensaban que los indígenas eran poco hábiles para el sacerdocio, y donde se le impuso a Daciano la retractación de lo que había escrito.¹⁰² A pesar de los alegatos de Phelan, aquí se asomaba un grave problema. Phelan asentó que la exclusión que hizo Mendieta del sacerdocio para los indígenas les dejaba en una posición secundaria, puesto que en la Iglesia indiana no iban a ser necesarios los sacerdotes.¹⁰³ No obstante, esta situación que tuvieron que soportar los indígenas en la nueva Iglesia dejaba a los indígenas en una posición de neófitos perpetuos, sin la posibilidad de acceder al sacramento sacerdotal.

En esta posición se nota una contradicción entre lo hecho por los franciscanos, como evangelizadores, protectores y educadores de los indios y su postura en contra de su ordenación sacerdotal. No es necesario recordar que quienes estudiaron con más ahínco las prácticas religiosas y a la sociedad y política prehispánicas fueron los franciscanos. Si bien procedían con un fin religioso (conocer y desterrar más fácilmente la idolatría), tenían también un trasfondo de respeto invaluable por la civilización que se buscaba comprender.

¹⁰¹ Jorgen Nybo Rassmussen. *Fray Jacobo Daciano*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1992, pp. 73-89.

¹⁰² Georges Baudot. "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento..." en *La pugna franciscana por México*, p. 131.

¹⁰³ John L. Phelan. *Op. cit.*, p. 99.

Otra forma de buscar el beneficio y la protección de los neófitos a su cargo, fue impedir su castellanización, tanto en el idioma, como en la forma de proceder, para así presentarlos en su pureza original, más cercana a Dios que los españoles.¹⁰⁴ No obstante, conforme pasaba el tiempo, serios problemas empezaron a notarse al interior de la orden. Ello lo explica Robert Ricard de la manera siguiente:

Con algunas limitaciones puede hablarse de una nueva celebración o si se quiere mejor, de un nuevo grupo organizado que llega a hacerse cargo de la dirección de los trabajos. El entusiasmo y la curiosidad del principio han muerto y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de 'aburguesamiento'. No se quiere olvidar que no estamos en España y se quiere obrar en todo como si se estuviera en Europa. Hay mucho menos interés por las cosas de los indios y un gran deseo de ir por derroteros opuestos a los que había seguido la "vieja escuela".¹⁰⁵

Dos pequeñas muestras de la nueva orientación son los hechos sucedidos al Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y a la *Historia General de las Cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, ambas obras símbolo de las intenciones pro-indigenistas de la orden. La muerte de algunos de los miembros más prominentes del cuerpo de educadores del centro de enseñanza de Tlatelolco implicó que a partir de los primeros años de la década de los años de 1570 se produjera el declive final del Colegio. A pesar de un breve resurgimiento de su actividad ahora descendió al nivel de un simple centro educativo de primeras

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 91-93 y 125-126.

¹⁰⁵ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 134.

letras para todos los niños indígenas de la doctrina.¹⁰⁶ Por otro lado, Sahagún resintió que la opinión acerca de su investigación de los indígenas prehispánicos comenzó a cambiar entre sus hermanos de orden; así, a partir del “...capítulo de 1570 [la Provincia del Santo Evangelio] se mostró adverso a Sahagún: 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”.¹⁰⁷

Tales formas de proceder se debieron al cambio de generación en la provincia del Santo Evangelio, ya que fue a partir de la década de 1560 cuando los primeros misioneros, llenos de confianza en la capacidad de los neófitos, comenzaron a morir y dejaron el paso a un nuevo grupo que criticaba acremente la evangelización llevada a cabo por sus antecesores. Éstos pusieron en duda la verdad de la conversión de los indígenas y de la viabilidad de algunos de sus proyectos.

A pesar de ello, una “carta de los señores y principales de las provincias y ciudades de la Nueva España...” de 1570, da cuenta del aprecio que conservaban los franciscanos entre la generalidad de la población indígena de la colonia:

Primeramente y ante todas las cosas suplicamos a V.M. sea servido de proveer y mandar que los de la Orden de S. Francisco nunca dejen por alguna causa, vía ni manera de evangelizar y predicar la santa fe católica, porque vemos con los ojos, que ellos

¹⁰⁶ Sonia Corcuera de Mancera. *Op. cit.*, pp. 244-245.

¹⁰⁷ Robert Ricard. *Op. cit.*, p. 114-115.

son verdaderos siervos de Jesucristo y celosos de su servicio y del de V.M. y deseosos de nuestra salvación, que no son interesables ni codiciosos de las cosas deste mundo...¹⁰⁸

Con el transcurrir del tiempo, la opinión de muchos de los descendientes de los principales de los pueblos de indios iba a cambiar, como se verá en la exposición de quejas que los feligreses indios hicieron a lo largo de los siguientes dos siglos.

Como se vio en este último apartado, la mayor parte de los problemas que iban a ser claves hasta la secularización de 1749 (conflictos con los obispos, con el clero secular, al interior de la orden y con su feligresía) comenzaban a surgir en estos momentos. Los intentos de secularización de las doctrinas indígenas y su colocación bajo la autoridad diocesana, con los dos primeros concilios mexicanos, fueron quizá los problemas que más comenzaron a preocupar a los miembros más relevantes de la orden de los frailes menores. Sin duda, esto era el producto, en primer lugar, de la convicción de que ellos estaban mejor preparados y tenían un mayor compromiso con los indígenas que los jefes diocesanos y su clero; sin embargo, también tuvo que ver una intensa lucha de poder para conservar las bases materiales que permitiría continuar con su labor hacia el norte y un lógico sentimiento de no querer ser despojado de la gran labor que habían hecho durante media centuria.

¹⁰⁸ "Carta de los señores y principales de las provincias y ciudades de la Nueva España..." , 1570 en *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 130-131

2. Problemas internos de la provincia. 1572-1750.

Una de las características principales que tuvo la provincia del Santo Evangelio de México fue la multiplicidad de conflictos internos a los que se tuvo que enfrentar a lo largo de este gran siglo XVII. Si bien, las discusiones entre los miembros de esta jurisdicción franciscana no eran nuevas, una característica que las presentaba desde una nueva óptica fue el hecho de que en muchas ocasiones rebasaron los ámbitos marcados por las Constituciones de la orden, por lo que tuvieron que intervenir autoridades civiles y eclesiásticas, con lo que se violaban las reglas generales y provinciales, que especificaba que todas las discusiones internas debían ser resueltas sin la intervención de ninguna autoridad real ni eclesiástica.

En este periodo, además, se presentaron aquellos hechos que mostraron una notable decadencia, en cuanto al seguimiento de la Regla franciscana y de las Constituciones Provinciales, lo que implicó que se recibieran amonestaciones por parte de los generales de la orden, de los Comisarios de Indias o, incluso, del rey, con la intención de que se reformaran aquellas costumbres para cumplir de mejor manera las obligaciones que tenían encomendadas.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Estas contravenciones que se tocarán tuvieron que ver con el capítulo 1 del *Libro de la Regla y las Constituciones generales de nuestro padre San Francisco de la Observancia con las exposiciones de los pontífices y letras apostólicas acerca de la recepción de los novicios y mas la forma para darles el hábito y profesión*, Convento de San Francisco de Sevilla, Sevilla, 1610, que apuntaba: "La regla y vida de los frayles menores es esta: conviene a saber; Guardar el sancto Evangelio de nuestro Señor Iesu Christo, viviendo en obediencia, sin proprio y en castidad.

A partir de este tipo de informaciones contrarias a los franciscanos, fue como algunos autores llegaron a la conclusión de que había decadencia en las provincias de los frailes menores en Nueva España. Parte de la culpa se ha atribuido al cambio de generación que hubo al comienzo de estas fechas, con la muerte de algunos frailes que habían apoyado con mayor fervor la vida ascética, y el cumplimiento estricto de las constituciones de la orden.

Así, con la muerte de personajes de la talla de Motolinía, Olmos, Gante y más tarde, Sahagún y Mendieta, más la falta de sucesores que rigieran bajo las mismas líneas de acción, se ha podido señalar como característica de este periodo un “aburguesamiento” y una práctica más “burocrática e institucional”.¹¹⁰ Estos hechos fueron tan notorios que incluso alguien como Mariano Cuevas, tan dado a la defensa a ultranza de las instituciones eclesiásticas, tuvo que afrontar el hecho de la falta de observancia de algunos miembros de las ordenes religiosas. Sin embargo, para él, las faltas de esos individuos no implicaron una decadencia moral grave de toda la provincia, sino hechos aislados.¹¹¹

Para saber cuál de los dos puntos de vista se acercan más a la realidad, este capítulo se organizará en cuatro secciones que tienen que ver con algunos de los problemas más sobresalientes en el período que se trata: en primer lugar, se tratará someramente el enfrentamiento en la década de los años 1570 entre los

¹¹⁰ La primera expresión está tomada de Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 134 y la segunda de Sonia Corcuera de Mancera. *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 159-160.

¹¹¹ Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1992 (Biblioteca Porrúa, 104-108), tomo II, pp. 164-165.

padres Navarro y Rivera, que en cierta medida presagió el segundo conflicto desatado por la visita del Comisario de Nueva España fray Alonso de Ponce, durante los años de 1584 y 1589.

En tercer lugar se analizarán las causas y el desarrollo de los problemas que hubo entre los franciscanos motivados por el ingreso de frailes criollos y su lucha con los peninsulares en la búsqueda de un trato equitativo, que les permitiera acceder a los cargos de gobierno de la provincia. Por último, se discutirán los hechos que se podrían denominar las “faltas cotidianas” que tuvieron los frailes y que merecieron reprensiones de las autoridades civiles (el rey, el Consejo de Indias o el virrey) o de las eclesiásticas (los Comisarios Generales de Indias o de Nueva España, la Inquisición o, en menor grado, los arzobispos u obispos). Todas estas faltas, que por su carácter eran las más visibles para toda la población, necesitaban un correctivo especial para evitar que la imagen de los franciscanos fuera dañada.

2.1. Primeros conflictos: la disputa entre Rivera y Navarro.

En los albores del periodo que se está estudiando, se suscitó un grave conflicto que involucró a dos Comisarios de Nueva España, fray Miguel Navarro y su antecesor fray Francisco de Rivera. Para ese momento, 1569, la Provincia del Santo Evangelio de México tenía 225 frailes adscritos y de cierta manera las divisiones comenzaban a tomar graves derroteros. Muchos frailes recién llegados de España ya no compartían con sus antecesores el respeto a los indígenas, su capacidad de llevar una vida ascética apegada a las reglas de la orden, o la forma

de atender los negocios de la provincia, surgía como punto de interés especial la recepción de novicios criollos.

Las causas de estas desavenencias son difíciles de comprender, pues según ha dicho uno de los investigadores que más han trabajado el periodo: “Se ha intentado aburridamente reducirlas a esquemas simplistas: discordias entre criollos y peninsulares o entre enemigos y defensores de los valores indígenas”.¹¹² Aunque hay que conceder que tales reducciones no siempre ayudan a explicar las discordias surgidas entre los franciscanos novohispanos, por ejemplo la surgida entre fray Francisco Rivera, comisario general de Nueva España, y fray Miguel Navarro provincial del Santo Evangelio de México, cuando se revisan los elementos que la produjeron, existen rasgos de ambos enfrentamientos. Sin embargo, las alianzas hechas por los dos superiores franciscanos más importantes en el virreinato para la provincia mexicana, muestran que no existía un bando pro-criollo y pro-indígena que se enfrentaba a otro pro-español y anti-indígena. Esto es más claro si se precisa que mientras Navarro recibió el apoyo de personajes de la talla de Sahagún y Mendieta (ambos a favor de la lucha franciscana en pro de los indígenas, aunque contrarios a los criollos, como ya se señaló), fray Francisco de Rivera, impulsor de los criollos en la provincia, apoyó las obras de fray Maturino de Gilberti y fray Andrés de Olmos, ambas en lenguas

¹¹² Georges Baudot. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria, Historia), p. 441.

indígenas, confiscadas por la Inquisición por contener proposiciones que pudieran haber sido calificadas de heréticas y muy cercanas a las doctrinas luteranas.¹¹³

Es importante señalar que existieron puntos fundamentales que desataron la polémica entre ambos religiosos: el destino y la importancia que se le debía conceder a la obra de Sahagún, la *Historia de las cosas de la Nueva España* y el problema de la recepción de los frailes criollos. El propio cronista da cuenta, en el prólogo al segundo libro, de todas las vicisitudes que ocurrieron con su monumental obra, que se convirtió en un punto de discordia entre los diferentes grupos que se enfrentaban por el control de la provincia. Con la llegada al cargo de Provincial del padre Navarro, en 1567, Sahagún encontró todas las facilidades para continuar con su labor de investigación, incluso este superior le puso dinero para poder pagar a los escribanos para que pasaran en limpio su obra. Sin embargo, al dejar su cargo fray Miguel Navarro y obtener el comisariato de Nueva España fray Francisco de Ribera en 1570

Desde que estas escrituras estuvieron sacadas en blanco, con el favor de los padres arriba mencionados [el provincial fray Miguel Navarro y el guardián del convento de México fray Diego de Mendoza] en que se gastaron hartos tomines con los escribientes, el autor dellas demandó al padre comisario, fray Francisco de Ribera, que se viesen de tres o cuatro religiosos, para que aquellos dixesen lo que les parecía dellas, en el capítulo provincial que estaba propincuo. Los cuales vieron y dieron relación dellas al difinitorio en el mismo capítulo, diciendo lo que les parecía; y dixeron en el difinitorio que eran escrituras de mucha estima, y que debían ser favorecidas para que se acabasen. Algunos de los difinidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escribiese aquellas escrituras, y así mandaron al autor que

¹¹³ *Ibid.*, p. 442.

despidiese a los escribanos y que él solo escribiese de su mano lo que quisiese en ellas...¹¹⁴

A partir de ese capítulo comenzó el calvario para el propio Sahagún, quien a sus setenta años y los achaques de la edad poco pudo hacer para continuar con la copia de su monumental obra. Durante el siguiente capítulo, fueron electos fray Miguel de Navarro como custodio (representante) de la provincia ante el Capítulo General de la Orden que estaba próximo a celebrarse en Europa y como provincial fray Alonso de Escalona. En este momento, fray Bernardino, quizá a petición de Navarro, “hizo un sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro, y los prólogos, donde en brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros”.¹¹⁵ Estos papeles fueron llevados por Navarro a Europa; sin embargo, la salida de fray Miguel de Navarro hizo que el autor de la *Historia general de las cosas de Nueva España* perdiera temporalmente su principal apoyo y que los escritos de Sahagún fueran dispersados por todos los conventos de la provincia, ya que tanto el Comisario de Nueva España, como el provincial fray Alonso de Escalona eran algunos de los principales opositores del trabajo de la *Historia*. Sin embargo, para el siguiente trienio, volvió a tener todo el apoyo de la provincia, gracias al hecho de que Navarro fue promovido a la Comisaría de Nueva España.

El cambio de fortuna producido en 1573, permitió a Sahagún, desde el cargo de guardián del convento de Tlatelolco, contar con amanuenses y

¹¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia de las cosas de Nueva España*, tomo 1, CNCA/Alianza Editorial, México, 1989 (Cien de México), p. 79.

¹¹⁵ *Id.*

traductores capaces de ayudarlo a terminar la versión bilingüe de la *Historia*. A pesar de ello, fray Bernardino de Sahagún nunca pudo ver la obra de su vida impresa, pues como es bien sabido, en 1577 llegó una cédula real de Felipe II, por la cual mandaba que se recogieran y enviaran a España todas las copias de la *Historia General*. Oficialmente, el rey dictó esa orden por el temor de que escritos como los realizados por Sahagún sirvieran para que los indígenas tuvieran información suficiente para continuar con sus ritos religiosos.¹¹⁶

El segundo aspecto por el cual se enfrentaron los padres Rivera y Navarro fue su discrepancia respecto a la recepción de pretendientes criollos a la orden. En este sentido, Navarro culpaba a Rivera del hecho que había dejado "entablada esta provincia del Santo Evangelio a su modo en manos de *los que acá tomaron el hábito* conforme a lo que escribió que no era menester viniesen frailes de España más que una docena...".¹¹⁷

Por ello, Navarro lo atacó exponiendo en la metrópoli estos problemas derivados de la admisión de novicios, apoyado en una gran cantidad de informes recabados entre las autoridades y los particulares residentes de la colonia. Esto marcaba una contravención a las prohibiciones que había en contra de la intromisión de seculares en los asuntos de la orden. En base a todos estos argumentos, Navarro pedía, sin conseguirlo, que se quitara el cargo a su contrincante.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 79-80. Una copia de la Cédula de 1577 en la que el rey ordenaba la confiscación de la obra de fray Bernardino de Sahagún se puede encontrar en *Códice franciscano*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 1), pp. 249-250.

¹¹⁷ Mariano Cuevas. *Op. Cit*, volumen II, p. 177.

Más bien, la intervención de virrey Martín Enríquez consumaría el sueño de Navarro, pues con motivo de un sermón pronunciado por fray Francisco de Rivera éste fue deportado a España, puesto que la máxima autoridad de la colonia lo consideró ofensiva a su investidura. Esta decisión provocó una ola de correspondencia de frailes destacados de toda la Nueva España e, incluso, el Comisario General de Indias, fray Francisco de Guzmán, quien intervino en favor de Rivera, al decir que: “el dicho religioso fray Francisco de Rivera se que es muy esencial religioso y que en aquella tierra es de mucho provecho por ser muy buena lengua mexicana y gran predicador de la dicha lengua...”.¹¹⁸

Ese alud de peticiones que promovían el regreso al virreinato del ex Comisario de Nueva España fue contestado por un escrito de fray Miguel Navarro, quien decía al presidente del Consejo de Indias que: “certifico a V. S., que con cargo ni sin cargo, no conviene más su vuelta para la quietud de nuestra religión que la venida del gran turco.” Esta rivalidad concluyó con la muerte de Rivera desterrado en España.¹¹⁹ Debido a este suceso y a la actitud conciliadora mostrada por el Nuevo Comisario de Nueva España, fray Rodrigo de Sequera, se pudieron apaciguar los ánimos en la provincia durante un corto periodo.

Este primer conflicto del periodo, sin duda el más grave desde la llegada de los franciscanos a Nueva España por los cargos que habían ocupado y ocupaban las cabezas de ambos bandos, provocó una profunda división entre los miembros de la provincia del Santo Evangelio de México. A pesar de lo dicho por Georges

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁹ *Id.*

Baudot, todo parece indicar que entre fray Miguel Navarro y fray Francisco de Rivera existían diferentes visiones del camino que debía seguir la provincia franciscana más importante de la colonia, en especial respecto a cómo debían de reclutarse los nuevos elementos.

Como se precisará más adelante, Navarro encabezaba una corriente entre los franciscanos que tenían serias dudas acerca de la capacidad de los criollos para convertirse en hermanos de la orden competentes y apegados al ideal de vida predicado por San Francisco. Sin duda, él preveía que con la admisión de criollos las provincias comenzarían a ser presa de la decadencia, por lo que al menos quería que la presencia de los frailes españoles no se debilitara.

Por otro lado, Rivera fue el líder de la posición contraria, la cual estaba más acorde con la realidad, pues con una población criolla cada vez más numerosa, era lógico pensar en un mayor número de candidatos apropiados para ingresar en el noviciado de la provincia. Además, el grupo de Rivera demostraba mayor confianza en este sector de la población colonial, en el cual se veía el futuro de la provincia; también respondía a una política mucho más restrictiva de la Corona, debido a sus problemas financieros para enviar grupos de misioneros metropolitanos a la Provincia del Santo Evangelio, al considerar que la principal tarea evangelizadora estaba concluida.

2.2 Los problemas de la visita de fray Alonso de Ponce. 1584-1589.

Como se señaló al abordar el conflicto entre los padres Navarro y Rivera, las tensiones entre el Comisario de Nueva España (fray Alonso de Ponce) y algunos

miembros prominentes de la Provincia del Santo Evangelio (el provincial fray Pedro de San Sebastián y el cronista fray Bernardino de Sahagún), tuvieron como punto de partida el manejo que se hizo de la relación entre los frailes que veían a los criollos con buenos ojos y los que buscaban que se mantuvieran lo más alejado posible de la Provincia. Este problema ha tenido poca atención de los historiadores de la orden, aunque en este caso se tiene la crónica del Comisario hecha por fray Antonio de Ciudad Real, quien fungía como secretario del Comisario de Nueva España, que narra los hechos ocurridos entre 1584 y 1589.

Es importante mencionar al respecto que los conflictos que se produjeron a partir del arribo de Ponce a Nueva España fueron el resultado de las mismas diferencias que enturbiaron la relación entre Rivera y Navarro; esto es, la forma en que podían ser recibidos los frailes en los dos noviciados provinciales. Tal como se ha dicho, en su principio, la relación entre el padre Ponce y los superiores de la Provincia del Santo Evangelio fueron cordiales y los segundos mostraban la subordinación debida al Comisario de Nueva España.¹²⁰ Al decir de la crónica de Ciudad Real, la culpa de todos los escándalos ocurridos durante el lustro que duró la estancia de Ponce en la colonia fueron ocasionados por los superiores de la provincia, principalmente por el provincial fray Pedro de San Sebastián, pues como han dicho los autores que editaron la crónica, este último y un grupo de

¹²⁰ Josefina García Quintana y Víctor M. Carrillo. "Estudio preliminar" en Antonio de Ciudad Real. *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas de las cosas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce, siendo comisario general de aquellas partes*, Edición, estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, prólogo de Jorge Gurría Lacroix, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6), volumen I, p. XVII.

frailes totalmente adictos a él esparcieron rumores y calumnias acerca de la persona y de las órdenes que venía a implementar fray Alonso Ponce, principalmente la idea de que el comisario iba a imponerse a los frailes peninsulares, limitando la oportunidad a quienes habían entrado a la provincia en los noviciados de la misma. También pusieron en duda la autoridad de Ponce, maltrataron, encarcelaron y expulsaron a sus colaboradores, así como a fray Alonso lo obligaron a dejar la provincia en dos ocasiones y “lo acusaron de loco, de malversación de fondos, de borracho y goloso”; las continuas peticiones hechas por los franciscanos aliados al provincial fray Pedro de San Sebastián hicieron que los poderes reales en el virreinato estuvieran indispuestos con el Comisario General, además de que “hicieron caso omiso de excomuniones o disposiciones dictadas por él; escamotearon cartas venidas de España que traían órdenes de que los frailes rebeldes se sometieran; le hicieron motivo de burlas y malos chistes etcétera.”¹²¹

A pesar de todos estos hechos, que ponen todo el peso de los problemas en la conducta de los frailes con altos cargos de la provincia, existen otros elementos a considerar para tener el panorama completo. Antes de cumplirse un año de la estancia de Ponce en Nueva España, inició en la capital del virreinato el Tercer Concilio Provincial Mexicano, al cual, asistió en su carácter de superior de todos los franciscanos de la colonia. En esta junta eclesiástica se retomaron todos los decretos instituidos por el Concilio de Trento, el cual había marcado la supremacía de la iglesia diocesana sobre todas las corporaciones, entre ellas las

¹²¹ *Id.*

órdenes religiosas. Entre otras medidas tomadas para conseguir ese objetivo, se permitía a los superiores diocesanos hacer visitas (inspecciones) a los conventos de las órdenes religiosas para revisar la forma en que eran administradas las doctrinas indígenas y, en segundo término, se facultaba examinar a todos los regulares que hicieran el oficio de curas en su manejo de las lenguas indígenas en que debían administrar sus doctrinas y en sus conocimientos teológicos y del latín.

Esas nuevas reglamentaciones para la organización eclesiástica novohispana podían influir negativamente para la realización de la labor de la provincia, poniendo en entredicho la "independencia" con que había actuado hasta ese momento y la posibilidad de hacer cambios oportunos de personal ligados a las necesidades del adoctrinamiento de los feligreses indígenas, además de que contravenían expresamente las reglas de la orden, pues según ellas, los únicos superiores a los que debían obedecer eran a los ministros generales o provinciales, con exclusión de cualquier otro religioso. Este hecho, puesto de relieve y discutido por los frailes de la provincia del Santo Evangelio, no fue debatido por fray Alonso Ponce, superior de todos los franciscanos novohispanos. La posición del fray Alonso Ponce puede ser constatada cuando, una vez concluido el Concilio, todas las protestas conocidas carecen de la firma del Comisario de Nueva España y mucho menos existe alguna insinuación en la crónica de fray Antonio de Ciudad Real de que mostrara preocupación por el asunto.

Un segundo punto importante a considerar es el relativo a los conflictos que se comenzaban a producir entre los frailes criollos y peninsulares. En este sentido, la percepción de los superiores provinciales acerca de la llegada de fray Alonso de

Ponce era que venía a reforzar la posición de los religiosos venidos de España, actuando en contra de los religiosos que tomaban el hábito en la Provincia del Santo Evangelio, sobre todo por el hecho de que las disposiciones emanadas del Capítulo General de la Orden de San Francisco, celebrado en Toledo en 1583 y que fueron publicadas en la Nueva España dos años después, precisaban las características que debían de poseer quienes quisieran entrar en la orden en toda América. Las más importantes y que mayor temor causaron en la Provincia del Santo Evangelio fueron las que prescribían la admisión al noviciado de los criollos, “a menos que tuvieran virtudes que hicieran enaltecer a la Provincia que lo recibía y que tomaran el hábito hasta los 22 años de edad, para poder estar seguros de las cualidades del novicio.”¹²²

De este modo, el hecho de que fray Alonso de Ponce fuera el vehículo por medio del cual los superiores de la orden hicieron llegar a la provincia del Santo Evangelio de México estas disposiciones, provocó que el provincial fray Pedro de San Sebastián, ordenado en la colonia, y todo el Definitorio tuvieran animadversión hacia el Comisario General de Nueva España, sobre todo por los grandes obstáculos impuestos a la entrada de candidatos al noviciado y su posterior ordenación en los conventos de la colonia. Esto se debió a que los términos en que se dictó la providencia relativa a las tomas de hábito en el Capítulo General de la Orden, celebrado en Toledo, que hizo recordar las discordias acaecidas hacía menos de una década entre los padres Navarro y

¹²² Francisco Morales. *Ethnic and social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1973, pp. 64-65.

Rivera. Así, en una provincia completamente dominada por los frailes españoles, los criollos quedarían relegados.

Por otra parte, el Comisario General de Nueva España también tenía algunos cuestionamientos al papel que desempeñaba fray Pedro de San Sebastián, algunos de los cuales posiblemente fueran ciertos. Una de las primeras acusaciones que llegaron a oídos de fray Pedro de Ponce tenía que ver con la elección en la que había resultado elegido como provincial el padre San Sebastián, pues se acusaba que su elección había sido hecha por medio de sobornos, de modo que existía un grupo de frailes que estaba descontento y que obviamente trató de sacar partido de la llegada de Ponce. Las indagaciones sobre este y otros asuntos turbios que habían sucedido en la Provincia del Santo Evangelio fueron el detonante de los conflictos sucedidos entre el provincial y el comisario general.¹²³

El primer escándalo se produjo cuando fray Pedro de Zárate, hombre de confianza de Ponce, fue herido una noche en el convento de San Francisco de México. Además, mientras Ponce inspeccionaba los conventos, fray Pedro de San Sebastián gestionaba en la corte virreinal para que el procedimiento no durara

¹²³ Antonio de Ciudad Real. *Op. Cit.*, volumen I, p. 39. Así, en los primeros pasos dados por el Comisario General fray Pedro de Ponce desoyó uno de los consejos que le envió fray Gerónimo de Mendieta, en el que le decía que el Comisario "lleve por principal intento y fin (y en esto vaya muy sobre aviso) de dejar a los religiosos de aquellas partes en toda paz y conformidad, quitando *superomnia* la raíz de cualesquiera parcialidades y disensiones que podría haber, castigando con rigor a los que parecieren causadores de semejantes cosas, porque no se de entrada á ellas; y los que manifiestamente alcanzase ser causa de tales divisiones, y que estando presentes no se atajarían, podría disimuladamente enviarlos á las otras Provincias, con título de necesidad que en ellas hay de hombres ya cursados en las cosas de la Tierra", en *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 2 volúmenes, 1892 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 4-5), tomo I, pp. 150-152.

más de seis meses, apelando a una supuesta regla de la orden, para que después saliera de la provincia.¹²⁴

Fray Pedro de San Sebastián logró su cometido cuando el virrey impidió que el Comisario de Nueva España terminara la visita a la provincia, por haberse cumplido el plazo de seis meses que le había concedido, por lo que el provincial se envalentonó y dejó a un lado todo el respeto por fray Alonso de Ponce. Esto fue obvio cuando Ponce, en su camino rumbo a la provincia de Guatemala, en cumplimiento de la orden del virrey de que saliese de la provincia del Santo Evangelio, mandó llamar a San Sebastián y éste tomó el documento del comisario “y arrebató violentamente el provincial de las manos y lo leyó en su presencia [del notario que iba a comunicarlo] para sí y habiéndole dicho que en tierra del rey Phillipe estaba y otras palabras a este tono, salió luego del convento, y fue a palacio y dio al virrey y oidores dicho auto...”.¹²⁵

Debido a todas estas escaramuzas sostenidas entre Ponce y San Sebastián y, sobre todo, dada la insistencia del segundo en involucrar a las máximas autoridades coloniales, el Comisario de Nueva España suspendió de su cargo al provincial, nombrando como Comisario de la Provincia al primer definidor, fray Bernardino de Sahagún, quien ejercería el oficio hasta que el comisario terminara la visita. Sin embargo, la patente de fray Alonso de Ponce no fue difundida ampliamente, pues en la mayoría de los conventos no se dejó a los enviados del comisario leer el documento. Incluso, en el convento grande de San

¹²⁴ Antonio de Ciudad Real. *Op. Cit.*, volumen I, pp. 74 y 134-135.

¹²⁵ *Ibid.*, volumen I, p. 151.

Francisco de la ciudad de México, los dos enviados del padre Ponce fueron encarcelados por decirle a fray Pedro de San Sebastián que su prelado no era el virrey, para después ser conducidos como presos a San Juan de Ulúa y salir desterrados de la colonia.¹²⁶ Poco después, la Audiencia emitió un auto por el cual se declaraba nula la provisión del Comisario, en la cual se encargaba “al provincial del la provincia del Santo Evangelio que tomase y redujese así aquella provincia y la rigiese y gobernase, mandando a las justicias que para ello le diesen favor y ayuda cual les fuese pedido, alegando que el dejarle el padre comisario suspenso de su oficio era hacerle notoria fuerza y agravio por ser contrario de lo instituido por nuestra regla...”¹²⁷

Fray Alonso de Ponce fue obligado a salir de los límites provinciales, sin oponer resistencia, y se ocupó en las visitas de las provincias de Guatemala y Michoacán. De tal manera, el conflicto parecía haber cesado. Sin embargo, se reavivó en el momento en que llegó una cédula real por la cual Felipe II ordenaba al virrey y a la Audiencia que apoyaran la labor que estaba realizando fray Alonso de Ponce.¹²⁸ Por esto, el Comisario de Nueva España volvió a la Provincia del Santo Evangelio de México, confiando en que las altas autoridades novohispanas le apoyarían en esta ocasión para concluir la visita que había empezado un poco antes.

Sin embargo, de nueva cuenta se le emplazó a que saliera de la provincia, sin detenerse en los conventos y custodias que tenía. En el auto donde se le

¹²⁶ *Ibid.*, volumen I, pp. 155-156.

¹²⁷ *Ibid.*, volumen I, pp. 172-173.

¹²⁸ *Ibid.*, volumen II, p. 164.

notificó lo anterior, el virrey hizo uso de una argucia legal por medio de la cual hacía caso de la cédula de Felipe II, sin retractarse de su posición anterior, pues se le decía que ejerciera su oficio en las demás provincias de Nueva España.¹²⁹

En vista de la oposición del virrey, fray Alonso de Ponce volvió a salir de la provincia para hacer la visita de los conventos franciscanos de Yucatán. A pesar de esto, siguieron los escándalos en la provincia, pues

Aquella misma víspera de Pascua, en la noche, los mismos frailes que habían ido al convento de Totomehuacan y prendido al guardián y al compañero del padre comisario, como dicho es, fueron al convento de Santa María Nativitas de Tlaxcalla y prendieron también al guardián, y otro día, que fue primero de Pascua, prendieron al guardián de Santa Ana y a otro fraile sacerdote honrado que estaba en San Juan de Tlaxcalla, y los llevaron a la Puebla y a Cholula, sólo por ser obedientes al padre comisario...¹³⁰

El asunto dio un giro cuando en Mérida le llegó a fray Alonso de Ponce una cédula real firmada en Madrid el 3 de febrero de 1587, por la cual Felipe II lo confirmaba como el superior franciscano para toda la colonia y se exigía al virrey que le prestara todo el apoyo necesario para poner orden en la provincia del Santo Evangelio. Es interesante presentar lo que el rey pensaba que era el meollo del problema: "...y según lo que consta por los recados que de allá se han enviado, los dichos provincial y difinidores no hacen esta por falta que hay en el dicho

¹²⁹ *Ibid.*, volumen II, pp. 214-215.

¹³⁰ *Ibid.*, volumen II, pp. 263.

comisario, sino por no poder tolerar ni llevar en paciencia que de acá se les envíe comisario que les sea superior en el poder y jurisdicción”.¹³¹

A pesar de esta posición y de una patente del Comisario General de Indias en el mismo sentido, fray Pedro de San Sebastián buscó la forma de salir del enredo, buscando la ayuda del virrey y mandando un fraile a España en la búsqueda de la revocación de ambos documentos, según dice la crónica, mediante “dos tejuelos de oro”.¹³² Estos intentos resultaron vanos, pues cuando llegó fray Alonso de Ponce a la ciudad de México desterró a fray Pedro de San Sebastián y a otros cuatro religiosos a la provincia de Michoacán, como un medio de bajar la tensión en la provincia del Santo Evangelio.

El punto final del asunto fue una decisión salomónica, por la cual se sustituyó al Comisario de Nueva España y se mandó llamar a España a los cinco frailes que fray Alonso de Ponce había desterrado de la provincia del Santo Evangelio. Sin embargo, otros religiosos que habían hecho causa común con fray Pedro de San Sebastián fueron perdonados por el nuevo comisario y en el primer capítulo presidido por él fueron electos para cargos de mucha importancia en la provincia.¹³³ Con estas medidas se trató de poner punto final a un problema que había trascendido y había dañado la imagen de la orden en Nueva España.

Por último, es importante mencionar el hecho que en estos años la provincia se convirtió en el escenario de problemas que trascendieron al conflicto

¹³¹ *Ibid.*, volumen II, pp. 345-346.

¹³² *Ibid.*, volumen II, p. 348.

¹³³ *Ibid.*, volumen II, pp. 396-398. Entre otros cargos que les habían sido dispensados estaban dos puestos de definidores y las guardianías de los conventos de México, Tehuacan y Cuautitlan.

entre dos personajes de la orden, como lo eran fray Alonso de Ponce y fray Pedro de San Sebastián. Así, la participación del virrey y la Audiencia en los asuntos internos de la provincia tuvo que ver con la disputa que sostenían los frailes con el arzobispo de México Pedro Moya de Contreras, quién además de su prelatura, fungía como visitador general de la colonia. A través de este puesto, Moya de Contreras había suspendido de sus funciones a dos oidores, quienes habían respondido, junto con el virrey, con una información contra el arzobispo-visitador.¹³⁴ Por ello, no es extraño que el virrey y la audiencia actuaran en favor de fray Pedro de San Sebastián, al considerar al padre Ponce como un aliado del arzobispo, para así abrir un nuevo frente en el conflicto.

Es un hecho que al interior de la provincia el problema reseñado aquí fue un claro indicador de cómo estaban cambiando las cosas entre los franciscanos de la Nueva España. En primer lugar, ya no se podía hablar de un proyecto común o, al menos, mayoritario para la provincia, pues las diferencias se habían ahondado, ya fuera entre los frailes con orígenes diversos en cuanto al lugar en donde habían tomado el hábito o por la oposición respecto a lo que se consideraba una intromisión de la jerarquía diocesana en terrenos que se consideraban excluidos los superiores provinciales. En ambos casos, el padre Ponce se encontraba en una posición que era totalmente contrapuesta a la que estaba peleando el grupo dominante en la Provincia del Santo Evangelio, quienes, además, ya se encontraban identificados con grupos de poder y con la sociedad colonial, con todos los problemas que ello conllevaba: la participación de los poderes coloniales

¹³⁴ *Ibid.*, volumen I, p. 171.

en las disputas internas de la provincia, la sumisión de los frailes a quienes detentaban esos cargos y la entrada de otros valores y otras metas entre los religiosos, como el hecho de una desatada búsqueda del poder al interior de la provincia.

2.3 Los problemas en la distribución de cargos.

Dentro de la historia de la provincia del Santo Evangelio de México, el conflicto suscitado entre frailes de distintos orígenes fue de muy larga duración y motivó que gran parte de las energías de los religiosos se canalizaran a atacar al bando opuesto. La causa de las disputas fueron esencialmente dos: en un primer momento, se produjo, como se ha señalado, por la desconfianza que tenían los franciscanos hacia los criollos, que hizo que se intentara prohibir o, al menos, obstaculizar la ordenación de novicios criollos en la orden. Poco después, al no surtir efecto las presiones para negar a ese sector social del virreinato el ingreso al noviciado y como resultado de la gran cantidad de profesiones de los nacidos en la Nueva España se formaron tres grupos que se disputaron los cargos más importantes de la provincia. El origen geográfico de su nacimiento y el lugar en que tomaron el hábito fue la forma en que se conformaron estas tres parcialidades, de manera que los frailes nacidos en España y que tomaron ahí mismo el sayal franciscano formaron el grupo peninsular o gachupín; en segundo lugar estaban todos aquellos españoles que habían entrado en el noviciado en la colonia y que eran parte del grupo denominado de hijos de provincia; por último, estaban los frailes criollos, que eran nativos y ordenados en Nueva España.

Es importante señalar que el primer paso en esta disputa fue la lucha que tuvieron que afrontar los criollos que deseaban entrar en la provincia en condiciones iguales a las que se tenían para toda la orden. El problema fundamental al que se enfrentó este sector social fue la indefinición en la forma de recibirlos como novicios o las condiciones especiales a las que se tuvieron que enfrentar a la hora de buscar ingresar a la vida religiosa. Como muestra de lo primero, está lo dispuesto por las *Constituciones Provinciales* del año de 1569, insertadas en el *Código franciscano*: “Item, ordenamos que ningún indio ni mestizo pueda ser recibido al hábito de nuestra orden, ni los nacidos en esta tierra pueden ser recibidos, si no fuere por el P. Provincial y Discretos de la Provincia juntamente...”¹³⁵

Este hecho fue modificado por los estatutos generales de Toledo de 1583, por los cuales los aspirantes de las Indias a recibir el hábito franciscano sólo podrían ser aceptados a los 22 años, mientras que en el resto de la orden la edad en que podían ser admitidos a los noviciados era a los 16 años; además, los criollos debían pasar un periodo a prueba, lo que provocaba que sólo pudieran ser ordenados hasta una edad más avanzada. Esta actitud preventiva de la Provincia del Santo Evangelio tenía como base la percepción de frailes proyectos, de los cuales fray Gerónimo de Mendieta era un portavoz, pues pedía en una carta al Comisario General de Indias fray Francisco Bustamante en 1562, que recomendara al rey

¹³⁵ *Código franciscano. Siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de documentos para la historia de México, 2), p. 132.

...mande que de su parte sean amonestados los señores Obispos, que no pongan en uso de admitir ni ordenar para clérigos comúnmente los en esta tierra nacidos, sino muy raros, aprobados y conocidos, y en ninguna manera mestizos. La razón desto es porque algunos de los de acá nacidos hayan salido buenos hijos y virtuosos, finalmente por la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios, como nacidos en los mismos climas y criados entre ellos.¹³⁶

Es importante precisar dos hechos significativos que provocaron que todas esas prevenciones y esas barreras no se constituyeran como obstáculos insalvables a la ordenación de criollos: en primer lugar, el hecho de que las misiones de religiosos llegadas desde España prácticamente habían cesado a partir de la sexta década del siglo XVI, lo que había provocado que hubiera una escasez permanente de personal en la Provincia del Santo Evangelio. Por otra parte, se encontraba la presión de los criollos para encontrar un lugar en una sociedad que les restringía la posibilidad de obtener los oficios reales de mayor categoría y que les dejaba pocos puestos en la burocracia novohispana, que en muchas ocasiones eran los menos redituables. El que sólo podía heredar la fortuna familiar el primogénito, hizo que muchos segundones buscaran tomar el

¹³⁶ *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 1), p. 28. Según Francisco Morales los vicios que comúnmente eran atribuidos a los mestizos eran su inclinación a la bebida, a los juegos de azar y a la pereza. Francisco Morales. *Ethnic and social background*, pp. 35-36. Es interesante señalar que para el año de 1783, en condiciones totalmente diferentes, frailes españoles, como el padre Porrás, consideraban a los religiosos americanos como ineptos para incursionar en el campo de las misiones. Pedro Borges. *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977 (Biblioteca Salamanticensis, Estudios, 18), pp. 54-55. Para el texto del Capítulo General de Toledo referente a este tema, véase *Libro de la Regla y las Constituciones Generales*, f. 172.

hábito religioso.¹³⁷ La falta de oportunidades provocó que los aspirantes novohispanos persistieran en su empeño a pesar de los muy variados obstáculos que se les ponían para lograrlo.

Es un hecho que los dos conventos que contaban con seminario en la provincia, el de México (fundado en 1527) y el de Puebla (en 1569) continuaron funcionando no obstante la pugna referida, por lo que ya para fines del siglo XVI la proporción entre los frailes que tomaron el hábito en el virreinato, fueran criollos o hijos de provincia, y los religiosos de España se había alterado definitivamente. Era similar ya el número de los tres grupos.¹³⁸ Sin embargo, este hecho no se veía reflejado en el número de provinciales que ejercieron el cargo, ya que a partir de 1564 y hasta 1611, hubo 16 provinciales, de los cuales 11 fueron hijos de provincia y 5 peninsulares.¹³⁹

En este sentido, en la provincia del Santo Evangelio de México a principios del siglo XVII todavía los frailes peninsulares poseían una estrecha mayoría numérica, lo que les permitía seguir controlando las asignaciones de cargos en los capítulos provinciales a su antojo. Sin embargo, existía entre ellos la preocupación por la creciente influencia que tenían los religiosos criollos, a pesar de las barreras que se habían impuesto para su ordenación, por lo que tales medidas, "...a pesar

¹³⁷ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla, La provincia agustina en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Regiones), pp. 23-33.

¹³⁸ Francisco Morales. *Ethnic and Social Background*, pp. 4-5.

¹³⁹ Carmen de Luna Moreno. "Gobierno interno: La alternativa tripartita en el siglo XVII", en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6), p. 59.

de haber sido revocadas en 1602 por el superior general de la Orden residente en Valladolid (España), en la práctica se siguieron aplicando durante varios años...”.¹⁴⁰ Dicha revocación se había obtenido por las gestiones realizadas por los miembros del cabildo de la Ciudad de México, quienes encontraron que los franciscanos criollos debían ser apoyados, como una forma de actuar para favorecer a todos los nacidos en Nueva España. El hecho de que a pesar de la patente del Ministro General, la admisión de novicios criollos seguía siendo impedida, provocó una nueva carta del Cabildo de la Ciudad de México, que exponía que los impedimentos continuaban, pues los superiores franciscanos seguían “poniendo por delante los defectos que les paresse, siendo mas efetos de pacion que de verdad”.¹⁴¹

Para superar los obstáculos, los frailes criollos hicieron una solicitud al capítulo general de la orden que se celebró en 1606, para que se hiciese una distribución de oficios de forma paritaria entre los religiosos novohispanos y peninsulares. Por otro lado, los frailes peninsulares enviaron a un procurador ante la corte de Felipe III para dar su versión acerca de los sucesos que se desarrollaban en la provincia. De acuerdo con esta postura, los criollos eran quienes habían sembrado la discordia, porque en su modo de actuar sólo se podía vislumbrar la codicia y ambición de esa parcialidad, mientras que los peninsulares sólo buscaban el bien de la provincia.¹⁴² En ambos casos, las opiniones de las

¹⁴⁰ Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 59.

¹⁴¹ *Actas de Cabildo*, libro XVI, Imprenta Central, México, 1900, p. 189.

¹⁴² Carmen de Luna Moreno, *Op. cit.*, p. 62.

autoridades fueron desfavorables para el sector criollo, pues se intentó acabar con las divisiones ignorándolas.

A pesar de ello, para los criollos fue un alivio que en la “Tabla y Constituciones de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, Capítulo General de Toledo, celebrado este año de 1606” se expusiera que:

...para que los bandos, que suele aver entre los frayles naturales de España, y aquellos, que son enviados de españa para aquellas Provincias, de todo punto cessen y se acaben se anulan, y derogan todas, y qualesquier Constituciones por antigua costumbre confirmadas, que alguna diferencia señalen entre aquestos, assi en la recepción del hábito, como para la elección de qualquier oficio de la Orden, agora sea de cargo, u de honra, y no teniendo respeto alguno al lugar donde son nacidos, igualmente sean recibidos, electos, y promovidos los mas dignos de todos...¹⁴³

Este hecho se combinó con la visión que presentó el comisario general de Nueva España fray Juan de la Cieza, quien calificó la situación que vivía la provincia del Santo Evangelio como culpa de los religiosos españoles, por el monopolio de poder que gozaban y que por medio de él premiaban a quienes se ponían de su lado al darles cargos y oficios dentro de la Provincia, mientras que a sus opositores les dejaban relegados.¹⁴⁴

Esa opinión del padre Cieza quizá se haya constituido en el factor fundamental para que por una patente de fray Arcángelo de Mesina, Ministro General de la Orden de los Frailes Menores, fechada en 1609, se pidiera al

¹⁴³ *Libro de la Regla y Constituciones generales*, f. 208v.

¹⁴⁴ Carmen de Luna Moreno, *Op. cit.*, p. 62.

marqués de Salinas, virrey de Nueva España, que apaciguara la provincia y notificara al padre fray Juan de Zurita, Comisario General en la colonia, que en la siguiente elección debía de coartar a los electores para que fuera nombrado provincial un religioso de los “nacidos en este Reyno”.¹⁴⁵ Gracias a esta patente, para el capítulo provincial de 1611 fue elegido por primera ocasión un fraile criollo como provincial, fray Hernando Durán.

Fue a partir de esta designación que tanto el grupo de hijos de provincia como los criollos comenzaron a proponer una forma de repartición de oficios mediante el sistema llamado de la alternativa, ya implantado en la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México. Por él, las parcialidades de hijos de provincia y de los frailes criollos se repartirían equitativamente los cargos y el oficio de provincial lo ocuparían alternadamente miembros de ambos grupos.

Sin embargo, tal como se ha señalado

Este compromiso de la alternativa, tenía un notable defecto. Se ignoraba a los Gachupines, pocos numéricamente, pero aún poderosos por su influencia con las más altas autoridades de la administración real. En los reportes enviados por la Provincia del Santo Evangelio a la Corona en 1614, había menos de 50 gachupines mencionados de una totalidad aproximada a los 600 frailes. Debe también ser destacado que la provincia no tenía interés de cualquier manera en traer más religiosos de España, porque además de tener que pagar sus pasajes, apenas había suficientes conventos para sus propios frailes. Desde este punto de vista, los pasos tomados en el compromiso de 1611, a saber: el incluir a los Gachupines en el grupo de los hijos de Provincia, era perfectamente razonable.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* (en adelante BNM AF), volumen 84, expediente 1327, f. 5.

¹⁴⁶ Francisco Morales. *Ethnic and Social Background...*, p. 69. Esta falta de religiosos nacidos en España se acrecentó aún más durante todo el siglo XVII, pues mientras que los criollos tuvieron 1573 admisiones y los hijos de provincia

Las relaciones e influencias que tenían los frailes peninsulares las hicieron valer al momento de que se buscaba la confirmación de la alternativa. Mediante un procurador, los frailes peninsulares actuaron cerca del Ministro General de la Orden para conseguir que se les tomara en cuenta. Gracias a esa misión, los gachupines lograron que se formara otra parcialidad con todos los frailes llegados de España y que entonces se instituyera una forma de repartir los oficios tripartita.

A pesar de lo anterior, cabe hacer notar que para 1615 existían órdenes contradictorias acerca de la distribución de oficios, pues los partidarios del sistema bipartita consiguieron una patente del Comisario General de Indias y una bula del papa Paulo V en su favor.¹⁴⁷ Estos hechos no pudieron ser aprovechados porque a partir de este momento los hijos de provincia y los criollos comenzaron a recriminarse mutuamente de buscar sólo el provecho del grupo y no el de la Provincia y de ser incapaces de gobernar. Además, ambas parcialidades buscaron la forma de atraer a los frailes gachupines en su lucha en contra de la facción rival, por lo que tanto los criollos como los hijos de provincia, se acusaron mutuamente de esconder un breve que sobreseía el anterior y ordenaba la ternativa.¹⁴⁸

De esta manera, los tres grupos contaban con documentación suficiente que probaba que sus respectivas posiciones eran oficialmente aceptadas. Así, en 1619, los frailes peninsulares e hijos de provincia, con el apoyo del Comisario General de Nueva España, fray Diego de Otalora impusieron al definitorio

706, sólo 175 frailes españoles pasaron en misión rumbo a la Provincia del Santo Evangelio de México, con lapsos de 22 y 38 años entre unas y otras.

¹⁴⁷ Carmen de Luna Moreno, *Op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁸ BNM AF, volumen 136, expediente 1694 (1), f. 1v.

provincial una patente del Ministro General de la Orden, en donde se anunciaba que el Capítulo General celebrado en Salamanca en 1618 había dispuesto la implantación de la ternativa. Pese a ello, los frailes criollos opusieron un breve del papa Paulo V en el cual se confirmaba lo dispuesto por él a favor del sistema bipartita en una bula anterior.¹⁴⁹ Además, como un medio de defensa ante la inminente implantación del sistema de repartimiento de cargos tripartito, los frailes criollos, con el apoyo del Cabildo de la Ciudad de México, se quejaron ante el rey por el hecho de que la parcialidad de frailes peninsulares había conservado su número de religiosos estable sólo por el hecho de que algunos frailes que pasaban por la Provincia del Santo Evangelio de México comisionados a otras provincias se quedaban en la primera, a pesar de las necesidades que existían en las zonas con misiones vivas.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Carmen de Luna Moreno, *Op. cit.*, p. 69. BNM AF, volumen 129, expediente 1657, f. 46v. El texto completo del breve en cuestión se encuentra en las *Actas de Cabildo*, libro XXII, Talleres del Correo Español, México, 1903, 9 de abril de 1619, pp. 273-275. Esta discusión también puede verse en BNM AF, volumen 84, expediente 1327, ff. 5-14. Con esto, puede observarse el apoyo que brindó el Cabildo de la Ciudad de México a las peticiones de la parcialidad de los criollos; otro hecho que lo confirma es la petición hecha por el procurador de la ciudad en donde se exponía que “no vengan otros ningunos frailes de Castilla, pues acá hay tanto y la tierra está tan estendida y poblada y no es justo que se les impida este bien...” Puede notarse entonces, que la petición iba destinada a que dejara de existir la parcialidad de los frailes peninsulares sin el continuo fortalecimiento de nuevas expediciones provenientes de la metrópoli. *Actas de Cabildo*, libro XXII, 15 de enero de 1618, pp. 15-16.

¹⁵⁰ *Actas de Cabildo*, libro XXIII, Talleres del Correo Español, México, 1906, 19 de junio de 1619 y 10 de julio del mismo año, pp. 31-32 y 35. Las dificultades de la parcialidad peninsular pueden verse en el hecho de que en 1620, solamente eran 71 frailes de ese origen de un total de 660 religiosos en la Provincia del Santo Evangelio de México. Lino Gómez Canedo. “Franciscans in the Americas: A Comprehensive View”. en Francisco Morales (coordinador). *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, p. 7.

Con este estado de cosas en la Provincia del Santo Evangelio de México, es interesante presentar la visión de uno de los personajes más sobresalientes que vivía en la mayor provincia franciscana de la Nueva España, fray Juan de Torquemada. Miembro de la parcialidad de los hijos de provincia y ex-provincial, escribía al procurador del grupo de frailes criollos en España, Fray Nicolás de Monroy, durante el momento de mayor tensión.

Las recriminaciones de Torquemada estaban dirigidas en contra de los frailes peninsulares que se habían incorporado a la Provincia del Santo Evangelio de México, a pesar de haber sido enviados a América con destino a otras zonas con escasez de personal misionero. Entre este tipo de religiosos, fray Juan señalaba como el más pernicioso a fray Juan López. Torquemada acusaba a fray Juan López de falsear las ideas que tenía respecto al conflicto entre criollos y peninsulares, haciéndolo parecer como inclinado por la ternativa. Tal como el autor de la *Monarquía indiana* señalaba al procurador criollo, “a lo de los poderes, digo que no he dado ninguno contra la alternativa, antes en público y en secreto he dado voces diciendo que yo la pedí (con otros muchos) y que contra ella no he de ir, y he de morir en la demanda...”¹⁵¹

Además, fray Juan de Torquemada señalaba la intervención del arzobispado de México en favor del grupo peninsular, pues un procurador enviado a la corte por dicha parcialidad, de apellido Ochoa, había salido de la Nueva España por orden de ese prelado, a pesar de los intentos del virrey por impedir el

¹⁵¹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1980 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), volumen 7, pp. 557-558.

viaje de ese fraile.¹⁵² Lo que muestra esta situación es la forma como actuaban los grupos involucrados, buscando apoyos en autoridades eclesiásticas y reales, que, según la regla, debían estar fuera de este tipo de problemas internos de la provincia. Acudían a la falsificación de informes y la descalificación de los grupos opuestos al presentarlos como religiosos ambiciosos, además de acusarlos de no tener ética y de ser contrarios al espíritu de la regla franciscana. La dureza de las cartas escritas por Torquemada al procurador criollo en la corte española muestran también qué tan caldeados estaban los ánimos y lo difícil que iba a resultar el unir de nueva cuenta a los grupos contendientes.

Como se ha afirmado anteriormente, estas discordias internas de la Provincia del Santo Evangelio fueron avivadas también por la falta de una decisión tajante por parte de las autoridades y la multiplicidad de documentos contradictorios respecto a lo que se debía de hacer, provenientes del Rey, del Comisario General de Indias, del Ministro General de la Orden Franciscana y del Papa. Este hecho puede ser constatado durante la celebración del capítulo provincial que tuvo lugar en Xochimilco en 1623. Mientras que los grupos que favorecían la alternativa llegaron armados de cédulas reales y una bula papal que apuntalaban su posición, los que buscaban la terna tenían como carta fuerte

¹⁵² *Ibid.* La acusación lanzada por Torquemada a la parcialidad peninsular de apoyarse en el poder del arzobispo es especialmente grave en ese momento (1620) debido a las grandes disputas que se habían producido entre la provincia y el prelado diocesano por las cuestiones de las doctrinas y la presentación de los encargados de ellas, como se verá en el siguiente capítulo.

una patente del Ministro General de la Orden que insistía en una elección que tuviera en cuenta a las tres partes.¹⁵³

Respecto a la situación interna de la provincia, Gage, al hacer una descripción global de las provincias de religiosos en Nueva España, hizo una aproximación muy certera de las relaciones de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio:

Por el mismo principio [de menosprecio y no admisión de los criollos por los gachupines] han hecho cuanto han podido las órdenes regulares por el espacio de muchos años, para abatir y expulsar a los criollos recibidos en sus conventos, temiendo que sobrepujaran en número a los que procedían de España. Aunque se han visto en la precisión de recibir algunos naturales, para los oficios de provincial, de prior y demás de la comunidad siempre han elegido a españoles nacidos en la metrópoli. Solamente en algunas provincias, y hace muy pocos años, habiendo los criollos superado a los europeos, han llenado sus conventos de tal modo que han rehusado admitir las misiones que solían enviarles de España, y que hasta ahora continúan mandando a las demás provincias.¹⁵⁴

Este último hecho señalado por Thomas Gage no era nuevo para la provincia central de la Nueva España, pues desde las décadas setenta y ochenta del siglo XVI, el problema había ido creciendo irremediabilmente. Para el siglo

¹⁵³ *Actas de Cabildo*, volumen XXIV, Talleres del Correo Español, México, 1908, p. 28; Carmen de Luna Moreno, *Op. cit.*, p. 71. En este caso se puede discutir la falta de visión o de interés por parte del Consejo de Indias, pues como se sabe era el encargado de dar el llamado pase real a todos los documentos oficiales con destino a América, por lo que allí se debió detener cualquier escrito contrario a la política oficial de la Corona, para evitar estas pugnas que tenían como base documentos contradictorios.

¹⁵⁴ Thomas Gage. *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*, introducción y edición de Elisa Ramírez Castañeda, Secretaría de Educación Pública, México, 1982 (SEP/80, 38), p. 44.

XVII, como se puede observar en el cuadro 2.1 en donde se registran las escasas misiones que pasaron a la Provincia del Santo Evangelio de México y los años correspondientes se aprecia el gran espacio de tiempo que pasó entre unas y otras, llegando a ser este periodo de 22, 38 y 14 años.

A pesar de esto y de que el número de frailes hijos de provincia estaba disminuyendo considerablemente, a juzgar por el número de admisiones de novicios de esa parcialidad, a partir del capítulo provincial celebrado en Xochimilco en 1623 se terminó imponiendo la ternativa en todos los cargos mayores, es decir desde el provincial, hasta las guardianías de voto.

CUADRO 2.1.
Religiosos españoles que pasaron en misión a
Nueva España. Siglo XVII.

Misión	Número de Religiosos
1601	12
1602	6
1605	49
1627	25
1665	20
1673	10
1687	33
1699	20

FUENTE: Francisco Morales. *Ethnic and Social Background...*, p. 73

Este hecho provocó que las parcialidades de peninsulares e hijos de provincia lucharan por mantener un número suficiente de frailes para justificar la permanencia de la ternativa. Al efecto, los religiosos pertenecientes a estos dos grupos usaran recursos poco recomendables y fuera de las reglas. Los hijos de

provincia, por ejemplo, engrosaron su número con la aprobación de novicios y de religiosos ordenados sin cumplir con lo que se dictaba en la Regla acerca de las informaciones. Por ello, no es extraño encontrar el caso del religioso franciscano fray Antonio de Tapia quien al solicitar ser familiar del Santo Oficio de la Inquisición fue hallado ser de orígenes dudosos. Se descubrió que sus abuelos habían sido educados como judíos y que su bisabuelo había sido juzgado por la Inquisición de Granada.¹⁵⁵

Para mantener un número suficiente de frailes, los españoles utilizaron recursos que trataron de ser corregidos mediante una cédula de 1646. En este documento, el rey pedía a las autoridades civiles y eclesiásticas que le avisaran de las necesidades de religiosos que había en las provincias de regulares para poder mandar a ellas partidas de misioneros que cubrieran el número de frailes faltantes. Asimismo, también se pedía que todos aquellos religiosos que estuvieran fuera de las provincias o zonas de misiones a las que habían sido asignados, y que so pretexto de la escasez de ministros se hubieran quedado en las regiones centrales de la Nueva España por tener sitios más cómodos, fueran enviados a dichos lugares; así, la conclusión a la que se llegaba era que la falta de religiosos se debía a que se había negado el hábito a los habitantes de la colonia. Cabe señalar que por lo que se deduce de ese documento, el verdadero interés de las peticiones de nuevos reclutas peninsulares era fortalecer al grupo de frailes gachupines para poder así continuar las pugnas contra los religiosos criollos, por

¹⁵⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, volumen 365, exp. 26.

lo que el rey exigía a los superiores de las provincias de regulares que buscaran terminar con este tipo de conductas.¹⁵⁶

A pesar de ello, la ternativa se mantuvo y no se reactivó la discusión sino hasta la última década del siglo XVII, cuando la desproporción entre el grupo criollo y las otras dos parcialidades provocó que el primero pidiera nuevamente hacer una revisión de la forma de repartir los oficios provinciales. Dicha petición llevó a un concordato firmado en 1696, en donde se acordó que la repartición de los oficios quedara de la siguiente forma:

CUADRO 2.2
Concordato del 13 de diciembre de 1696 con respecto a la ternativa

	Recolección	Gachupines	Hijos de Provincia	Criollos
Guardianías	-	25%	37.5%	37.5%
Vicarías	-	25%	25%	50%
Asistencias	-	25%	25%	50%
Definidores	1	1	1	1

FUENTE: AF, caja 93, exp. 1398, ff. 18-18v.

Sin embargo, el grupo de los nacidos en Nueva España, que había sido el que presentó la reclamación, protestó ante la forma de distribuir los cargos

¹⁵⁶ BNM AF, volumen 132, exp. 1669, f. 43. Este hecho era recordado al virrey duque de Veragua por una cédula de 1674, AGN, Reales Cédulas, volumen 14, exp. 24, ff. 60-60v; y por una patente del ministro general de la orden fray Juan Luengo en 1675, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Fondo Franciscano (en adelante BMNAH FF), volumen 117, f. 79.

provinciales el 9 de enero de 1698, sobre todo porque sentían que no estaban representadas de manera justa las diferencias numéricas que existían en la provincia, pues mientras los criollos ordenados, y que por ende tenían derecho a votar en los capítulos y a ser elegidos para los cargos provinciales, eran 450, los hijos de provincia y los peninsulares sólo sumaban 70 y 60 sacerdotes ordenados respectivamente.¹⁵⁷

Este sentimiento de injusticia que tenían los frailes criollos se fortaleció cuando se decretó la disminución de las guardianías, para obedecer una cédula que mandaba que sólo tuvieran derecho a voto los superiores de los conventos en los que residieran ocho o más frailes continuamente. Este hecho hizo que el número de este tipo de casas se redujeran de 60 a 43, pero que por el modo en que estaban redactados los compromisos para mantener la ternativa, sólo las parcialidades de frailes criollos e hijos de provincia sufrieron la reducción de esos votos en los capítulos provinciales, pues los peninsulares conservaron las 14 guardianías que les habían sido asignadas por el compromiso de 1696.¹⁵⁸

Por ello, por una real cédula se ordenaba a las tres partes en conflicto que enviaran a España procuradores que presentaran sus posiciones ante fray Alonso de Biedma, ministro general de la orden, y fray Lucas Álvarez de Toledo, Comisario General de Indias, quienes actuarían como jueces. Una de las propuestas presentadas por el procurador del grupo criollo era que para hacer

¹⁵⁷ BNM AF, volumen 136, expediente 1694, f. 17.

¹⁵⁸ BNM AF, volumen 136, expediente 1695, ff. 8-9 y 32-33. Como lo señalaba fray Juan de la Sierra, la distribución debió haber sido hecha de la siguiente manera: 10 casas de voto a los españoles, 16 a los hijos de provincia y 17 a los criollos y no 14, 14 y 15 respectivamente, que era como había quedado después de la reducción de guardianías.

más equitativo el sistema se debería de proceder de la manera siguiente: que cada vez que terminara un provincialato de las parcialidades de españoles e hijos de provincia, le siguiera un religioso criollo, de modo que los novohispanos ocuparan el cargo más alto de la provincia del Santo Evangelio en dos de cada cuatro ocasiones y no como hasta ese momento, una de cada tres.¹⁵⁹ Esta propuesta fue rápidamente desechada por las otras dos parcialidades que argumentaron que resultaba inequitativa.

También, la parcialidad peninsular presentó una petición que daba cuenta de las dificultades en que se encontraba por la escasez de religiosos. Por ella, fray Bernardo Martínez decía que “podía acontecer que en el curso de los tiempos se hallase su parte exhausta de sugetos, en quienes distribuir los oficios”.¹⁶⁰ En vista de esta circunstancia, se decía que en caso de ocurrir dicha eventualidad que se repartieran los cargos que les correspondían a los religiosos españoles no ocupados entre las otras parcialidades, aunque insistía que sus derechos sobre esas plazas fueran reconocidos y salvaguardados.

Después de una serie de conferencias entre los procuradores de las tres parcialidades se llegó a un acuerdo, que posteriormente fue ratificado de la siguiente manera:

...reconocieron las Guardianías de voto que tiene esta Santa Provincia, sus Vicarías y Presidencias para que, arreglándose a lo determinado se haga la distribución en la Futura Congregación: y

¹⁵⁹ Fernando Ocaranza. *Capítulos de historia franciscana*, 2da. edición, s/e, México, 1933-1934, volumen 1, pp. 509-510.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 510-511.

hallándose que las Guardianías de voto son treinta y nueve (excluyendo las cuatro de la Santa Recolección) pertenecen y tocan, según lo determinado a los RR. Padres Gachupines nueve Guardianías de voto y quince a cada una de las Clases de Criollos e Hijos de Provincia. Las Vicarías son treinta y una, de las cuales, según lo mandado tocan y pertenecen a la Clase de los RR. Padres Criollos quince vicarías y ocho a cada una de las dos clases de los RR. Padres Hijos de Provincia, y Gachupines. Las Asistencias son catorce, de las cuales tocan y pertenecen tres a la Clase de los Padres Gachupines, tres a la de los RR. Padres Hijos de Provincia y los restantes a los RR. Padres Criollos que así está determinado por nuestros Prelados Generales. Y en cuanto a las nueve Guardianías, que llamadas de primera clase, se determinó que a cada una de las Parcialidades, se diesen tres según la costumbre de esta Santa Provincia...¹⁶¹

A pesar de que este concordato dejaba las cosas tal como estaban antes de la reducción de las guardianías, la escasez de religiosos peninsulares hizo que este grupo hiciera una propuesta que modificaría los términos aceptados en 1711. En ella, el conjunto de los frailes europeos pedía que los oficios menores, esto es, todos los demás cargos, excluyendo al Provincial, Definidores y Guardianes de casas de voto, no estuvieran sujetos a la ternativa y se distribuyeran según la cualidades y candidaturas de los que se presentaran a buscar esos oficios.¹⁶² Esta petición fue aceptada en el año de 1717.

Es importante señalar que todas estas discordias fueron lo más bochornoso que tuvo que enfrentar la Provincia del Santo Evangelio, sobre todo por las continuas acusaciones y los recursos ilícitos que emplearon las tres parcialidades en su búsqueda por obtener ventaja sobre sus contrincantes. A final de cuentas el

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 514.

¹⁶² BNM AF, volumen 136, expediente 1695, ff. 1-3.

saldo fue negativo: la Provincia del Santo Evangelio vio como la desunión reinaba entre sus miembros, con acusaciones tan graves como las de falsificación, incompetencia para el trabajo misionero y para los cargos de responsabilidad. Además, existió el hecho grave de la multiplicidad de autoridades que intervinieron en el conflicto, con el resultado de que no se pudiera tratar y resolver al interior de la Provincia.

Estos factores, incluido el de la duración del problema, seguramente provocaron que no se pudiera seguir una línea de acción acordada para la provincia franciscana y que su prestigio en la sociedad colonial decayera, en un momento en que, por las condiciones eclesiásticas imperantes, los religiosos de San Francisco necesitaban todo el respaldo que pudieran obtener, fuera de los oficiales reales o de la sociedad. A pesar de ello, es importante decir que la primera fase de las discusiones acerca de la terna terminaron justamente cuando el desafío de la jerarquía diocesana iba a ser mayor, con la llegada a Nueva España de arzobispos y obispos decididos a imponer el poder a la iglesia colonial, como sucedió con el arzobispo Juan Pérez de la Serna y el obispo Juan de Palafox y Mendoza.

A pesar de ello, estos conflictos que se han reseñado no fueron exclusivos de la Provincia del Santo Evangelio, pues tal como lo ha señalado Antonio Rubial García, todas las provincias de las órdenes mendicantes tuvieron similares enfrentamientos, aunque con diversos grados de intensidad.¹⁶³ Este autor ha estudiado uno de los casos extremos, el de la provincia agustina del Santísimo

¹⁶³ Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla*, p. 109.

Nombre de Jesús, en donde se excluyó casi totalmente de los cargos a los frailes españoles y un grupo de criollos, unidos por lazos familiares y sociales, manejaron durante casi todo el siglo XVII a esa entidad de la orden de San Agustín.

Algunos hechos pueden explicar que hubiera dos resultados tan dispares en provincias cuyo centro estaba en la ciudad de México. Por un lado, tal como lo ha señalado el mismo Rubial, estaba la existencia de un prelado superior al provincial en la orden de San Francisco en la Nueva España, cargo que no existía entre los agustinos, que “controlaba con bastante efectividad el cumplimiento de la ‘observancia’ en materia de gobierno y administración de las provincias”.¹⁶⁴ En este sentido, el Comisario General de Nueva España era nombrado en la metrópoli, por lo que el cargo generalmente recaía en un fraile español que desconocía los asuntos referentes a las provincias novohispanas, con lo que una vez llegado al virreinato, fuera fácilmente influido por los frailes españoles a los que conocía, convirtiéndose en un poderoso aliado de las pretensiones de esta parcialidad.

Un segundo factor importante que hay que tomar en cuenta es el diferente espacio ocupado por ambas órdenes. Aunque las dos tenían su sede en la capital novohispana, la Provincia del Santo Evangelio estaba asentada en el territorio central de la Nueva España con la mayor densidad indígena, además de encontrarse ubicada en la zona de mayor importancia agrícola, que, junto con los centros mineros del norte, se constituían en las zonas más importantes del virreinato desde el punto de vista de la metrópoli. Por su parte, los agustinos de la

¹⁶⁴ *Idem.*

Provincia del Santísimo Nombre tenían la mayoría de sus conventos en zonas de menor importancia y menos densamente pobladas, como el corredor formado entre la ciudad de México y las Huastecas, además de la zona norte del hoy estado de Morelos. Dada esta diferencia geográfica de ambas provincias, es comprensible que la metrópoli tuviera mayor interés en tener controlada y pacífica a la provincia franciscana, de modo que buscara mediar, procurando que las partes involucradas en la disputa de la ternativa llegaran a un acuerdo que pusiera fin a las rencillas ocasionadas en los tres puntos.

A pesar de que en la mayoría de las jurisdicciones de las órdenes religiosas en Nueva España se dio el conflicto entre frailes peninsulares y criollos, la Provincia del Santo Evangelio de México fue peculiar por un punto importante: el hecho de implementar una forma de distribuir los cargos en tres partes y no en dos, como se produjo en la mayoría de las demás provincias religiosas. El sistema franciscano significó que el poder numérico de los frailes criollos no se viera reflejado en la toma de decisiones en la provincia e hizo que el grupo de religiosos hijos de provincia actuara como bisagra en el enfrentamiento entre la mayoría nacida en la colonia y la minoría llegada de la metrópoli. En este sentido, son notables las actuaciones disímboles de fray Juan de Torquemada y fray Juan López en el momento más álgido del enfrentamiento durante la década de 1610, pues mientras que el reconocido cronista fue partidario de la alternativa, López fue el principal impulsor del sistema que finalmente prevaleció. Esta oposición entre españoles hace posible cuestionar hasta qué punto un español lo seguía siendo en América, ya que se motivaban por los lazos que sostuvieron con la sociedad que los rodeaba y la edad a la que llegaban a la colonia, pues, retomando el caso

de Torquemada, es sabido que él había llegado muy joven a la Nueva España, por lo que se consideraba a sí mismo como un criollo. Lamentablemente, es difícil conocer las biografías individuales de otros religiosos pertenecientes a la parcialidad de los hijos de provincia, así como sus opiniones y sentido de lealtad.

2.4. Las faltas a la moral y a la regla.

Otros tipos de problemas internos que se deben destacar son los de las infracciones que algunos frailes cometieron en contra de la regla de vida franciscana que debía fijar sus patrones de conducta como religiosos. Es más difícil particularizar estas cuestiones, porque de hecho se tienen noticias de estas faltas sólo por cédulas reales, patentes generales y bulas, que en la mayoría de las ocasiones eran muy generales y abarcaban muchas provincias. La gran cantidad de documentos de este tipo, con las fallas más destacadas, son los que han provocado que muchos autores puedan hablar de la decadencia franciscana durante el siglo XVII en Nueva España.

De acuerdo con ese tipo de documentos, dos son los principales problemas que se planteaban para la Provincia del Santo Evangelio de México: uno tuvo que ver con la forma en que se efectuaban las elecciones, sobre todo por las acusaciones de la compra de cargos que por diversos documentos se imputaron a diferentes frailes. El segundo punto de cuestionamiento a los religiosos de la provincia era el relativo al rompimiento de las normas dictadas por la regla de la

orden, sobre todo en aquellas referentes a la pobreza y la vida en común que debían de seguir.¹⁶⁵

Respecto al primer punto, es importante hacer notar que el problema de la corrupción y el influyentismo para ganar las elecciones capitulares de la provincia ya se presentaba desde el siglo XVI y no es una práctica privativa del siglo XVII. Además de ello, dichas elecciones se convirtieron en un verdadero dolor de cabeza para los franciscanos, pues obviamente estaban mezclados todos los hechos de las pugnas entre las parcialidades. Por ello, Mendieta hizo un memorial que debía ser presentado a los Comisarios Generales de Nueva España, en donde entre otras cosas decía:

En materia de elecciones se han de notar las reglas siguientes:
1ª Quienquiera que en la orden muestra el deseo de ser elegido para cualquier oficio, por el mismo caso se hace indigno, y al tal sería gran cargo de conciencia dalle alguno voto. 2ª Querer el prelado que sale y pretender dejar sucesor de su mano, dando trazas para ello, y no dejándolo simplemente a la elección del Espíritu Sancto, introducción es tiránica, ambición diabólica, y traición que hace á su Provincia, y manifiesta injuria á ese Espíritu Sancto á quien la tal elección pertenecía. 3ª Maldad es y deslealtad en los electores moverse de propósito para elegir a uno en Prelado, por ser su deudo ó su amigo ó de su Patria ó de su Provincia; y si permite Dios que haya mal gobierno en algunas

¹⁶⁵ A pesar de las evidencias existentes al respecto, la historiografía católica militante, cuyo representante más conspicuo es Mariano Cuevas, siempre ha minimizado estos problemas. Esto es evidente en el siguiente párrafo: "Parte por ignorancia y parte por malicia, algunos escritores impíos no saben más que arrojar lodo a la cara de esas gloriosas falanges de nuestros verdaderos antepasados y genuinos compatriotas nuestros, hablándonos (y ellos...) de faltas de observancia regular y relajación de espíritu. Nosotros no hemos encontrado documentación sólida para tales asertos, por otra parte improbables. Si aparecen nombres de religiosos acusados ante la Inquisición y aún procesados por ella, obsérvese que pocos son los que recibieron sentencia condenatoria y nunca en número suficiente para que las faltas individuales se pudiera argüir relajación de la colectividad". Mariano Cuevas, *Op. cit.*, tomo III, p. 232.

Religiones, y que vayan de caída, es precisamente por esta pestilencia. 4ª Lo que de todos se ha de desear con el extremado afecto, y que el Prelado que sale puede y debe amonestar, y los electores han de tener delante de sus ojos, es que sea electo aquel que más suficiencia tiene para el oficio y más conviene para el pro común de todos, sin acepción de persona chica ni grande; y sobre todo desear que se haga según la voluntad de Dios, que sabe mejor lo que conviene, y pedirlo así muy ahincadamente a su divina majestad.¹⁶⁶

Es importante señalar que en estos avisos escritos por Mendieta se culpaba tanto a los que trataban de imponerse con medios ilícitos, como a aquellos prelados superiores (los Comisarios de Nueva España), quienes al no procurar el castigo de las irregularidades o al fomentarlas se hacían más culpables que aquellos que se beneficiaban de ellas, pues como los franciscanos con los oficios más altos, los Comisarios estaban para imponer el obediencia de la regla.

A pesar de la preocupación de Mendieta, todas esas acusaciones parecieron desvanecerse ante el ascenso en intensidad de las discordias por los asuntos de la ternativa. Sin embargo, a partir de la quinta década del siglo XVII, empezaron a llegar a Nueva España una serie de patentes que se referían al problema de las elecciones. La primera de ellas está firmada por fray Juan de Merino, Ministro General de la Orden, el 24 de octubre de 1640, en la cual se imponían censuras a los religiosos que se valieran de influencias seculares para conseguir oficios provinciales; a quienes actuaran así, se les declaraba incapacitados para ejercer el oficio.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 87-88.

¹⁶⁷ BNM AF, volumen 84, expediente 1327, fs. 15-17.

El segundo ejemplo de la preocupación que ocasionaba en la metrópoli las elecciones de las congregaciones provinciales novohispanas es la patente del Comisario General de Indias fray Antonio de Somoza, del 25 de junio de 1671, en la que se ponía énfasis en algunos puntos que habían sido pasados por alto. En primer lugar se ordenaba que se proveyeran las guardianías por votaciones en el definitivo y que se tuviera en cuenta el mérito de cada uno de los candidatos para darle el cargo al mejor de ellos; se reafirmaba el hecho de la nulidad en la elección de frailes que demostraran ser inhábiles o que se valieran de recursos a los seculares para obtener el cargo, imponiéndose las penas expresadas en una Bula de Urbano VIII, que castigaba al fraile infractor con la pena de no poder ocupar un cargo por un tiempo determinado.¹⁶⁸ Sin embargo, fray Antonio de Somoza centraba su atención en el asunto de los rumores existentes acerca de la compra de cargos en las elecciones de provinciales, por lo que mandaba

...al Reverendo Padre Comisario General que procure con todo esfuerzo se quite la hablilla común de que en los capítulos se dan los oficios a el que ofresió más limosna, procurando enterarse quanto oiere algo en la materia si puede tener fundamento de verdad, y si hallare provabilidad, processe a los dantes y recipientes imponiendoles a todos las penas de propietario sin reservar sujeto alguno, aunque sean padres de provincia, en los cuales se deve executar con mayor rigor la ley pues deven ser mas noticiosos de las obligaciones de nuestro estado y les incumbe por sus oficios y dignidad para mayor exemplo. Y si hallare de ser cierta la vos que se ha dado y recebido y ser falso en la sustancia, procurará V. Paternidad ynformarse del autor de esta calumnia y le castigará con toda severidad, ynabilitándole pepetualmente para los oficios de la provincia.¹⁶⁹

¹⁶⁸ BMNAH FF, vol. 116, f. 24.

¹⁶⁹ *Ibid.*, f. 25v.

La dureza y extensión de la patente sobre este punto se debía a que en al menos 3 de las 8 elecciones de provincial anteriores a la carta del Comisario, habían sido marcadas por el escándalo, con la consiguiente disminución del crédito de la Provincia del Santo Evangelio de México. El primer capítulo en el que se tiene noticia de este tipo de problemas fue el de 1648, en donde se eligió a fray Alonso de Lima y del que se dijo que a pesar de que “siendo opuestos personas de mucha virtud, letras, santidad y pobreza, dicen que costó [el cargo] muchos reales que se dieron a los superiores, comisario y gobernador”.¹⁷⁰ Por la misma fuente se conoce que durante el capítulo provincial de 1661 se había presentado un nuevo conflicto en la elección de provincial, pues fray Bernardino de la Concepción, que era guardián del convento de Texcoco, trató de ganarse la voluntad del Virrey haciéndole regalos a él, a su familia y allegados. En vista de esta actuación del guardián del convento de Texcoco, el Comisario General de Nueva España fray Diego Zapata mandó que el capítulo provincial fuera suspendido, mientras le llegaban indicaciones del rey y del general de la orden respecto a los pasos que tenía que dar. A pesar de esta posición de cautela del Comisario General de Nueva España, el virrey trató de intervenir en el asunto por medio de una convocatoria que hizo para una junta de teólogos con la intención de imponer la realización del capítulo, a pesar de las muestras existentes de su interferencia en favor de la candidatura de fray Bernardino de la Concepción. Como resultado de la junta, que fue desfavorable para el virrey, tuvo que excusarse ante el Comisario de Nueva España y prometer que no iba a intervenir

¹⁷⁰ Gregorio M. de Güijo. *Diario. 1648-1664*, tomo I, Porrúa, México, 1986 (Escritores Mexicanos, 64), p. 24.

en la elección del provincial, lo que provocó que el capítulo se celebrara con tranquilidad y resultara elegido como superior de la provincia “el padre lector fray Antonio de Meléndez, de los más antiguos lectores del orden; recogido, docto y verdadero religioso, asistente en el convento grande de esta ciudad, sin pretensión alguna...”.¹⁷¹

El último de los capítulos provinciales problemáticos del que se tiene noticia fue el que se celebró en 1670, y en el intervino fue del Comisario General de Nueva España para imponer a su candidato. En esta ocasión este funcionario, fray Hernando de la Rúa, un conflictivo superior de los franciscanos en la colonia que volverá a aparecer al hablar acerca de otros problemas, ejerció su poder y mediante él se eligió como provincial a fray Domingo Martínez. La maniobra motivó la oposición de algunos frailes, los que como represalia sufrieron el destierro de la provincia.¹⁷²

Lo que es notable de estos tres casos es la clara muestra de la forma como algunos miembros de la provincia del Santo Evangelio de México buscaban, por medio de métodos contrarios a la regla de la orden, los puestos más altos en la jerarquía provincial. Los métodos, como se puede observar, eran muy variados, aunque algunos de ellos ya habían sido empleados en los últimos años del siglo XVI, sobre todo durante la tormentosa época en que fray Pedro de San Sebastián, entre 1584 y 1589, había estado a cargo de los franciscanos del centro de Nueva España. Los rumores habían alcanzado su propia elección como

¹⁷¹ *Ibid.*, tomo II, pp. 153-155.

¹⁷² Antonio de Robles. *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, tomo I, Porrúa, México, 1972 (Escritores Mexicanos, 30), pp. 79-80.

provincial, que se decía que se había realizado por la intromisión del virrey, y la de su sucesor, en donde él había impuesto a su candidato. Por ello, no es posible afirmar que este tipo de hechos fuera exclusivo del siglo XVII.

A pesar de que después de la elección de 1670 al parecer no se volvieron a presentar problemas en las elecciones capitulares, o al menos no localicé noticias acerca de ello, el Ministro General de la Orden fray Juan de Capistrano señalaba en 1690 que “en mi primera patente exorte a que nadie se valiesse de favores de seculares, punto mui esencial y muy prohibido por Bullas Pontificias y decretos de la Religión. Algunos creieron que eran voces y palabras solamente; pero an experimentado la pena...”.¹⁷³ Eso implicaba que, como esta patente era de carácter general, ese tipo de prácticas se hallaba extendida por muchas provincias, tanto que, desde el punto de vista del ministro general, se hacía necesaria una reiteración de las penas a las que se harían acreedores todos los postulantes a cargos que se valieran de favores e influencias de personajes ajenos a la orden. A partir de ese momento no se vuelve a encontrar noticia alguna de problemas en los capítulos provinciales.

Estas infracciones a la regla no fueron las únicas, pues existieron otras que a pesar de que no fueron tan graves ni produjeron grandes escándalos, minaban el prestigio de la orden, por lo que los superiores franciscanos trataron de corregir esas fallas de sus correligionarios. Este tipo de prácticas contrarias a la regla ya están registradas en la copiosa correspondencia de fray Gerónimo de Mendieta,

¹⁷³ BNM AF, volumen 93, expediente 1398, f. 27v.

esto es, desde la segunda mitad del siglo XVI. Existe una firmada en el convento de Toluca en 1562 en la que el cronista lamentaba que hubiera renunciado de los cargos de guardián, descontento con sus superiores, intentos de volverse a España, falta de interés por aprender las lenguas indígenas, entre otras muchas actitudes que no favorecían en nada su trabajo en Nueva España, por lo que el mismo Mendieta terminaba quejándose de que “el fervor y el ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu”.¹⁷⁴

Uno de los primeros documentos que muestra el deterioro moral de los franciscanos y de otras órdenes es un breve del papa Clemente IX expedido en 1670, el cual reafirmaba las censuras de otro documento similar emitido en 1633 por Urbano VIII, condenando la intromisión de religiosos en comercio y negocios de los seculares, sobre todo por el mal ejemplo que podían dar a sus feligreses.¹⁷⁵

Otro documento que trata de renovar el espíritu franciscano es la patente enviada por el Comisario General de Indias fray Andrés de Guadalupe en 1660, en la cual se intimaba a los superiores de las provincias de América, a sus definitorios, a los guardianes de los conventos y a los miembros del discretorio de los mismos, para que de manera concertada buscaran reformar todas aquellas

¹⁷⁴ *Cartas de religiosos de Nueva España*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, 2), p. 3. Phelan ha resumido estas lamentaciones exponiendo que entre los franciscanos había un “espíritu de rutina burocrática y desaliento” en John Leddy Phelan. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22), pp. 86 y 154. A pesar de este tipo de corroboraciones de prácticas ajenas al espíritu franciscano, Mariano Cuevas trata de restarles importancia señalándolos como faltas que sólo se cometían por una minoría de frailes. Mariano Cuevas, *Op. cit.*, tomo II, p. 179.

¹⁷⁵ BMNAH FF, volumen 125, ff. 22-26.

prácticas que estuvieran contra la pobreza principalmente. En este sentido, ponía especial énfasis en la necesidad de corregir a todos aquellos frailes que contraviniendo la regla de San Francisco, viajaran en coches y literas, “como príncipes con tanto escándalo del mundo...”¹⁷⁶

Un poco después, el Comisario de Nueva España fray Hernando de la Rúa enviaba una patente bastante extensa en la que conminaba a los provinciales bajo su jurisdicción a que se emplearan a resolver todas las faltas de sus súbditos, desde las más leves hasta las que eran consideradas como graves. Comenzaba la patente censurando a aquellos frailes que contravenían la forma de vestido dictada por la Regla, calzando zapatos de seglares o que vestían hábitos de otras telas que el sayal burdo que estaba ordenado. El segundo punto en que el padre de la Rúa ponía atención era el que se refería al problema de la propiedad y todas las acciones que estaban en contra de la regla de la pobreza, desde las herencias que recibían algunos frailes, pasando por la moderación en las limosnas que se otorgaban a los conventos, hasta el tipo de comidas que debían ser servidas en los refectorios. Otra cuestión importante que se tocaba en esta patente era la terminante prohibición que se hacía para que no se diera permiso a los frailes para salir de los conventos en las noches, a menos de que se tratara de dar los viáticos a los moribundos.¹⁷⁷ Este último hecho ya había producido escándalos en la sociedad colonial pues

¹⁷⁶ BNM AF, volumen 64, f. 10v.

¹⁷⁷ BMNAH FF, volumen 125, ff. 35-38v

El virrey sale a rondar por lo cercano a palacio algunas noches, y una de ellas halló a dos religiosos agustinos en un tlacascual de una buñelera comiendo buñuelos llegó a reconocerlos y el uno se le escapó y el otro llevó a palacio y luego el día siguiente llamó a su prelado, que era un prior de la orden de San Agustín de la provincia de Manila, y le entregó al religioso, y este y otros veinticinco eran hijos de esta provincia de México y habían asentado plaza para Filipinas, y luego llamó el virrey a todos los prelados de las religiones y juntos les ordenó lo que debían guardar, con que no se ve religioso solo por las calles y a deshora de la noche, porque en esto había descuido con que tomó ocasión el prior para despachar edictos a 23 de enero, so graves penas, para que ningún clérigo trajese armas ni anduviese sin hábito o con él, sólo con seglares, desde las diez de la noche en adelante, ni entren en casas de juegos.¹⁷⁸

Ante esas irregularidades detectadas por el virrey duque de Alburquerque, esta autoridad pidió explicaciones a los superiores de los regulares sobre el cierre tan tardío de las puertas de los conventos en la ciudad y acerca de la propiedad de un carruaje de un fraile mercedario y porqué se dejaba que el propietario guardara su carruaje en el convento. Por último, el virrey tomó la decisión de pedir al rey Felipe IV que autorizara el envío de frailes españoles para la provincia agustina de México, basado en el grave deterioro moral que marcaba el desarrollo de esa orden, que era atribuida a la preponderancia del grupo criollo.¹⁷⁹

Todos estos asuntos abordados en la patente de 1666 de fray Hernando de la Rúa, fueron reafirmados en las *Constituciones y Leyes Municipales de esta Provincia del Santo Evangelio* dictadas un año después bajo los auspicios del mismo Comisario General, quien, al parecer, estaba consciente de la necesidad

¹⁷⁸ Gregorio M. de Guijo. *Op. cit.*, volumen 1, pp. 244-245.

¹⁷⁹ Jonathan I. Israel, *Op. cit.*, p. 256.

de una reforma dentro de la provincia y estaba decidido a empeñar toda su influencia para lograr ese objetivo.¹⁸⁰ Tales intenciones aún no fructificaban cuando en 1671 llegaba una patente más, ahora del Comisario de Indias fray Antonio de Somoza, quien se pronunciaba respecto a otros problemas dentro de la orden. En primer lugar se mandaba que, debido a los graves escándalos resultantes, se guardara la más estricta clausura, sobre todo con respecto a las mujeres, pues en algunos conventos se había permitido la entrada de cocineras. El segundo punto de interés es el que hablaba acerca de los estudios conventuales, pues, según la patente, existían problemas de ignorancia entre los franciscanos que habían producido comentarios en contra de esa religión. El problema era la falta de atención de los lectores (maestros de novicios) quienes en su búsqueda de ascender en la jerarquía provincial, descuidaban su labor como maestros, por lo que se prohibía que tuvieran cargos simultáneos.¹⁸¹

En 1677 el Comisario General de Indias fray Joseph Ximénez Samaniego, al avisar de su elección para ese cargo, imponía la obligación a todos los superiores provinciales, desde la cabeza hasta los guardianes, de practicar la vida común en el convento de su residencia. También ordenaba que no se permitieran las salidas a ningún religioso, a menos que asistieran a alguna cuestión obligatoria. Además, pedía que se cumplieran con todo rigor las reglas y penas respecto a la ropa, a los utensilios que podían utilizar los religiosos en la celda, de la prohibición de viajar en caballo y de la necesidad de la oración mental como una

¹⁸⁰ BMNAH FF, volumen 112, especialmente las ff. 32v y 39 que contienen las prohibiciones a que los religiosos tuvieran pecunio propio y a que se andara a caballo.

¹⁸¹ BMNAH FF, volumen 116, ff. 24v y 26.

forma de acercarse a la perfección religiosa.¹⁸² Catorce años después, el General de la Orden fray Juan de Capistrano ponía atención a las dos vías por las cuales se daba la relajación de la orden: la recepción de los candidatos al hábito y la educación de los novicios. Las fallas en ambos casos tenían solución con una mayor atención de los superiores y con la aplicación estricta de la regla, sin dar concesiones a persona alguna.¹⁸³

Otra de las violaciones a la Regla que causó continuos dolores de cabeza a los superiores franciscanos fue que algunos frailes emplearan criados dentro del convento, como se puede observar por la patente de fray Clemente de Ledesma, del 2 de septiembre de 1693. En ésta se reconvenía a algunos religiosos que en los conventos de México, Puebla y Tlatelolco tenían uno o más sirvientes, lo que estaba prohibido por la Regla y que era causa de la relajación de las costumbres, por lo que dicho padre pedía a los guardianes de los conventos que castigaran tales excesos.¹⁸⁴ Por otra parte, el Comisario General de Indias fray Juan de Soto buscaba la terminación de ciertas prácticas que se daban entre los provinciales, definidores y guardianes, de las provincias del Nuevo Continente. En su patente acusaba a estos prelados de exigir regalos en las celebraciones de Pascua y del día de su santo, además de usar sus cargos para poder modificar sus celdas y hacerlas así más confortables para vivir, elevando sus techos y ampliando sus dimensiones. Además, la exigencia de regalos en unos conventos dejaba

¹⁸² BMNAH FF, volumen 171, ff. 1v-5v.

¹⁸³ BNM AF, volumen 93, expediente 1398, f. 28.

¹⁸⁴ *Ibid.*, f. 31.

desamparadas las necesidades de los conventos más pobres, pasando penalidades los religiosos moradores de ellas.¹⁸⁵

De este modo, se puede ver cómo existieron diversas irregularidades que fueron atacadas por los superiores de la orden más allá de la provincia, ya fuera el Comisario General de Nueva España, el de Indias o el ministro General de la Orden, por los únicos medios que tenían a su alcance, la reprehensión a través de patentes. Cabe hacer notar que muchos de estos señalamientos, por su carácter de documentos generales para toda una región no fueron dirigidos específicamente a la provincia en estudio y, por ello, es difícil puntualizar, cuando no se tienen otros datos, la pertinencia de las reclamaciones para los religiosos del Santo Evangelio. También es pertinente señalar que sólo se han tomado en cuenta las patentes que censuraban las violaciones más importantes a la Regla, dejando a un lado los documentos que se dirigían a la Provincia del Santo Evangelio de México con el fin de remediar las faltas que se podrían denominar menores (beber chocolate o jugar a los naipes) u otras que se discutirán más adelante en sendos capítulos, respecto a las relaciones con la jerarquía diocesana o del trato con los indígenas.

A pesar de dichas acotaciones, no cabe duda que, con las patentes analizadas, se puede hablar de un deterioro moral entre algunos de los miembros de la provincia, que además alcanzaba varios aspectos de las relaciones y la vida religiosa de los frailes. El problema mayor fue que muchas de las reprehensiones de los superiores se produjeron cuando ya se había propiciado algún escándalo en la sociedad colonial por la forma de actuar de los franciscanos. Esto era

¹⁸⁵ BNM AF, volumen 64, ff. 10v-11v.

perjudicial para la imagen de los hermanos menores, pues en vez de proyectar una imagen de mansedumbre, desprendimiento de los bienes materiales y predicación de la fe cristiana, la sociedad se veía cada vez más como compuesta de frailes codiciosos, ostentosos y demasiado dispuestos a disputar por los cargos provinciales.

Por otra parte, la relajación mostrada por esas patentes, junto con las encarnizadas disputas entre bandos rivales, propiciaron la desunión al interior de la Provincia del Santo Evangelio, en un momento en que, como se verá más adelante, era necesaria la fraternidad interna para resistir los embates de los prelados diocesanos en su intento de controlar las doctrinas. La información que arrojaban estos hechos les daban las armas precisas a las autoridades episcopales para argumentar en contra del trabajo de los franciscanos entre los indígenas.

No obstante, es preciso cuestionar hasta qué punto el tipo de fuentes disponibles para el periodo bajo estudio pueden magnificar estos sucesos. Dicho de otra manera, en qué medida las fuentes soslayan tales problemas para el período de la “edad dorada” de los franciscanos en Nueva España. Así, cuando el número de frailes creció, aumentaron también en la misma proporción los religiosos problemáticos.

Ya se ha resaltado la disputa que se produjo entre los frailes llegados de la metrópoli y los que buscaban entrar a la orden en Nueva España y que contribuyó poderosamente al deterioro que se comenta porque hizo que se rompiera la unión al interior de la provincia. No es raro que los primeros mostraran un gran recelo ante los que consideraban como de menores cualidades que sus compatriotas,

puesto que el menosprecio hacia los criollos se mantuvo hasta muy entrado el siglo XVIII, pues siempre se les consideró como indolentes, faltos de preparación y de las cualidades necesarias para tener puestos importantes. Pero era muy difícil que ante el desarrollo de la sociedad colonial, los criollos pudieran ser mantenidos alejados de la provincia, en una primera instancia, y de los cargos de provinciales, definidores o guardianes, posteriormente.

Lo que sí es extraño, es que los religiosos de ambos bandos llevaran sus conflictos hasta el grado de descalificar públicamente a los contrarios, hablando acerca de las cualidades y la preparación que tenían para hacerse cargo de las administraciones de los pueblos de indios. En muchas ocasiones, cuando se leen los documentos escritos por los contendientes, es fácil recordar las acusaciones que lanzaban los franciscanos a los clérigos seculares en la segunda mitad del siglo XVI, pues se hablaba de la nula capacidad e interés de los españoles para aprender las lenguas de indios, o de la codicia y avaricia de los frailes novohispanos. También es importante señalar las diferentes acusaciones que se lanzaron, sobre todo respecto a la falsificación de documentos y a la compra de favores a través de grandes sumas de dinero de las autoridades reales. Todo esto asestaba un golpe muy fuerte al prestigio que gozaban los franciscanos en la sociedad novohispana, sobre todo si tomamos en cuenta la intromisión que hizo el cabildo de la ciudad de México a favor de las aspiraciones de los criollos para ingresar a la orden y acceder a los cargos más importantes de la provincia. Esto subraya la profunda interrelación que había entre los franciscanos y la sociedad que los rodeaba.

3. La búsqueda por el control de las doctrinas: los conflictos con el clero secular.

Durante todo el período en que está centrada esta investigación, los problemas con los obispos y el clero secular preocuparon a los franciscanos, ocasionando que los miembros de la Provincia del Santo Evangelio de México se distrajeran de lo que debía ser una de las tareas más importantes por cumplir en el virreinato de Nueva España: la predicación del evangelio y la difusión de éste en las regiones más alejadas del centro político y económico del virreinato. Sin duda, las constantes disputas y reclamaciones sobre la posesión de las doctrinas indígenas, la visita a las mismas por la jerarquía diocesana o sus visitadores y el examen que los arzobispos y obispos debían hacer a los sacerdotes franciscanos para comprobar su suficiencia en teología y lenguas, provocaron nuevos escándalos en la sociedad colonial.

Los problemas mencionados no fueron nuevos, sino que habían comenzado a producirse desde los inicios de la colonia, a pesar de todas las facultades otorgadas por los papas a los franciscanos para que cumplieran cabalmente con sus labores misioneras. Quizá con el tiempo se iban tornando más agrios porque existió dentro de la orden franciscana un prejuicio en contra de todos los clérigos diocesanos, a quienes los hermanos menores acusaban de que

...no van [a administrar los sacramentos y ser curas] sino á cosa hecha y asentada, donde haya minas y vivan españoles, donde en breve puedan adquirir con que volverse a descansar á sus tierras, y favorecer a sus parientes...[los] clérigos criollos y nacidos en la tierra, que sean idóneos en las lenguas ... (pues de los de España hay y pasan allá pocos que lo sean los criollos

comúnmente hablando son gente viciosa, poco constante y relajada...¹

Estas acusaciones de los franciscanos sobre la labor de los curas seculares, sin duda exageradas por su tono y por la generalización, estaban de acuerdo con la percepción de muchos de los observadores de la época. Los franciscanos novohispanos, miembros de una parte de la orden ya reformada y que en términos generales tenían una clara solvencia moral, se sentían superiores a lo que veían como un clero secular disipado y necesitado de una reforma similar.

El hecho de que el primer obispo y arzobispo de México hubiera sido un religioso de la misma orden, fray Juan de Zumárraga, permitió que inicialmente se establecieran relaciones cordiales. No obstante, en otros territorios diocesanos y en el mismo arzobispado de México una vez muerto Zumárraga, sobrevivieron conflictos entre los jefes diocesanos y los miembros de la orden de los frailes menores, sobre todo por lo que los franciscanos consideraban como continuas intromisiones en los pueblos de visita de los conventos franciscanos.²

¹ *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de Documentos para la historia de México, 2), pp. 171 y 173. Mientras tanto, Robert Ricard, recogiendo opiniones de Zumárraga, Zorita y Gilberti, ha expuesto que los clérigos seculares, según tales testimonios "ignoraban las lenguas de indios y creían que todos sus deberes apostólicos quedaban cumplidos con sólo celebrar la misa; eran causa de la ruina de los pueblos por la vida costosa que llevaban, con tantos huéspedes y amigos que sostenían; se entregaban a los negocios seculares y se olvidaban de corregir los vicios y pecados de los indios, con tal de que les ayudaran en sus asuntos; más se ocupaban en cazar y divertirse que de enseñar el catecismo. Llegaban a acusarlos de inhabilidad y simonía...". Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 371.

² Son importantes sobre este punto las referencias hechas en la *Descripción de la Provincia del Santo Evangelio* de 1569, en *Códice Franciscano. Siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de documentos para la historia de México, 2), pp. 6-8, 15, 18, 25, sobre México, Tlatelolco, Cuautitlan, Zinacantepec, Huejotzingo y Quechula, en donde se asentaba la intromisión de clérigos seculares, en ocasiones alentados por el obispo de Puebla o el arzobispo de México, en las iglesias de los barrios o de los pueblos sujetos de la cabecera.

Este sentido de oposición de los franciscanos lo generalizaron a los arzobispos y obispos que no fueran franciscanos; es decir, todos, con excepción de Zumárraga y de fray Martín Sarmiento y Hojacastro, obispo de Puebla entre los años de 1546 y 1557. Para los hermanos menores, la erección de obispados en un principio y la elección de obispos provenientes del clero secular, provocaba intensas discusiones y se ponían en la vanguardia de los detractores. Su oposición la justificaban en que un obispado, con todos los cargos que implicaba su funcionamiento, como grandes catedrales, el boato y el lujo, se convertiría en una carga más para los indígenas, quienes sostendrían sus festividades y la burocracia que se desplegaría para conseguir sus objetivos.

Los juicios de los franciscanos se estrellaron contra los reacomodos de la iglesia católica a nivel mundial y los intentos de la metrópoli de poner orden en Nueva España. En el primer aspecto es notorio que con la conclusión y promulgación de la legislación discutida en el Concilio de Trento, en 1563, la iglesia entraba en una etapa distinta en la cual se buscaba vigorizar la forma de organización institucional que se basaba en la consolidación del poder de los arzobispos y obispos, quienes se convertirían realmente en los delegados del papa y por lo tanto con todos los poderes del mismo. Este asunto se compaginó perfectamente con el hecho de que para los tiempos del reinado de Felipe II hubo una modificación en su política eclesiástica, en la cual, cada vez más, las órdenes religiosas eran vistas de manera sospechosa, sobre todo por la acumulación de poder que tenían en las Indias y por la relativa independencia que gozaban por no estar directamente sujetas a la autoridad de la Corona. Por lo mismo, el rey y sus oficiales en América, buscaron hacer un contrapeso a los regulares con una

política inconsistente que en la mayoría de las ocasiones favorecía a los clérigos seculares y a los obispos.³

De esta manera, la política institucional del papado y la política eclesiástica de la Corona española confluyeron en la búsqueda de un fin común, la instalación de una iglesia vertical, con cabezas regionales claramente visibles y no disputadas, los obispos. Esto explica que los principales conflictos que se produjeron entre las hasta entonces todo poderosas órdenes mendicantes y los cada vez más influyentes miembros de la jerarquía diocesana y del clero secular hayan sido la ocupación de los pueblos de visita, el examen de suficiencia en teología y lenguas por los diocesanos y las visitas de los obispos a las iglesias controladas por los regulares. Cada uno de estos problemas tuvo continuidad a lo largo del periodo en estudio, lo cual permite una clara presentación cronológica de este capítulo. Son fácilmente discernibles tres momentos: en primer lugar un período de definición de una tensión que ya había comenzado tiempo antes de 1565 y que se extiende a los primeros años del siglo XVII, por 1603. A partir de este año y hasta 1641, hay un periodo de mayor confrontación debido a diversas cédulas reales que reforzaban la autoridad y el poder de los obispos, culminando en la secularización llevada a cabo por el obispo de Puebla Juan Palafox y Mendoza a finales de 1640 y principios de 1641. El tercer periodo, que va desde el año de la puesta en práctica de la medida poblana hasta la emisión de la cédula de secularización para el arzobispado de México de 1749, se caracteriza por grandes periodos de calma, salpicados por la aparición de algunos puntos de conflicto. Entre los principales aspectos que hicieron que subiera la tensión entre los diocesanos y los religiosos fueron los intentos de los arzobispos de erigir jueces eclesiásticos que se dedicarían a hacer las informaciones matrimoniales de

³ Lesley Byrd Simpson. *Muchos Méxicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 95.

los partidos novohispanos, algo que antes era hecho por los propios doctrineros y los intentos de sacerdotes seculares para administrar espiritualmente en los pueblos de visita de las doctrinas.

3.1 Los primeros brotes de discordia.

Dentro de todos los estudios que se han realizado respecto de los primeros años de evangelización, existe una idea generalizada de que los frailes en general y los franciscanos en particular disfrutaron una amplia libertad para organizarse y distribuirse geográficamente de la manera que creyeron más conveniente. Es cierto que el primer obispo y arzobispado de México fue un religioso de la misma orden, fray Juan Zumárraga, y esto propició cordiales relaciones que reinaron entre ambas instituciones hasta la mitad del siglo XVI. Sin embargo, no ocurrió lo mismo en otros obispados, o en el mismo arzobispado de México una vez muerto Zumárraga, en 1548. Hubo conflictos entre los jerarcas diocesanos y los miembros de la orden de los frailes menores, sobre todo porque los franciscanos rechazaban lo que ellos consideraban como las continuas intromisiones de clérigos seculares en los pueblos de visita de los conventos de esa orden.

En el inicio de estas discordias mucho tuvo que ver el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar,⁴ que trató por todos los medios que tenía a su alcance de impulsar al clero secular. Tal como ha señalado María Alicia Solís, una de las ideas que surgieron a partir de mediados del siglos XVI, con el

⁴ Sólo hay que recordar las cartas y memoriales enviados a España, en los que el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, se quejaba acerca de la falta de disposición que mostraban los franciscanos para acatar sus órdenes y del "imperialismo" que ejercían todas las provincias religiosas, esto es que no permitían que nadie que no fuera un miembro del mismo instituto que ocupaba una región, podía ejercer sus funciones sacerdotales. Véase Leslie Byrd Simpson. *Op. cit.*, pp. 95-96.

crecimiento numérico de los sacerdotes seculares, fue que los religiosos debían de recluirse en sus conventos para así dejarles la administración a quienes, desde el punto de vista del derecho canónico, eran los adecuados para la administración espiritual, esto es, los seculares. A pesar de estas afirmaciones, para esos momentos, el clero diocesano aún era escaso y se le seguía viendo como poco instruido para confiarles la administración de los indígenas. Sin embargo, las cosas estaban empezando a cambiar, sobre todo con la creación de la Universidad de México, los obispos comenzaron a contar con sacerdotes mejor preparados. Según la misma autora, la solución al conflicto fue la paulatina sustitución de los religiosos, que empezaron a declinar en número, por el pujante clero secular en la administración espiritual de los indígenas.⁵

En este recuento de Solís acerca de las disputas entre las órdenes religiosas y los diocesanos existen dos cuestiones rebatibles: la primera de ellas es que ninguna de las provincias de frailes disminuyó en número sino hasta después de 1750, con la secularización general de las doctrinas indígenas. El segundo punto discutible es la afirmación de que la sustitución del clero regular por el secular fue lenta y paulatina, pues al menos en el caso de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México, la pérdida de las doctrinas fue el resultado de dos procesos de secularización bien delimitados, el de Palafox en 1640 para el obispado de Puebla y por la cédula de secularización de 1749 en el arzobispado de México.

Pero para que este proceso tuviera lugar, Montúfar necesitó del apoyo de la Corona española, a pesar de sus momentos trastabillantes al respecto. Así, durante el reinado de Felipe II, se comenzó a poner en funcionamiento todo el

⁵ María Alicia Solís Villanueva, *La división eclesiástica en la Nueva España*, Tesis de maestría de historia de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, p. 57.

aparato en favor del desmantelamiento de las provincias de religiosos en Nueva España. Cuando en 1573 dictaba la orden de que “en caso de ser las doctrinas quitadas a los religiosos, queden los monasterios para las iglesias parroquiales..”,⁶ esta nueva disposición por parte de la Corona obligó a los franciscanos a pensar soluciones que pusieran en menor riesgo todas las prerrogativas que les habían sido dispensadas al inicio de su tarea evangelizadora. Así, en este contexto se pueden entender algunas medidas propuestas por fray Gerónimo de Mendieta para hacer la nueva política eclesiástica compatible con las reglas de la orden. Entre esas propuestas caben resaltar: que los ordinarios nombraran a tres o cuatro frailes que actuaran como examinadores de los religiosos en materias de teología, moral y lenguas indígenas, para que les fueran concedidas licencias a los religiosos para confesores y sacerdotes. También pedía que se respetara la jurisdicción de los ordinarios sobre los españoles y la de las órdenes sobre los indígenas, sin ninguna restricción por parte de los obispos.⁷

Otra propuesta de Mendieta, que increíblemente fue apoyada inicialmente por Felipe II, era que se crearan obispados encargados solamente a los regulares para asistir a las necesidades espirituales de los indígenas. Ellos seguirían con sus reglas de pobreza en todos los aspectos de su desempeño, pues no se

⁶ Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1992 (Biblioteca Porrúa, 104-108), tomo II, pp. 192-193.

⁷ *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1892 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 4-5), volumen I, pp. 49-50. Esta protesta fue hecha a pesar de las objeciones que presentaba Mendieta a principios de la década de los años de 1570 acerca de los obispos, como buscadores de su beneficio personal únicamente. John Leddy Phelan. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22), pp. 83-84.

"cobrarían diezmos, no construirían catedrales impresionantes".⁸ Esta solución a las cada vez más frecuentes discordias entre regulares y seculares, fue retomada por Felipe II en una carta a su embajador en Roma en 1572. Sin embargo, como se puede ver por la cita siguiente, tomada de una carta de Felipe II dirigida a su embajador ante el papa, su decisión fue más por pragmatismo, que por un convencimiento de la justicia de la medida.

Habiendo de ser regulares, ha de ser forzoso que sean del instituto regular e una de las cuatro órdenes. De Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y la compañía de Jesús, que están plantadas en las Indias, o a lo menos de las tres primeras, porque están apoderadas de todos los distritos de las más principales doctrinas que hay en las Indias; y si se les hubiese de quitar o sujetarlas a los ordinarios, sería en mucho escándalo y haciéndose las iglesias regulares de la orden, que más doctrinas hubiere en aquellas provincias, con facilidad se les sujetarán los clérigos seculares, y los otros religiosos que hubiere en la diócesis de otra orden.⁹

Esa posición de la Corona española no tuvo gran duración, pues ya en la Real Cédula del Patronato de 1574 volvió a modificarse, al exigir que todos los cambios de superiores en las doctrinas fueran notificados al ordinario y prácticamente convertir a los doctrineros regulares en curas sujetos a los obispos. Sin embargo, este nuevo ordenamiento creó desconcierto entre los franciscanos, entre ellos el Comisario General de la Nueva España fray Francisco de Guzmán,

⁸ John Leddy Phelan, Loc. Cit.

⁹ "Carta de Felipe II a su embajador en Roma don Juan de Zúñiga, de 1572" citada en Mariano Cuevas, *Op. cit.*, volumen II, pp. 124-125, esta doble jurisdicción eclesiástica asemeja a los intentos de crear las dos repúblicas civiles, tanto en su concepción, como en la falta de materialización de ambos proyectos.

quien señalaba los problemas que ocasionaría entre los neófitos. Ellos, según se decía en la carta del comisario, ya no tendrían el mismo respeto por los frailes al mostrarse con intereses monetarios, después de 50 años de predicación de la pobreza. Por este hecho y por que los frailes menores no querían tener la función de curas, el comisario amagaba con desatender todos los conventos y pueblos de visita antes de aceptar los términos de la cédula del Real Patronato.¹⁰ Como se verá más adelante, esa estrategia de amenazar con desalojar los conventos de los pueblos de indios fue muy usada, cada vez que la situación parecía volverse en su contra.

Posteriormente, la Corona buscó puntualizar y reforzar la cédula de 1574, que ponía las labores de las órdenes religiosas bajo supervisión de los virreyes, con un nuevo escrito oficial en el año de 1583. Por esta nueva cédula, “el clero [secular] recibió tratamiento preferente en cuanto a nombramientos para beneficios”¹¹, tal como se puede ver en la transcripción hecha por Virve Piho de ella:

...a los clérigos pertenece la administración de los santos sacramentos en la rectoría de las parroquias de las iglesias, ayudándose como de coadjutores en el predicar y confesar de los religiosos de las órdenes, y que si en esas partes por concesión apostólica se han encargado a los religiosos de las mendicantes doctrinas y curados, fue por la falta que había de los dichos clérigos sacerdotes y la comodidad que los dichos religiosos tenían para ocuparse de la conversión, doctrina y enseñamiento

¹⁰ Francisco Morales. “Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales”, en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6), p. 20.

¹¹ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 82-83.

de los naturales con el ejemplo y aprovechamiento que se requiere...pero porque conviene reducir este negocio a su principio y en cuanto fuere posible se restituya al común y resabido uso de la iglesia lo que toca a las dichas rectorías de parroquias y doctrinas, de manera que no haya falta en la de los dichos indios, os ruego y encargo, que de aquí adelante habiendo clérigos idóneos y suficientes, los provéis en los dichos curados, doctrinas y beneficios, prefiriéndolos a los frailes...y en el entretanto que no hubiere los que conviene para todas las dichas doctrinas y beneficios repartiréis los que quedaren igualmente entre las órdenes que hay en esas provincias, de manera que haya de todos para que cada uno trabaje según su obligación de aventajarse en el santo y apostólico ejercicio...¹²

De nueva cuenta, los franciscanos reaccionaron rápidamente, enviando al custodio de Zacatecas como procurador ante la corte. Mendieta preparó un memorial en que se explicaba su modo de pensar ante esa cédula y las disposiciones contenidas en ella. El primer punto desarrollado en el memorial presentaba la situación religiosa en Nueva España como peculiar, por lo que no se podía delegar el trabajo pastoral que se tenía que hacer entre los indígenas a los seculares, debido a la falta de capacidad que habían mostrado en el aspecto religioso, que les impedía ser ordenados sacerdotes y obispos, como había sucedido en otras situaciones. Otra cuestión con la que se mostraba inconforme Mendieta era la solución propuesta por los diocesanos, que consistía en que los religiosos fueran traspasando sus conventos en los pueblos de indios a los curas seculares, hasta sólo quedarse con las construcciones en las ciudades más grandes, donde se recluirían para vivir su vida monástica. Al cronista le parecía

¹² "Real cédula de 29 de enero de 1583", citada en Virve Piho. *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981, pp. 86-87.

que en ambos casos sus hermanos de orden tendrían graves conflictos de conciencia: en primer lugar, si los franciscanos dejaran que los sacerdotes diocesanos se hicieran cargo de las doctrinas indígenas, verían perdidos sus adelantos en la cristianización de los indígenas; en segundo lugar, Mendieta se oponía a entregar a los obispos los conventos que tanto esfuerzo había costado a los indígenas y que los habían construido para los religiosos franciscanos. Por estas razones, explicaba Mendieta, la orden de San Francisco en la Nueva España se oponía a lo dictado por la cédula, aunque estaba dispuesta a aceptarla. Sólo pedían que, dados los continuos problemas con el clero diocesano, no se permitiera el despojo de los conventos y que los religiosos fueran protegidos para que pudieran seguir recibiendo limosnas y donativos.¹³

Ante esa resistencia de los franciscanos y por los informes del nuevo arzobispo de México y visitador general Pedro Moya de Contreras (1574-1589), quien señalaba la poca posibilidad de llevar a cabo las órdenes reales por la escasez de sacerdotes que había en el arzobispado y por la falta de clérigos que tuvieran conocimiento de las lenguas indígenas, el Rey Felipe II decidió que no les fueran arrebatadas las doctrinas indígenas.¹⁴ Otro momento que fue de tensión entre la jerarquía diocesana y las órdenes regulares fue apenas dos años después, durante la realización del Tercer Concilio Provincial Mexicano, pues en él se deberían de definir las directrices y metas de la iglesia novohispana. Por ello, en medio de las discusiones del concilio, las tres órdenes religiosas mandaron a

¹³ Códice Mendieta, volumen I, pp. 260-271.

¹⁴ Virve Piho. *Op. cit.*, p. 88.

sus provinciales a negociar en España el mantenimiento del statu quo anterior a la cédula de 1583.

Por ello, y por los constantes cambios de opinión de la Corona, el Tercer Concilio Provincial Mexicano decretó en 1585 que "para que no cese su ministerio (de los regulares) el Concilio ofrece darles la autoridad necesaria y conviene para él, y ayudarlos, ampararlos y favorecerlos como a tales ministros... hasta que el Papa provea otra cosa".¹⁵ Este decreto concordaba con lo que había mandado el rey en una cédula a principios del año de 1585, en la que a pesar de que se les reconocía a los religiosos la capacidad de mantenerse como doctrineros, permitía que los diocesanos pudieran visitar las iglesias en todos los aspectos materiales y de ornamentos.¹⁶

El Concilio determinó que las doctrinas y los religiosos encargados de ellas estuvieran bajo dos jurisdicciones distintas: por un lado, en el aspecto de disciplina y de doctrina impartida a los indígenas quedaban bajo las órdenes de los superiores provinciales, quienes dictaban las reglas que tenían que seguir, mientras que en los aspectos materiales (fábricas de iglesias, ornamentos, pilas bautismales, etcétera) y administrativos, podían ser visitados por los jefes diocesanos.

¹⁵ Citado en Mariano Cuevas. *Op. cit.*, vol. II, pp. 99-100.

¹⁶ Antonio de Ciudad Real. *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas de las cosas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce, siendo comisario general de aquellas partes*, edición, estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, prólogo de Jorge Gurría Lacroix, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6), vol. I, p. 91.

La solución dada en 1585 normó las relaciones entre la jerarquía diocesana y las órdenes religiosas respecto a las doctrinas de indios con relativa tranquilidad en los últimos años del siglo XVI. Sin embargo, las cartas y reclamos continuaron por ambas partes, pues los religiosos y los obispos se acusaban mutuamente de intereses contrarios a la religión o de no conocer las lenguas indígenas en las que se tenía que administrar las doctrinas de los pueblos de indios. Como respuesta a esta confrontación epistolar, Felipe III envió una Real Cédula fechada el 14 de noviembre de 1603, en la que se permitía, por primera vez, que los arzobispos y los obispos pudiesen examinar a los religiosos regulares tanto en lo relativo a la suficiencia teológica, como en las lenguas indígenas. De esa forma, los religiosos que no cumplieran con ese requisito, no podían ser presentados como doctrineros o podían ser removidos del encargo de administrador espiritual de los indígenas por los superiores de las provincias.¹⁷

Este hecho marcaba el regreso a la política por la cual el monarca se decidía apoyar de manera terminante a la jerarquía diocesana, poniéndola como la cabeza de sus respectivos territorios en las materias de moral, teología o conocimiento de lenguas, para la mejor administración espiritual de todos los sectores de la población novohispana. De esa manera con la real cédula comenzaban los esfuerzos de la monarquía y de los arzobispos y obispos novohispanos de subordinar a las órdenes religiosas al poder diocesano.

¹⁷ Francisco de Ayeta. *Crisol de la verdad, manifestada por el R. P. Fr. Francisco de Ayeta... en defensa de dicha su provincia sobre el despojo, i sequestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo D. Juan de Palafox, siendo visitador del reyno...*, s/e, Madrid, 1694, ff. 45-45v.

Sin embargo, la resistencia de los franciscanos, en algunas ocasiones acompañados por agustinos y dominicos, fue formidable, con lo que la tensión entre ambos cleros fue creciendo. La situación se complicó por la política poco clara de la Corona, pues, como en muchas otras situaciones, el apoyo de la Corona no fue total, en ocasiones llegando a contraponerse las nuevas ordenanzas dictadas con las anteriores. Esto lo ha expresado claramente Corcuera al decir que “la corte se limitaba a seguir el pésimo camino de los términos medios poniendo ella misma trabas a la ejecución de esas disposiciones...”.¹⁸

Esta forma de actuar de la Corona y la evidente contradicción de los cánones eclesiásticos al continuar los religiosos sirviendo como ministros de doctrina después de terminado el periodo de evangelización, creó las condiciones necesarias para que algunos obispos y arzobispos, celosos de su jurisdicción, siguieran en competencia con las órdenes regulares por la posesión y administración de los pueblos de indios. Por ello, y por las constantes cédulas referentes al problema, se creó un clima de competencia y descalificación por parte de los dos sectores del clero en Nueva España.

¹⁸ Sonia Corcuera de Mancera. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 88-89.

3.2. Diocesanos y regulares en pos del favor real.

A partir de 1603 los dos cleros comenzaron una época que llevó a una serie de confrontaciones por el control de las doctrinas indígenas y por determinar si los miembros de las órdenes regulares iban a estar sometidos a la jerarquía diocesana. Había bases ya conocidas para los intentos de sujetar a los religiosos por parte de los arzobispos y obispos novohispanos. Los decretos del Concilio de Trento dictaban la primacía de los diocesanos sobre el resto de los miembros de la iglesia. Por otro lado, existía una clara política por parte de la Corona, aunque no sin dejar de tener ciertas vacilaciones, para contener la libertad con que habían actuado los franciscanos y las otras órdenes mendicantes, hasta convertirse en un factor importante de poder en algunas regiones del virreinato. La postura de los diocesanos tuvo a su mejor exponente, aunque no único, en el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, quien a finales de este periodo actuó basado en las premisas emanadas del Concilio de Trento. Tal como ya lo ha afirmado Cuevas al hablar acerca de los obispos de esta primera mitad del siglo XVII:

Mas la verdad es que tanto él como los otros preladados, si no siempre en la forma con que lo ejecutaron, en el fondo si llevaban la razón. Lo que en el siglo XVI venía a ser un absurdo, como lo hubiera sido en efecto dejar aquellas plantas tan tiernas en manos de un clero tan escaso y por lo común tan deficiente, en el siglo XVII era lo indicado y hasta lo conveniente.¹⁹

¹⁹ Mariano Cuevas. *Op. cit.*, tomo III, pp. 212-213.

El problema era que los franciscanos no tenían la misma visión acerca de la situación y las soluciones que se debían de adoptar en los primeros años del siglo XVII; además, algunas disposiciones tomadas por los diocesanos, que iban más allá de lo concedido en las reales cédulas, provocaron una reacción muy virulenta de la provincia. Como ejemplo de esos intentos de ir más allá está lo sucedido en la jurisdicción de la Villa de Toluca, en los pueblos de Metepec y Zinacantepec, ambos administrados por los franciscanos. En estos lugares el arzobispo de México buscó introducir, en 1605, la figura de vicario y juez provisor eclesiástico, que se convertiría en el representante del arzobispo y ante quien se podría pedir justicia por actos arbitrarios de los religiosos. Además, actuaría como el encargado de realizar todos los trámites previos a los matrimonios y debía cuidar de la ortodoxia religiosa de los indígenas. Esto tenía como consecuencia, en los hechos, que los franciscanos fueran subordinados a la justicia diocesana. Por esa razón, los franciscanos apelaron a la Corona para que el arzobispo retirara a su juez eclesiástico, por ser contrario a lo que se había establecido en las cédulas de 1585, en las cuales se ordenaba a los diocesanos que no se hiciera ninguna innovación en el caso de las doctrinas indígenas.²⁰

A pesar de la beligerancia franciscana, la postura de los obispos permaneció invariable mientras los frailes buscaron por todos los medios posibles el impedir que se pusiera en práctica la Real Cédula de 1603. Por ello, en 1618 el rey reiteraba lo dispuesto en aquella fecha, imponiendo al virrey la obligación de

²⁰ AGN, Bienes Nacionales, expediente 1253, exp. 3, fs. 2-3. Aunque no existe en el documento la resolución, es probable que los franciscanos hayan logrado su propósito.

apoyar, como vicepatrono de la iglesia novohispana, a los diocesanos en su búsqueda de sujetar a los religiosos a examen.²¹ A pesar de lo imperativo de esta real cédula, los religiosos continuaron con su negativa a presentarse ante los obispos, por lo que la Corona, por sí y con ayuda del papa, buscó forzar a los franciscanos, agustinos y dominicos a someterse ante la jerarquía diocesana. En primer lugar, se envió una nueva cédula en marzo de 1621 que “ordenó que en los conventos religiosos de las Indias no hubiese fuentes bautismales, ni los frailes hicieran oficios de párroco. Asimismo se restableció por medio de un breve de Gregorio XV la jurisdicción episcopal”. Pero ello no fue todo, pues apenas un año después el mismo papa “determina que los regulares que ejercen el oficio de la cura de almas queden sujetos en esta rama de ocupación a los prelados y obispos del clero secular”.²² Ahora sí parecía que los franciscanos y demás religiosos tendrían que sujetarse al examen de los obispos, por la determinación mostrada por el nuevo rey Felipe IV.

Sin embargo, el clero regular no lo iba a aceptar tan fácilmente, pues eligieron a un prestigiado fraile, fray Juan de Torquemada, ex-provincial del Santo Evangelio y cronista de la misma provincia, como su portavoz. Por ello, escribió dos cartas en contra de esas disposiciones que habían sido reafirmadas por dos cédulas de 1621 y 1622. En sus dos misivas enviadas al rey, Torquemada desarrollaba sendos argumentos para justificar la permanencia de los religiosos en las doctrinas: por un lado, señalaba la labor de las órdenes misioneras, exaltando

²¹ Virve Piho. *Op. cit.*, p. 136.

²² *Ibid.* pp. 101-103.

todas las faenas y labores desarrolladas en la evangelización de los indígenas y el respeto que sentían estos últimos por los religiosos. Por otro lado, el cronista del Santo Evangelio de México subrayaba la escasez que, según él, había de miembros del clero secular.²³ En este sentido, se enfrentaban dos discursos completamente diferentes: mientras que el rey, el papa y los diocesanos basaban sus posiciones en los cánones de la iglesia, esto, es en el derecho eclesiástico, los miembros de las órdenes religiosas se basaban en argumentos de carácter afectivo y demográfico y consideraban como justicia el hecho de conservar las doctrinas en sus manos, como pago a los esfuerzos realizados.

Pero los reclamos escritos no fueron la única manera que tuvieron los franciscanos para protestar; existe evidencia de por lo menos un caso en el cual dos franciscanos resistieron de manera violenta a las tentativas de un visitador enviado por el arzobispo de México para inspeccionar la administración de los franciscanos. Tal suceso ocurrió en el convento de Santiago Tlatelolco en 1621. En ese momento, el gobernador, alcaldes y principales de dicho pueblo se quejaban de maltratos y faltas en la administración de los sacramentos de parte del guardián y del doctrinero franciscano, por lo cual pedían al arzobispo su auxilio para evitar que siguieran huyendo tributarios de Tlatelolco.

Los principales cargos que se les hacían a ambos frailes eran querer enterrar a los difuntos que no dejaban limosna para ello en el muladar y no en el cuerpo de la iglesia, además de los maltratos y las ofensas que había hecho fray Felipe de Valdez (guardián del convento) a los indios. Los asistentes a la doctrina

²³ *Códice Mendieta*, volumen 2, pp. 178-218.

de la parcialidad de la ciudad de México le hacían el cargo al padre Valdez de haber azotado a una pareja por el hecho de que contrajeron matrimonio ante el provisor de naturales del arzobispado de México y de que mientras los golpeaba, les decía que solamente los frailes podían casar a los indios. A fray Juan de Paredes, el doctrinero de Tlatelolco, se le acusaba de solicitar a una indígena en su propia casa y, junto con el padre Valdez, de tratar de forzar a sostener relaciones sexuales con ellos a la hija de un feligrés. Otro testimonio decía que Paredes cobraba más de lo debido por la administración de los sacramentos de la confesión, comunión y extremaunción, además de que en ciertas ocasiones se había negado a acudir a casa de algún moribundo, excusándose por estar muy lejos del convento. Por último, el guardián fray Felipe de Valdez fue acusado de azotar a un indígena por acudir ante el provisor y los testimonios relataban los malos tratos que el superior del convento daba a los indígenas, incluyendo los golpes que el fraile había propinado a una indígena embarazada, que por este hecho había abortado.

Ante los graves hechos denunciados por los principales de Santiago Tlatelolco, el arzobispo de México Juan Pérez de la Serna decidió que ninguno de los dos frailes podían ejercer sus oficios hasta que se hiciera una investigación exhaustiva y mandó que los superiores provinciales respaldaran su decisión, poniendo nuevos encargados del convento y de la doctrina. Por otra parte, mandaba que un notario notificara a los franciscanos estas decisiones y que además

Se de assimismo la dicha requissitoria para que el dicho padre provincial dentro de ocho dias ynvie ante su señoría yllustrisima a todos los religiosos que de su horden administran sacramentos y hazen oficios de curas regulares desta ciudad y doce leguas de su contorno para que sean exsaminados assi en ciencia como en la lengua que an de administrar trayendo certificación de que lugar e yglesia an de administrar e que lengua se habla en ella. Y los rreligiosos que ovieren de administrar en este arzobispado fuera de las dichas doce leguas parescan en la dicha forma dentro de sessenta dias a la yntimacion de tal requisitoria.²⁴

Así, el arzobispo aprovechaba las denuncias hechas por los indígenas de Tlatelolco para tratar de hacer válidas las disposiciones reales, sobre todo porque debido al hecho de que los indígenas habían acudido a la justicia diocesana, esto le daba al arzobispo la posibilidad de hacer reconvenciones a los franciscanos. Sin embargo, los franciscanos resistieron de la única manera en que podían hacerlo si es que querían mantener su independencia ante los diocesanos: tanto el Comisario General de Nueva España, como el Provincial del Santo Evangelio de México se negaron a obedecer en varias ocasiones la orden de Pérez de la Serna, diciendo que no era superior de ninguno de los dos y que sólo podían seguir las órdenes de los superiores franciscanos.²⁵

Ante las constantes negativas de los frailes para cumplir con las disposiciones del arzobispo de México, éste hizo circular una requisitoria, ordenando que no se diera ningún tipo de limosna y que no se obedeciera a los religiosos franciscanos por parte de los alguaciles y tenientes, dentro de la jurisdicción del arzobispo. Por otro lado, Pérez de la Serna excomulgaba a los

²⁴ BMNAH FF, volumen 188, ff. 3-27.

²⁵ *Ibid*, ff. 48-48v.

religiosos franciscanos de Tlatelolco, fray Juan Cornejo y fray Felipe de Valdez por el hecho de seguir desempeñando sus labores como guardián y doctrinero. Sin embargo, el notario encargado de notificar el auto de excomunión fue agredido a pedradas por los franciscanos y por una gran cantidad de indios de Tlatelolco antes de llegar a la plaza en donde se situaba el convento. Esta rebeldía se produjo el 6 de junio de 1621. Con la relación de estos hechos termina el documento, sin que se ofrezcan más detalles acerca de la fallida intervención del arzobispo Pérez de la Serna en los asuntos de la provincia del Santo Evangelio y sin saber si los religiosos del convento de Santiago Tlatelolco fueron castigados de alguna manera por su comportamiento ante las autoridades enviadas por Pérez de la Serna.²⁶

Aquí es importante subrayar algunos hechos que se dieron en este caso que pueden ayudar a clarificar las tensas relaciones que se vivían entre el arzobispo de México y los frailes franciscanos. Sin duda, el arzobispo Pérez de la Serna aprovechaba la denuncia de algunos indígenas de Tlatelolco para imponer la visión de una iglesia jerárquica, con el mismo al centro del poder. El intento del arzobispo -rechazado por los franciscanos muy hábilmente- por imponer la justicia diocesana para disciplinar a los religiosos acusados, amenazaba con crear un precedente que le sirviera a dicha justicia de base para seguir interviniendo en casos similares.

Por otra parte, el arzobispo de México insertaba el otro asunto por el que sus antecesores habían luchado desde principios del siglo XVII. De manera

²⁶ *Ibid.*, f. 26v.

terminante se ordenaba que los religiosos se presentaran para ser examinados en la suficiencia y conocimiento de las lenguas en que tenían que administrar. Sin embargo, el que los superiores franciscanos sólo se dieran por enterados de los edictos y no aceptaran llevar a la práctica las órdenes dictadas por Juan Pérez de la Serna, implicó no darle reconocimiento a la autoridad del arzobispo para inmiscuirse en ninguno de los dos asuntos. Su estrategia resultó exitosa gracias a que ya habían comenzado las diferencias entre el virrey conde de Gelves y el arzobispo Juan Pérez de la Serna, lo que provocó que las autoridades coloniales no respaldaran al diocesano en su pleito con los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio. Por último, tampoco le favorecieron a Pérez de la Serna las grandes contradicciones que había en las cédulas reales y las bulas papales, pues aunque tales determinaciones provenientes de Roma y España avalaran sus posturas, los superiores franciscanos tenían otros tantos documentos en su favor, con lo que la posición del arzobispo quedó en el aire y no pudo imponer su predominio sobre las órdenes religiosas.

El propio rey reconocía la confusión creada por toda una serie de cédulas y contracédulas, algunas obedecidas y otras pasadas por alto, por lo que ordenó que se reunieran todos los papeles relativos al asunto, para que en una junta de ministros y letrados se decidiera lo conducente respecto a quién debía administrar las doctrinas . Esa comisión resolvió que

...las doctrinas queden y se continuen en los religiosos, como asta aquí, sin que por ninguna vía se ynove en esta parte y que el poner y remover los religiosos curas de todas las veses que fuere necessario se haga por el Virrey en mi nombre, guardandose en estos nombramientos y provisiones, la forma con las calidades y

circunstancias como se haçe en los reynos de Perú, y que de otra manera no sean admitidos al exercicio y servicio de las doctrinas, ni se les acuda con los emolumentos de ellas. Que en la vesita que hicieren los obispos la pueden haçer en los religiosos? En lo tocante al ministerio de curas y no en mas, visitando las Iglesias, sacramento, carisma, cofradías, limosnas dellas y todo lo que tocara a la dicha administración de sacramentos y dicho ministerio de curas, yendo a la vesita por sus personas o las que para ello por su elección y satisfacción pusieren o embiaren a las partes donde los obispos en persona no pudieren o no tuvieran lugar de acudir, usando de conection y castigo en lo que fuere necesario, dentro de los límites y exercicio de cura, restrictamente como queda dicho y no en mas. Y en quanto a los exesos personales en las costumbres y vidas de los tales religiosos curas, no an de quedar sujetos a los obispos que los castiguen por las vesitas, aunque sea a título de curas, sino que teniendo noticia de ellos, sin escrevir ni hacer prosesos avisen secretamente a sus prelados regulares para que lo remedien y si no lo hicieren puedan usar de la facultad que les da el Concilio de Trento, de la manera y en los casos que lo pueden y deven hacer con los religiosos no curas y que en este caso acudan al Virrey, que los a de nombrar y poder remover...²⁷

Aunque la cita es larga, es muy clara respecto a la posición de la Corona en 1624: por un lado, se tenía que respetar el patronato regio, de forma que se terminaran todos los movimientos de frailes al arbitrio del provincial, quien desde ese momento tendría que avisar al virrey de esos movimientos. Por otro lado, se siguió dejando en la incertidumbre la relación entre los obispos y los religiosos, pues el poder del arzobispo quedaba delimitado a los asuntos en que los frailes actuaban como curas. Esto es, la política de medias tintas seguía siendo aplicada

²⁷ BNM AF, volumen 132, expediente 1669, f. 16.

en dicha relación, dejando a los frailes la puerta abierta para seguir pasando por alto las órdenes reales.²⁸

Otro problema que enfrentaba a los miembros de la orden de San Francisco en su relación con los arzobispos de México y los obispos de Puebla, fue la intención que tenían los diocesanos de cobrar lo que se conocía como derechos doblados por los entierros y misas que se ofrecían por los difuntos en los conventos de frailes o monjas. La pretensión de los seculares era que la limosna que los familiares del difunto daban a los conventos fuera repartida en proporciones iguales con la parroquia secular del distrito y que sucediera lo mismo con las limosnas por las misas que se hicieran en los conventos. Ante esta situación, los franciscanos elevaron sus protestas, consiguiendo en 1624 una bula del papa Urbano VIII en la cual prohibía esta práctica de los seculares; a pesar de ello, este sector del clero continuó tratando de cobrar los dichos derechos doblados.²⁹

En ciertos momentos, todo este jaloneo producía confrontaciones más serias, como lo sucedido en 1629, con motivo del desplazamiento poblacional producto de la gran inundación que asoló la ciudad de México. En ese momento, los seculares y los regulares se confrontaron debido a la dispersión de los feligreses de las diversas doctrinas y parroquias de la capital colonial, resaltando en que convivieran españoles y mestizos con los indígenas de las parcialidades.

²⁸ Es importante señalar que las cédulas que se referían a ambos problemas se siguieron sucediendo en breves lapsos de tiempo: en 1626 para la visita de los religiosos, en 1627 sobre la sujeción de los doctrineros al Patronato Real, y en 1634, 1635 y 1637 de nuevo sobre la visita de los conventos en los pueblos de indios por la jerarquía diocesana.

²⁹ BNM AF, volumen 132, expediente 1671, ff. 22-34v.

Esto provocó señalamientos de ambas partes por lo que consideraban como intromisiones del sector contrario en tareas que no les competían.³⁰

Otro hecho fundamental fue la creciente presión que los arzobispos y obispos de las regiones centrales de Nueva España ejercieron sobre los frailes de la provincia del Santo Evangelio de México, como lo que ocurrió con el arzobispo Manzo, que “en noviembre de 1631 [...] emprendió una visita pastoral de su archidiócesis, durante la cual examinó en numerosas poblaciones y zonas indígenas a los frailes e investigó cómo desempeñaban sus deberes parroquiales; en febrero de 1632 había inspeccionado ya más de cuarenta parroquias cuyos titulares eran frailes mendicantes y a casi todos los calificó de indignos del cargo que ocupaban”.³¹ La respuesta de las órdenes religiosas no se hizo esperar, puesto que consideraban que la actuación de Manzo había excedido las atribuciones que se otorgaban a los prelados diocesanos en las disposiciones reales sobre las visitas a las casas e iglesias que tenían los religiosos en los pueblos de indios; por lo mismo, los frailes franciscanos apelaron ante la Real Audiencia. La resolución de este tribunal fue que la visita era ilegal, decisión finalmente aprobada por el virrey.³²

Este nuevo fracaso de un representante de la jerarquía diocesana mostró el problema crucial al que se enfrentaron los obispos en su enfrentamiento con los regulares: la falta de poder que tenía el arzobispo de México y los demás obispos

³⁰ Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 184-185.

³¹ *Ibid*, pp. 189-190.

³² *Id.*

para hacer valer sus derechos con respecto a las visitas de las doctrinas. Este hecho se sustentaba en que no existía una legislación con reglas claras al respecto, por los ya comentados vaivenes vistos en las cédulas reales. Por ello era necesario, como sucedió con el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, que alguna persona del clero tuviera el poder suficiente para imponerles la visita a las órdenes religiosas.

La ventaja que tuvo dicho obispo al llegar a Nueva España como obispo electo fue que tenía cédulas reales que apuntalaban su posición frente a las órdenes religiosas, mismas que le permitían realizar exámenes morales y lingüísticos a los religiosos de las doctrinas enclavadas en su diócesis, además de que había sido encargado para hacer una visita general con la finalidad de revisar la labor realizada por los oficiales reales. Estos dos hechos se unieron a una situación coyuntural, que fue que la posición del virrey duque de Escalona se vio debilitada por sus lazos familiares con el duque de Braganza, quien había encabezado el movimiento emancipador de Portugal y se había convertido en rey. Esto implicó que los grupos de poder fundamentales y principales autoridades a las que podían apelar los religiosos, el virrey y la audiencia, que se habían convertido en protectores de los privilegios de las órdenes religiosas, se encontraran disminuidos por la visita y debilitados por las circunstancias.

Así, entre el 29 de diciembre de 1640 y el 7 de febrero de 1641, el obispo Palafox y sus asistentes trataron de realizar la visita a los conventos franciscanos de la diócesis, dando a los encargados de cada doctrina entre 1 y 9 horas para presentarse a los exámenes de lengua y moral que había ordenado el obispo de

Puebla (véase cuadro 3.1).³³ Una visita de esta índole estaba prevista por las cédulas de los años de 1602, 1622, 1624, 1634, 1637 y 1638, así como también por un decreto expedido por la Audiencia de México, en la cual “dióseles la elección de los regulares, que dispuso la Audiencia, sobre muchas notificaciones de las cédulas o sujetarse al Santo Concilio y Real Patronato; o dexar las administraciones”.³⁴ Al ser notificados por el auto acordado por la Audiencia, los franciscanos, encabezados por el Comisario General de Indias, resolvieron no aceptar las reivindicaciones del Obispo de Puebla. Los términos en que estaba redactado el auto no deja lugar a dudas del porqué de la resistencia:

Que si el ministro de Doctrina Regular no se presentase a examen del Arçobispo y Obispo de su distrito dentro del termino que se 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 doctrineros 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...”³⁵

³³ Francisco de Ayeta. *Op. cit.*, f. 59.

³⁴ *Alegaciones a favor del clero, estado eclesiástico, i secular, españoles, indios del Obispado de la Puebla de los Ángeles. Sobre las doctrinas, que en execución del S. Concilio de Trento, cédulas, i provisiones reales, removiό en él su ilustrísimo Obispo Don Juan Palafox y Mendoza, del Consejo de Su Majestad, 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, ff. 1-1v.*

³⁵ Francisco de Ayeta. *Op. cit.*, f. 167v.

El tenor de este auto de Palafox y de las cédulas anteriores, principalmente las que fueron dictadas en 1634 y en 1637, ponían en serios predicamentos a los franciscanos; los documentos reales, como se puede comprobar por lo terminante del auto, fueron utilizadas inteligentemente por el nuevo obispo de Puebla, como lo señaló el Comisario General de Nueva España el 1º de enero de 1641, cuando ya había comenzado el proceso de secularización. En la patente resultante de una reunión del defensor provincial con fray Juan de Prada, Comisario General de Nueva España, los franciscanos se quejaban del proceder de Palafox, a quien acusaban de excomulgar a los religiosos franciscanos por delitos que no habían cometido y señalaban que de seguir con el despojo de las doctrinas la provincia sufriría graves daños.³⁶ Sin embargo, el problema de dicha patente era que no daba ninguna indicación respecto a lo qué debían hacer los guardianes para defenderse de las acusaciones (como el que no se respetaran los aranceles)³⁷ ni les permitía objetar el examen que requerían los visitantes diocesanos.

³⁶ BNM AF, volumen 128, expediente 1650, ff. 1-1v.

³⁷ Mariano Cuevas. *Op. cit.*, tomo III, p. 214. Palafox acusaba a los franciscanos que llegaban a cobrar hasta 600 pesos por el entierro de algunos españoles o que no dejaban trabajar a los indígenas en las haciendas españolas o que descuidaban sus labores y ministerios con los enfermos. Virve Piho, *Op. cit.*, p 154.

Cuadro 3.1. Secularizaciones de las doctrinas franciscanas en el Obispado de Puebla.

Doctrina	Día de secularización	Plazo para presentarse	Doctrina	Día de secularización	Plazo para presentarse
Tlaxcala	Diciembre 1640	29, 9 horas	Cauhtinchan	Enero 18, 1641	4 horas
San Gabriel Cholula	Enero 5, 1641	8 horas	Texcalaque	Enero 18, 1641	6 días
Tepeaca	Enero 8, 1641	6 horas	Jalapa	Enero 18, 1641	6 horas
Amozoc	Enero 8, 1641	6 horas	Tecali	Enero 19, 1641	4 horas
Huejotzingo	Enero 9, 1641	6 horas	Tecamachalco	Enero 20, 1641	4 horas
Puebla	Enero 10, 1641	4 horas	Quechula	Enero 21, 1641	4 horas
Topoyanco	Enero 10, 1641	6 días	Atliguetzian	Enero 21, 1641	6 horas
San Andrés de Cholula	Enero 11, 1641	6 horas	Ixoacan	Enero 21, 1641	6 horas
Santa Ana Chiautempan	Enero 11, 1641	6 días	Santo Tomás del Monte	Enero 22, 1641	2 horas
San Juan Totolan	Enero 11, 1641	6 días	Acatzingo	Enero 22, 1641	4 horas
Calpa	Enero 12, 1641	6 horas	Zacatlan	Febrero 1, 1641	1 día
Tehuacan	Enero 12, 1641	1 día	Atlixco	Febrero 3, 1641	2 horas
San Phelipe	Enero 14, 1641	6 días	Huaquechula	Febrero 4, 1641	4 horas
Totomihuacan	Enero 15, 1641	4 horas	Ahuacatlan	Febrero 4, 1641	2 días
Santa Nativitas	María Enero 15, 1641	6 días	Atlangatepeque	Febrero 6, 1641	6 días
Huamantla	Enero 16, 1641	6 días	Hueyotlipa	Febrero 7, 1641	6 horas

Fuente: Francisco de Ayeta. *Crisol de Verdad...*, f. 59.

¿Cómo justificó Palafox la secularización? En primer lugar, como algo necesario para que el orden eclesiástico “natural” imperara en Nueva España, pues a los obispos tocaba gobernar sus diócesis, a los clérigos seculares administrar sus parroquias y a los religiosos “orar, mendicar, exortar, i asistir desde su santa profesión, i venerables claustros al estado Eclesiástico, i Secular, con ofrecerles medios, i disposiciones para recidir dignamente i repartir las espirituales influencias de la Iglesia”.³⁸ También achacaba a los franciscanos insuficiencia en la administración espiritual de los indígenas, sobre todo de aquellos que vivían en los sitios de visita o las haciendas y quienes no recibían la

³⁸ *Alegaciones...*, ff. 1-1v.

doctrina cristiana los domingos y difícilmente se confesaban.³⁹ Palafox también criticaba la falta de religiosos que supieran las lenguas indígenas, pues decía que en toda la provincia del Santo Evangelio de México sólo había 115 religiosos con el dominio de una o más lenguas indígenas para más de 80 lugares de administración. Siguiendo este argumento del obispo de Puebla, la investigación que hizo Virve Piho sobre la secularización concluye que “como la gran mayoría de los frailes eran originarios de España y algunas otras partes de Europa, no podían cumplir con los requisitos (del examen de lengua) puestos”.⁴⁰ Aunque es imposible saber, con los datos con que se cuenta ahora, el número exacto de religiosos con conocimiento de un idioma indígena, los datos aportados por Palafox parecen excesivamente bajos, tomando en cuenta que había 650 franciscanos en la provincia. Por otro lado, la afirmación de Piho es inexacta, pues es aproximadamente en estas fechas cuando los frailes criollos comenzaron a ser mayoría.⁴¹

Otras razones que se daban para sustentar la secularización eran de carácter económico o con referencia a la disciplina de los miembros de las órdenes, así como los beneficios que se esperaban para numerosos curas seculares criollos. En primera instancia, sobre el beneficio económico, Palafox precisaba que mientras los franciscanos recibían aportaciones de las cajas reales,

³⁹ *Ibid.*, ff. 178-179.

⁴⁰ Virve Piho, *Op. cit.*, pp. 20 y 139.

⁴¹ Juan Díez de la Calle, *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1932, p. 55; para las proporciones entre las parcialidades, véase Francisco Morales. *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1973.

los sacerdotes seculares se mantenían con lo que recibían de la administración de los sacramentos y del oficio de misas. Además de esto, con el mismo dinero se podían pagar, en los curatos en que fuera necesario, tenientes y ayudantes de cura, que también brindarían auxilio espiritual a los indígenas. De esta manera, los criollos se beneficiarían al encontrar ocupación, ya fuera en las pequeñas parroquias, como beneficiados, o en las grandes, como vicarios.⁴² Por último, se acusaba a los franciscanos de muy diversas faltas, entre las que destacaba el obispo su utilización de la mano de obra indígena para beneficio de los conventos, contraviniendo así la regla que prohibía la posesión de propiedades y de obtener beneficios económicos de las mismas.

En base a estos puntos de vista, el obispo Palafox realizó la secularización de las doctrinas de regulares desde fines de diciembre, hasta principios de febrero. Para los franciscanos el resultado fue difícil de aceptar, pues de las 34 doctrinas que tenían en la diócesis de Puebla, Palafox les quitó todas excepto una. Además, tuvieron que sufrir los desprecios y maltratos de los sacerdotes seculares que ahora se ocupaban de las doctrinas y adaptarse a las nuevas circunstancias que les rodeaban, como la falta de servicios y limosnas.

Uno de los primeros actos hostiles que tuvieron que soportar los franciscanos en el curso de la secularización se produjo en Tlaxcala en la noche del 29 de diciembre de 1640. En esa noche, se presentó un grupo de jinetes armados, entre los cuales se hallaban algunos clérigos seculares, precisando que se presentaban de esa manera porque se habían recibido rumores que los

⁴² Virve Piho. *Op. cit.*, pp. 20, 145 y 177.

franciscanos buscaban oponerse a la secularización. Sin duda, este acto era una provocación hacia los frailes que se encontraban en dicha población y que en el transcurso de ese mismo día habían sido "despojados" de la doctrina. Sin embargo, los franciscanos rehuyeron dicha provocación recluyéndose en su convento, mientras se oficiaba una misa que hacía oficial la toma de posesión del cura secular de la nueva parroquia de Tlaxcala. A los habitantes de la ciudad "se les informó que a partir de ese momento tenían que oír la misa dicha por los miembros del clero secular y acudir a ellos para recibir los sacramentos, y se les amenazó con severos castigos si no rompían sus nexos con los monjes. El cabildo indígena, enfurecido pero impotente, fue obligado a entregar el edificio de la corporación para alojar al nuevo párroco y a sus ayudantes".⁴³ Al día siguiente, un franciscano que pasaba por la plaza principal de la ciudad fue golpeado por algunos indígenas partidarios del nuevo encargado de su administración espiritual.

Otro hecho similar sucedió en la secularización de la doctrina de Tepeaca, cuando el cura secular Manuel de Zárate juntó a toda la feligresía para exponerles el cambio de sus obligaciones espirituales. Al momento, expresó que durante mucho tiempo habían estado engañados, poniendo así en duda las enseñanzas que les habían dado los franciscanos e invitándolos a que cuando llegaran los religiosos a sus casas los apedrearán, mostrando así su rechazo.⁴⁴ También hubo otra manera en que los nuevos ministros buscaron aislar a los franciscanos, que fue por medio de prohibir a los indígenas que siguieran dando a los conventos las

⁴³ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 210-211.

⁴⁴ AGN, Inquisición, vol. 390.

limosnas que se hacían por costumbre, como lo ocurrido en Tecalli y Jalapa el año de 1642.⁴⁵ Ante estas circunstancias, los hermanos menores elevaron una petición al virrey para que cesaran estas maniobras de los curas seculares, a lo que él contestó:

Entendiendo que con la *diferencia pendiente* entre la religión de San Francisco y el señor obispo de la Puebla de los Ángeles, se quita a los conventos della los indios que tenían, así para celebrar el culto divino, como para el servicio de la casa, y que juntamente se impida el que se acuda con mandamientos para el sustento de los religiosos y como en esto se exude de lo que se debe y mira al servicio de Dios y de su Majestad, que tanto venera esta religión y me encarga su mayor lustre y conservación, os mando que en los conventos de vuestro obispado no deje lugar a que esto se experimente, antes que con toda puntualidad sean asistidos de los dichos sirvientes indios para ambos ministerios como lo verán, y mantenimientos sin alternar en nada, avisándome de lo que conviene proveer del remedio necesario.⁴⁶

De esta manera, los franciscanos perdían a los indígenas de servicio, las doctrinas y, por ende, las limosnas reales que se les brindaba a los conventos ubicados en el obispado de Puebla por su administración religiosa, además de que se veían sujetos a los ataques y descalificaciones de los encargados de las nuevas parroquias instaladas por Palafox. A pesar de ello, los franciscanos no se arredraron y comenzaron una serie de acciones encaminadas a buscar la recuperación de sus administraciones o por lo menos entorpecer a los nuevos

⁴⁵ BNM AF, volumen 129, expediente 1656, ff. 1 y 28.

⁴⁶ BNM AF, volumen 129, expediente 1656, f. 28.

encargados. Una de las primeras fue el retiro de la mayoría de las imágenes de las iglesias que tuvieron que entregar, proceso que tuvo su momento más álgido “el 22 de julio; unos doce frailes franciscanos, armados con cuchillos y palos, anduvieron rompiendo puertas y ventanas a su paso y luego penetraron violentamente en la parroquia de Cholula, donde se apoderaron de una imagen de la Virgen -con su Corona y todas sus joyas de plata-, imagen muy venerada por los cholultecas, y huyeron con ella, tras de haber cortado las cuerdas de las campanas para impedir que se diera la alarma”.⁴⁷ Esto implica que ambos bandos utilizaron la violencia en la disputa que sostenían, aunque hechos como el anterior o la “toma de Tlaxcala” sólo sucedieron en los primeros meses posteriores a la secularización. En el caso de lo ocurrido en Cholula, es importante hacer ver cómo los franciscanos buscaban acaparar el “capital” espiritual de dichas imágenes, como una forma de no perder la veneración y asistencia de los indígenas a sus iglesias y conventos.

Pero los franciscanos no sólo recurrieron a la violencia para salvar sus administraciones; todo hace suponer que también se sirvieron de algunos indígenas de los pueblos para señalar en cada ocasión posible las fallas de los nuevos encargados de su administración, esto es, los curas seculares. En primer lugar, se encuentra la queja que se hizo en contra del cura del pueblo de Cuauhtinchan, en donde se exponía la diferencia entre los tiempos en que eran encargados los franciscanos, cuando al menos había ocho frailes en el convento, y lo que ocurría después de la secularización, pues para aproximadamente 1200

⁴⁷ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 211-212.

pobladores en el pueblo, visitas y estancias, sólo se habían puesto un cura y un ayudante. Esto había ocasionado que los frailes menores tuvieran que coadyuvar activamente en la administración de los pobladores de Tecali, diciendo misa en los pueblos de visita, confesando en semana santa y acudiendo a los moribundos con el viático. Otras quejas que se elevaban contra el sacerdote diocesano era la falta de atención a la enseñanza de la doctrina de los niños y jóvenes, que había provocado el total desconocimiento de los indígenas incluso de las oraciones más importantes, además de los excesivos cobros que hacían tanto el encargado de la doctrina, como el vicario, por la administración de los sacramentos.⁴⁸

Otro ejemplo de estas quejas es el memorial hecho por los indígenas de san Andrés Calpa, que en más de treinta puntos detallaban todos los agravios que les había hecho el beneficiado Francisco Gómez Saucedo en los años en que los había administrado. Las quejas fundamentales se pueden centrar en tres aspectos: por un lado, los maltratos de palabra y físicos que se les infringía por el carácter iracundo del cura y porque, según dicho sacerdote, los indígenas les desobedecían; en segundo lugar, los excesivos cobros que hacía, lo que era contrario al arancel que había sido expedido por el obispo de Puebla; por último, los indígenas protestaban porque Gómez Saucedo los obligaba a trabajar sin paga en los huertos de su propiedad así como en haciendas y casas de españoles que estaban asentados en la zona.⁴⁹

⁴⁸ BNM AF, volumen 129, expediente 1656, ff. 30-31.

⁴⁹ Virve Piho. *Op. cit.*, pp. 216-221.

No obstante de que los anteriores son los alegatos fundamentales en contra del clérigo secular encargado de la parroquia de San Andrés de Calpa, para los fines de mi estudio conviene subrayar dos cuestiones importantes: el punto 1, en donde se señala “que no es bueno en nuestra lengua mexicana, ni lo entendemos cuando nos predica, porque no la pronuncia, ni para confesarnos, ni para doctrinarnos” y el punto 27, en donde exponían “los de san Andrés Calpa, que si no fueran los religiosos de San Francisco, se quedarán todos sin confesar por el gran miedo que le tienen [al cura]”.⁵⁰ Estos dos capítulos son importantes dentro del contexto en que está redactado el Memorial, porque uno de los puntos principales en los que se había basado Palafox para su defensa de la secularización había sido la falta de atención religiosa a los indígenas y el desconocimiento de las lenguas que hablaban, hechos que, a su vez, los pobladores de Calpa le achacaban al nuevo encargado, miembro del clero secular bajo las órdenes del obispo de Puebla.

Todo hace suponer, según el estudio de *La secularización de las parroquias indígenas* de Virve Piho, que además del conflicto entre ambos cleros hubo una animadversión entre el beneficiado y el gobernador indígena, pero no deja de señalar que:

Es probable que, aparte de los rencores personales que existían entre el gobernador y el cura, los antecedentes de este litigio hayan tenido sus orígenes en una maniobra de política local en relación con los dos frailes franciscanos que se habían quedado en el antiguo convento de Calpan. Como se sabe de otros casos, tales manipulaciones solían suceder como consecuencia del

⁵⁰ *Id.*

conflicto entre el clero secular y el regular hasta años después de la secularización de las parroquias. Tenían como fin la destitución del nuevo cura impuesto y el reestablecimiento de la orden religiosa anterior. Podía ser que los frailes hubiesen intrigado por medio del gobernador en contra del nuevo cura con el fin de tratar de expulsarlo del pueblo y asumir otra vez el poder de la doctrina en sus manos. Casos semejantes son mencionados en las *Alegaciones* en favor del obispo Palafox y en otros documentos referentes a la Provincia de aquella época.⁵¹

Es interesante señalar que a pesar de que durante todo su estudio Piho da crédito a documentos hechos en contra de los franciscanos, cuando se trata de una queja en contra de un clérigo diocesano lo asume como una conspiración fraguada dentro del convento. Aunque sin duda esta explicación es posible, no se debe descartar que las quejas presentadas en el memorial fueran realmente hechas por los indígenas. Tal pareciera, desde el punto de vista de la misma autora, que los feligreses de los pequeños pueblos de indios no tenían la capacidad de hacer un memorial tan puntual si no hubiera una intervención de los frailes.

De lo que no cabe duda es que en los siguientes años continuaron las disputas y quejas sobre la actuación de los curas seculares, en la mayoría de los casos promovidas por los franciscanos, alegando agravios hechos en contra de los indígenas. Este es el caso de lo ocurrido en Amozoc, donde los franciscanos del pueblo pidieron al virrey su intervención para que el cura beneficiado permitiera que los indígenas asistieran a misa, celebraran las fiestas patronales o fueran enterrados en el convento; una segunda queja se debía a que el sacerdote

⁵¹ *Ibid.*, p. 225.

cobraba derechos doblados a quienes lo desobedecían y acudían al convento, lo que alejaba a los indígenas de la iglesia de los franciscanos con el detrimento de sus entradas para que se pudieran sostener. Por último, también se quejaban de que el cura diocesano impedía a los indígenas que prestaran el servicio requerido para la conservación del convento e iglesia y que no permitiera que los cantores acudieran a la escuela del convento.⁵² Respecto a lo sucedido en este periodo, es interesante transcribir lo que expuso Vetancour, cronista de la provincia a fines del siglos XVII:

Las doctrinas del obispado han quedado en los Clérigos y los religiosos en los conventos; algunos se han llevado con paz y amistad, otros han tenido algunos litigios, porque no quieren que los Indios acudan a los conventos, privando a los cantores el que ayuden a cantar las Misas de las fiestas conventuales; forzoso sentimiento de los Religiosos, que habiendo ellos enseñado a los cantores, no les hayen para sus fiestas, y que habiéndolos criado como a hijos les impidan el que visiten a sus Padres. También se ordenó que no consintiesen que Religioso bautizase, porque con eso se fuese borrando el amor antiguo y se escusase el parentesco de compadre nuevo.⁵³

Por otro lado, también otras personas fueron o quisieron pasar por portavoces de las poblaciones indígenas, enviando cartas en las que se pedía la salida de los curas seculares por las vejaciones a los indígenas. Este fue el caso de don Manuel de Assiayn, que era fiscal para la cuenta de los naturales en

⁵² BNM AF, volumen 129, expediente 1650, ff. 7-8.

⁵³ Fray Agustín de Vetancour. *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*, 2da. ed. Facsimilar, Porrúa, México, 1982, p. 16.

Cholula y Amozoc, que denunciaba los intentos del obispo de Puebla de quitarles conventos, iglesias y ornamentos a los franciscanos. Además, alertaba que un cambio así provocaría una falta

... de el todo la fee en los naturales, y a los españoles (que asisten en mucho en este partido) el total consuelo de sus almas. Y para que a V. M. conste más directamente dirá algo de lo mucho que he reconocido en este mi gobierno que comprehende dos conventos, este de Amoçoc y el de Quautinchan, en los cuales, después de ser sus templos fábrica de singular hermosura y las habitaciones de ellos acuden a sus Religiosos continuamente al Culto Divino, administrando con gran Charidad en ellos los Santos Sacramentos de la Penitencia y Eucharistía y la frequentación de las missas todos los días, principalmente los festivos, se quedaran muchos sin missa si no fuera por dichos conventos, y esto con toda decencia de ornamentos Sagrados, todo lo qual falta en la administración de los Clérigos; assí por ser pocos; como por ser nimiamente defectuosos en su obligación, asta no tener en los templos donde está el Santísimo Sacramento luz alguna y si no es en el tiempo que se dice missa, las fiestas, jamás arde la lámpara.⁵⁴

Además de todas estas acusaciones, Manuel de Assiayn mencionaba que los clérigos seculares (un cura beneficiado y un ayudante) no sabían la lengua indígena y eran insuficientes para atender las necesidades del pueblo de Amozoc, además de un pueblo de visita y 27 haciendas.

Esta carta muestra que las disensiones entre el clero secular y el regular en el obispado de Puebla habían trascendido de las instituciones eclesiásticas, y muchos otros personajes y oficiales reales comenzaron a exponer sus puntos de vista; sin embargo, en esta ocasión, como en la mayoría de las veces, no es posible discernir las vinculaciones entre Assiayn y los franciscanos, aunque por la

⁵⁴ BNM AF, volumen 129, expediente 1656, f. 30.

vehemencia de su carta y de sus acusaciones es un hecho que existía afinidad entre el oficial real y los frailes. También es importante destacar que los alegatos de cada uno de los bandos se extendieron mucho más allá de la década de los años de 1640, por lo que no es extraño que la corte pidiera en 1669 una investigación para saber qué tipo de clero preferían los indígenas. El resultado fue que la mayoría de los que fueron interrogados sobre la cuestión, fundamentalmente funcionarios indígenas, respondieron que eran más apreciados los miembros de la orden de los frailes menores, sobre todo por la pereza, corrupción y falta de aprendizaje del idioma indígena características del clero secular. A pesar de que eso opinaban los funcionarios de los pueblos de indios, desde el punto de vista de Jonathan I. Israel, a la mayoría de la población no le importaba quien estuviera encargado de administrarlos religiosamente.⁵⁵

Es importante señalar que los franciscanos fueron los principales culpables de que la discusión durara tanto tiempo, a pesar de que ya en 1645 el Capítulo de la Orden de San Francisco había renunciado a las doctrinas.⁵⁶ Esta renuncia fue utilizada por los partidarios de Palafox en las *Alegaciones...*, para tratar de revertir los argumentos que habían utilizado los franciscanos para recobrar el control de las doctrinas.⁵⁷ La renuncia hecha por el Capítulo General franciscano, pareciera ser otra forma más de presionar para que fueran restituidas las administraciones indígenas, pues la renuncia era de carácter general, tanto en América como en Asia, de manera que la Corona hispana se podría encontrar en problemas para

⁵⁵ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 63-64.

⁵⁶ BNM AF, volumen 93, expediente 1398, f. 11v.

⁵⁷ *Alegaciones...*, h. 5.

llenar todos los espacios que ocupaban los franciscanos. De tal suerte que, incluso, esa renuncia general era otro tipo de presión (o chantaje) para obtener sus peticiones.⁵⁸

A pesar de esta actuación, hay indicios de que los frailes que se hicieron cargo de la única doctrina que le quedó a la orden franciscana (Atlixco) después de la secularización de 1640-1641, buscaron acomodarse a las nuevas reglas y cumplirlas en todo. Por ello, no es extraño que se encuentre en una real cédula la constancia de que fray Antonio de Nápoles, titular de dicha doctrina, se había presentado al examen que era requerido para que se pudiera hacer la colación canónica.⁵⁹ Por otra parte, durante esa misma década se realizaron algunas visitas, encargadas a curas diocesanos por el obispo de Puebla, en las cuales el convento de Atlixco salió regularmente bien librado.⁶⁰

Sin embargo, los franciscanos siguieron recurriendo a la corte en su búsqueda de la restitución de las parroquias indígenas, por lo menos en tres ocasiones: 1656, 1669 y 1695. Aunque no se conocen detalladamente las dos primeras peticiones, los indicios que se tienen muestran que los franciscanos basaron sus argumentaciones en la injusticia del acto realizado y en la mala administración que habían tenido los seculares. Además, denunciaban que la

⁵⁸ Esta forma de presionar de la orden franciscana tenía su historia, pues al menos se ha encontrado en tres ocasiones distintas: 1574, cuando llega la cédula que instaura las reglas del real Patronato; 1583 y 1622, momentos en los cuales la Corona había decidido imponer varias obligaciones que tenían que cumplir los franciscanos ante el diocesano (aceptar las visitas y examinarse, principalmente).

⁵⁹ AGN, Cédulas Reales, volumen 4, expediente 9, f 31.

⁶⁰ Antonio Rubial. *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Regiones), p. 78.

secularización había sido hecha selectivamente, pues habían quedado seis doctrinas en manos de la Provincia del santo Evangelio, ubicadas en los sitios más agrestes e inhóspitos del obispado.⁶¹

Por último, en 1695 el procurador de las provincias franciscanas de Nueva España ante la corte en Madrid, fray Francisco de Ayeta,⁶² presentó un memorial muy pormenorizado sobre el problema de las doctrinas indígenas, no sólo en Puebla sino en toda la provincia del Santo Evangelio de México. En este sentido, el autor de *Crisol de verdad* hacía un recuento histórico de los esfuerzos hechos por los obispos de Puebla y México para obtener el control de las doctrinas, desde la época del arzobispo Montúfar hasta la secularización de 1640. Documentaba todos los intentos realizados para quitarles las doctrinas a los franciscanos y la forma en que se había contestado desde España, negando reiteradamente las peticiones de los prelados ordinarios. Pero el procurador fray Francisco de Ayeta no sólo hacía la historia previa a la secularización, sino que trataba de pintar con los colores más oscuros los sucesos de 1640, la situación posterior de los

⁶¹ BNM AF, volumen 132, expediente 1670, fs. 7-10. Esta afirmación no se ha podido confirmar en ninguna parte, sobre todo en la cuestión de las seis doctrinas que quedaron en manos de la Provincia, pues en la Crónica de Vetancour no hay indicios de ellas.

⁶² Es interesante presentar aquí lo que escribió Lino Gómez Canedo refiriéndose a fray Francisco de Ayeta: "recibió el hábito franciscano en San Francisco de México el 26 de noviembre de 1659, tenía 19 años de edad y sus padres eran naturales de Pamplona (España). En su provincia del Santo Evangelio se distinguió principalmente como proveedor de las misiones del Nuevo México y como procurador provincial. Tanto en esa capacidad como en la de procurador de todas las provincias de Nueva España, y después de todas las de Indias, fue activísimo defensor de los privilegios de los religiosos frente a los obispos, en especial por lo tocante a los curatos". Lino Gómez Canedo. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Segunda edición, Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65), p. 43. Además de *Crisol de verdad*, el padre Ayeta hizo al menos otro libro tratando de evitar la secularización de las doctrinas indígenas que administraban los franciscanos de la Provincia de San José de Yucatán en 1689.

conventos, la mala administración religiosa y la relación que habían tenido los sacerdotes diocesanos y los indígenas. Este escrito representó el último intento de los franciscanos por retomar las doctrinas indígenas, pues el memorial no obtuvo ninguna respuesta.

Tampoco por parte de los clérigos seculares se presentó una tregua una vez conseguida la secularización. Un caso claro fue lo ocurrido en Quechula, en donde el cura del lugar buscaba apropiarse de la administración de una ermita que todavía conservaban los franciscanos. Una reclamación era promovida ante el virrey por el síndico del convento franciscano, argumentando que las pretensiones del cura diocesano no tenían validez ya que los indígenas querían seguir siendo administrados por los franciscanos y porque sus intentos de apoderarse de la ermita habían sido de manera violenta.⁶³ Lo que se puede observar en este caso es el intento de cerrar lo que probablemente era una de las últimas fuentes de ingreso para el convento franciscano, tratando de limitar la asistencia de los indígenas a la capilla o lograr el desalojo del convento por los franciscanos; por ello, no es extraña la presteza con que los franciscanos buscaran reivindicar lo que consideraban sus derechos.⁶⁴ Por documentación posterior, es obvio que el beneficiado se salió con la suya, pues en 1679 los franciscanos de la localidad volvían a apelar al virrey arzobispo fray Payo de Ribera, quejándose de que se había apoderado de la ermita junto con una imagen considerada milagrosa, de

⁶³ BNM AF, volumen 129, expediente 1655, ff. 82-83 y volumen 130, expediente 1662, ff. 2-16v.

⁶⁴ *Id.*

San Diego, buscando que solucionara esta situación con la restitución de la ermita al convento.

A pesar de los conflictos, la acción llevada a cabo por Palafox fue una forma de zanjar la prolongada confrontación entre los dos tipos de clero. A pesar de que en ninguna otra diócesis se produjo un acontecimiento similar al que protagonizó Palafox, sirvió de ejemplo que permitió a los demás jerarcas diocesanos imponer los decretos emanados del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Provincial Mexicano, los que marcaban la obligación de los religiosos a presentarse a exámenes de suficiencia teológica, moral y de las lenguas en que debían de predicar, además de permitir la visita de los enviados del obispo con respecto a los ornamentos, libros y materiales para el culto así como a la propia iglesia.

No se puede dejar de resaltar la tenaz oposición que presentaron los miembros de la orden de San Francisco, pues durante cerca de un siglo resistieron a todas las presiones que buscaban transferir el control de las doctrinas indígenas al clero secular, tanto al interior de Nueva España como en la misma metrópoli. La táctica de los franciscanos consistió fundamentalmente en recordar los servicios que habían hecho a la Corona española, a la vez que descalificaban al clero secular, ya fuera por su escasez numérica en un principio, por su falta de preparación, o por su ambición por el poder o el dinero; al mismo tiempo, chantajeaban a la Corona con la amenaza de desalojar todos los conventos provinciales en caso de ser obligados a aceptar la supremacía diocesana.

Para los franciscanos la situación distaba de ser la mejor, pues las críticas que planteaban tendían a resolverse con el paso del tiempo, sobre todo en los lugares que controlaba la provincia del Santo Evangelio, que eran las zonas más

densamente pobladas y con mayor cantidad de españoles y criollos en el virreinato. Ello llevaba a que conforme pasaba el tiempo fueran ordenándose más sacerdotes seculares, con mayor preparación y que en muchos casos quedaban sin una parroquia que atender. De tal manera que algunos de los argumentos franciscanos se iban desvaneciendo conforme pasaba el tiempo y sólo la indecisión de la Corona y las pugnas internas entre los poderes novohispanos permitían a los frailes menores mantenerse en las doctrinas indígenas.

En este sentido, la coyuntura que se presentaba con la llegada de Palafox a Nueva España era inmejorable para terminar de fijar la posición de privilegio de los jerarcas diocesanos en la iglesia colonial; en ese momento, la gran ventaja de Juan de Palafox y Mendoza era que además de llegar a las tierras novohispanas investido como el obispo de la segunda diócesis en importancia, tenía el cargo de visitador general del reino. Con ello, el nuevo obispo de Puebla contaba con la subordinación de los mayores cargos de Nueva España, el Virrey de la Nueva España y la Audiencia de México, pues por su oficio de visitador debían rendirle informe y estar sujetos a su dictamen sobre su desempeño. Además, esto se conjuntó con que el arzobispado de México se encontraba en sede vacante, con lo que la iglesia colonial estaba acéfala en su arquidiócesis primada; por ello, el obispo tenía la primacía entre los oficiales reales, judiciales y eclesiásticos de toda la Nueva España. De esta manera, Juan de Palafox y Mendoza pudo llevar a cabo la secularización sin la dificultad de intervenciones eficaces en favor de los franciscanos, como había ocurrido en enfrentamientos anteriores entre los frailes y los obispos.

Pero hubo un hecho más importante para el desenlace de este asunto. Fue la decisión inalterable del rey de apoyar la preeminencia de los obispos sobre las órdenes religiosas, hasta llegar a sus últimas consecuencias, que era la secularización. Esto implicaba que no hubiera cédulas reales que contradijeran anteriores resoluciones y que ocasionaran que las provincias de regulares tuvieran argumentos jurídicos para oponerse a los avances de los obispos. Así, a pesar de todas las solicitudes de los franciscanos en su búsqueda de una reconsideración, la Corona se mantuvo firme en su resolución, permaneciendo sin modificación la secularización y buscó seguir ayudando a los miembros de la jerarquía diocesana en su lucha por consolidarse como el mayor poder eclesiástico en Nueva España.

3.3. Las agitaciones eclesiásticas prosiguen.

El proceso iniciado por Juan Palafox y Mendoza en el obispado de Puebla en 1640 marcó el inicio, en términos generales, de relaciones más armónicas entre las ramas secular y regular de la iglesia novohispana. No obstante, en algunas ocasiones los obispos y los miembros de su clero buscaron aprovechar la situación de debilitamiento del poder e influencia de las órdenes religiosas. Esto se conjuntó con los intentos hechos por la Corona española para continuar con la política iniciada por Palafox de restarle poder a los franciscanos.

Hubo muchas maneras en que la autoridad del monarca buscó imponer restricciones a las órdenes religiosas en general y a los franciscanos en lo particular. Estas disposiciones reales se combinaron con las propias ambiciones seculares para imponer el nuevo orden eclesiástico, tanto en las doctrinas como

en las funciones de jueces eclesiásticos y en los métodos de defensa que habían utilizado los religiosos al ser objeto de la ofensiva lanzada por la jerarquía eclesiástica.

En el primer caso, los religiosos franciscanos tuvieron que afrontar las modificaciones dispuestas por la Corona tocante a la administración de las doctrinas desde mediados del siglo, como una muestra de que los intentos de sujetar a los regulares fueron previos a la llegada de los Borbones al trono español. Uno de los cambios fundamentales fue el que impuso la perpetuidad de los doctrineros una vez que hubieran sido colacionados canónicamente con la aprobación del virrey, como vicepatrón y del arzobispo u obispo; esta modificación fue ordenada por medio de dos cédulas que llegaron a manos del virrey en 1654 y 1655.⁶⁵ Esto trataba de evitar que el superior franciscano, con o sin autorización del virrey, trasladara a los encargados de la administración religiosa de los indígenas alegando las necesidades globales de los conventos provinciales, provocando un menor control de los obispos sobre los ministros aprobados.

El siguiente paso consistió en lo que se llamó la reducción de conventos de voto. En 1688 se dio orden de que fueran desalojadas aquellas casas que no tuvieran al menos ocho religiosos morando en ellas ordinariamente, de manera que quienes habitaran los conventos pequeños deberían ir a habitar los de la

⁶⁵ Gregorio de Güijo. *Diario. 1648-1664*, Porrúa, México, 1986 (Escritores Mexicanos, 64), vol. 1, p. 255 y vol. 2, pp. 16-17. Aunque era un asunto ya ordenado por la Real Cédula del Patronato de 1574, la existencia de estas cédulas de mediados del siglo XVII muestran que no era un tema resuelto. Es más, en este caso se produjo una gran dificultad para imponer estas órdenes mandadas por cédulas reales, pues tuvo que ser confirmada nuevamente por otra fechada en 12 de noviembre de 1697. BNM AF, volumen 132, expediente 1673, ff. 20-20v.

cabecera, desde donde deberían de atender los lugares que habían quedado sin frailes a manera de asistencia.⁶⁶ La idea de esta cédula real era, por un lado, reducir el número de votos en los capítulos provinciales que se habían convertido en reuniones multitudinarias, de discusiones largas y poco fructíferas; en segundo lugar, intentaba reducir el número de religiosos que tuvieran que ser colacionados canónicamente, de modo que se tuviera un mejor control sobre las provincias de regulares. Por último, también se buscaba que los frailes hicieran vida en común, cosa que no podía hacerse cuando sólo convivían en un convento dos franciscanos, porque en algunas ocasiones alguno debía pernoctar en los pueblos de visita dada la distancia de la cabecera.

En este asunto, los objetivos sólo se cumplieron a medias, pues si bien se redujo el número de conventos con voto en los capítulos de la Provincia del Santo Evangelio, todo indica que la segunda parte no pudo conseguirse, debido a las condiciones especiales de las doctrinas franciscanas enclavadas en el arzobispado de México. Esto quiere decir que cada una de estas doctrinas tenía algunos pueblos de visita a los cuales los frailes iban a officiar la misa cada cierto tiempo, de manera que si hubieran desalojado todos los conventos con menos de ocho religiosos, como lo exigía la cédula, implicaría que aquellos conventos en donde se concentrarían todos los frailes desplazados tendrían que cubrir un radio de acción mucho más amplio y con mayores dificultades en los caminos.

La solución a todas estas cuestiones fue cambiar el status de estos pequeños conventos, conservándolos como sitios de residencia de los religiosos,

⁶⁶ BMNAH FF, volumen 150, ff. 254v-255.

pero modificando la posibilidad de que los superiores pudieran seguir votando en los capítulos provinciales. Por ello, muchas casas se convirtieron formalmente en vicarías y asistencias, generalmente ubicadas en pequeños poblados y administrados por uno o dos religiosos y que, por lo tanto, los superiores de ellos no tenían voz, ni voto en los capítulos provinciales; mientras tanto, en algunos otros se buscó llegar al número de ocho religiosos residentes para que pudieran ser mantenidos como conventos de voto. Así, la provincia buscaba acatar uno de los objetivos de la cédula, esto es, hacer capítulos provinciales con un menor número de frailes asistentes a ellos sin poner en riesgo la administración religiosa de los indígenas.

Sin embargo, en este periodo no todas fueron malas noticias para los franciscanos, pues por una cédula general de 1689, ante un problema de la Provincia de Santiago de Xalisco, se decretó que los encargados de las doctrinas podían designar por sí mismos a ayudantes para poder confesar y administrar los sacramentos. El enfrentamiento entre la provincia de Santiago y el obispo de Guadalajara se había presentado por la negativa de este último a aceptar que los doctrineros pudieran nombrar a sus ayudantes, alegando que como no podían ser considerados párrocos no gozaban de esa facultad.⁶⁷ Aunque el problema se había limitado al obispado de Guadalajara, la cédula ordenaba que no se pusieran restricciones al respecto y estaba encaminada a reforzar la idea de que los religiosos encargados de doctrinas debían ser considerados como párrocos, con todas las prerrogativas pero también con todos los deberes. Por ello, la disposición

⁶⁷ Biblioteca Nacional de México, Fondo Lafragua, volumen 851, número 5, ff. 13-14.

del obispo iba en contra de todos los intentos que había hecho la Corona durante todo el siglo XVII, de sujetar a los religiosos a lo dispuesto por el Concilio de Trento.

La otra cuestión en la cual los franciscanos lograron conservar con aprobación real ciertas prerrogativas referentes a las doctrinas, fue la relativa a los bienes conventuales. Una cédula real determinó que los que no fueran de la parroquia no podían ser tomados en cuenta en el curso de las visitas del diocesano y, por ende, no podían ser secularizados, tal cual se había hecho en los conventos de Santa María la Redonda, Zempoala y Chiautla. De esa manera, se habían secularizado “no sólo de los bienes monásticos sino de los trazos comunes de las cocinas. Todo esto quiere decir que los clérigos dejaron en la calle a los franciscanos”.⁶⁸ Estas secularizaciones habían sido realizadas de manera totalmente diferente respecto a lo ocurrido en el obispado poblano, pues ahí no se habían tocado los bienes de los religiosos e, incluso, habían conservado las iglesias con todos los ornamentos y figuras sagradas.

Aunque es poco lo que se sabe acerca de estas últimas tres secularizaciones comentadas por Francisco Ocaranza, nada más allá de lo que dice la cédula sobre la forma en que los franciscanos habían sido despojados, lo cierto es que este documento deja en claro que la ofensiva de los seculares para apropiarse de las doctrinas de indios administradas por los franciscanos continuaba. Sin embargo, no es posible dilucidar sobre qué bases se hacía esta nueva ofensiva, pues existen numerosas patentes dictadas por los Ministros

⁶⁸ Fernando Ocaranza. *Capítulos de historia franciscana*, 2da. ed., s/e, México, 1933-1934, volumen 1, p. 160.

Generales de la orden y por los Comisarios Generales de Indias para que los doctrineros y las provincias colaboraran con los obispos para que se tuviera una mejor administración de los indígenas. Un ejemplo de estos documentos es el que envió el Comisario de Indias, fray Antonio de Somoza en 1671, poco después de haber sido elegido para ese cargo:

Velen V. P. R. aserca de las doctrinas, no permitiendo en ninguna religioso que no sea muy exemplar, modesto y atento en el modo de hablar y obrar, advirtiendo padese la religión graves descréditos por los defectos cometidos en las doctrinas y no permitan sea religioso proveído a alguna que no esté primero examinado y aprobado de suficiencia por los ordinarios o sin que sea primero presentado con otros dos al Señor Virrey o gobernador y el que de ellos obtuviere la presentación Real que se presente segunda vez al Señor Obispo y hasta tener la canónica institución (en conformidad de lo que es mandado por las sédulas reales) no sólo no administrará, ni paresera en la doctrina...⁶⁹

Esto implicaba que el segundo religioso en orden de importancia de la orden de los Frailes Menores para los asuntos americanos, estaba consciente de los problemas que les causaría a sus provincias en ultramar el no cumplir con estas disposiciones reales. Por ello, buscaba que todos los superiores americanos cumplieran con los pasos para obtener la colación canónica y la aprobación del vicepatrono. Esto quería superar cualquier posible oposición por parte de los diocesanos. En alguna otra ocasión, esta idea de evitar conflictos con los obispos llegó a tal extremo, que fray Josph Sanz, Comisario General de Indias, en 1712, ordenaba "a todos los Religiosos, Prelados y súbditos, que procuren conservar

⁶⁹ BMNAH FF, volumen 116, f. 24.

mucha paz y unión con los señores Obispos, y eclesiásticos, mostrándose pacíficos, modestos, mansos y humildes con todos, como nos manda N. P. S. Francisco; que assí daremos buen ejemplo a todos, y se escusarán las quejas, que de lo contrario vienen a los Tribunales de esta Corte y las mortificaciones que por esta causa padecemos”.⁷⁰ No puede ser más obvia la nueva posición de los superiores franciscanos respecto a los obispos, pues acepta una plena subordinación a ellos en concordancia con lo que se había tratado de imponer por el rey a través de tantas cédulas reales.

En este mismo tenor se encuentra una propuesta del padre Castaneira dirigida al provincial del Santo Evangelio de México en 1696, en la cual, hablando acerca de la situación de la disputa por la secularización de las doctrinas del obispado de Puebla, pedía que se buscara que se “dejen del todo los conventos del obispado, mire su caridad que es cosa escandalosa este pleito y contra nuestra santa regla e instituto ... oxala se quitaran estas, o al menos se dividiera el obispado en provincia con el título de las Llagas”.⁷¹ Esta propuesta era apoyada por fray Mateo de San Esteban en el mismo año, quien además se quejaba de que para mantener vivo el asunto se hacía un prorratio de los gastos que se hacían, entre todas las provincias novohispanas de la Orden de los Frailes Menores, con lo que se hacía una cuestión general de lo que era un problema de una sola provincia. La nueva jurisdicción propuesta debería de ser fundada bajo las reglas de la Recolectión (de la cual ya se ha hablado), en donde los puntos

⁷⁰ BNM AF, volumen 88, expediente 1375, número 15, f. 36.

⁷¹ BNM AF, volumen 136, expediente 1694, número 6, f. 17v.

fundamentales serían: la contemplación, la oración y el alejamiento del mundo. Es interesante señalar la forma en que fray Mateo terminaba su misiva: “Ojala y se quitaran todas las doctrinas de este Reino y que todos fuéramos recolectos y descalzos”.⁷²

Estos últimos documentos muestran el cansancio que existía entre muchos religiosos de la Provincia del Santo Evangelio por el continuo litigio en contra del obispado de Puebla y, además, la creciente idea de que las doctrinas habían ocasionado muchos problemas para seguir la disciplina ordenada por San Francisco. Es obvio que esta petición de erigir una nueva provincia de conventos recolectos no fue apoyada por los superiores de la provincia, ni por los oficiales reales, por lo que quedó sólo como un proyecto.⁷³

A pesar de la nueva disposición de los franciscanos en su provincia de México de obedecer las disposiciones generales del Real Patronato y del Concilio de Trento y de buscar una relación más cordial con la jerarquía diocesana, siguieron existiendo intentos y peticiones para secularizar las doctrinas franciscanas que conservaba la Provincia del Santo Evangelio en el arzobispado de México. La más interesante, tanto por la amplitud de su exposición como por la cercanía con la Cédula de 1749 que decretó la secularización de las doctrinas administradas por los Regulares en Nueva España y Perú, es el manuscrito

⁷² *Ibid.*, f. 18.

⁷³ Seguramente esta petición tenía en mente lo que había sucedido dentro de la Orden de Predicadores a mediados del siglo XVIII, cuando la Provincia de Santiago de México se había dividido en dos, al erigirse una nueva provincia con los conventos enclavados en el obispado de Puebla.

titulado *Representaciones hechas a S. M. sobre las doctrinas de regulares de 1748*.

En él, el cabildo catedralicio del arzobispado de México contemplaba algunas disposiciones que las provincias franciscanas deberían cumplir por el “conocido exceso de conventos y religiosos, y esta pide una moderación de uno y otro”;⁷⁴ para conseguir esto, se proponían dos medidas, una ya intentada anteriormente y otra completamente nueva: por un lado, impulsar la reducción de conventos entre las provincias de los regulares, obligando a los religiosos a abandonar aquellos conventos con un menor número de moradores. Al mismo tiempo, aquellas casas que quedaran en poder de las provincias debían sujetarse a un número máximo de moradores, determinado por el arzobispo, en base a las rentas que tuviera cada uno y que pudieran mantenerlos cómodamente. Para evitar que se sobrepasara este número designado, se impedirían las profesiones de novicios hasta que el número de religiosos se ajustara al límite y si esto no fuera cumplido se establecía que:

sea su profesión nulla, se declare por tal por dichos preladados diocesanos y puedan extraerlos y castigar a los contraventores, y para maior justificación de este procedimiento, se mande en la Bula que todo prelado regular, cuando haya de dar algún hábito, tenga la obligación de dar noticia al ordinario, con la del número de religiosos de que pueda constar el convento y actualmente tuviese”. También debería contener dicha Bula la facultad para que dichos ordinarios, si hallasen conventos de tan cortos fondos que no quedan sujetos bastantes para la observancia, los puedan suprimir y adjudicar sus rentas a otro, que con las suias

⁷⁴ Archivo Histórico del Arzobispado de México, libro 12D/33, f. 1v.

puedan proporcionar el debido, respetuoso culto y número competente.⁷⁵

Pero éstos no eran los únicos cambios que pedían los miembros del cabildo eclesiástico del arzobispado de México, pues se pensaba en una forma para que los regulares quedaran totalmente sujetos al arzobispo en la materia de la administración espiritual, sin que pudieran intervenir los superiores de las provincias de religiosos. Aunque en este punto los que suscribían este memorial sabían que la mejor forma de terminar con los conflictos jurisdiccionales era la secularización de las doctrinas, para ellos era claro que esta solución estaba fuera de discusión, por lo que se esperaba una seria resistencia a una medida de tal magnitud. Por ello, se pedía que se tramitara la expedición de una Bula para que los superiores provinciales tuvieran prohibido terminantemente visitar o encausar a los religiosos que tuvieran la calidad de párrocos, para que en este sentido sólo fueran los diocesanos quienes pudieran hacerlo.⁷⁶

Este memorial tenía como punto de partida una comunicación de

dos representaciones hechas por los virreyes de Lima y México, que todo su asunto se reduce a manifestar y hacer presente a S. Magd. el estado lastimoso en que se halla el eclesiástico regular de aquellos reinos, los deplorables efectos que esto produce y la ingente necesidad de remedio ... [estamos] llenos de amargura al ver que un estado eclesiástico y de regular ynstituto, que debía ser la pauta y exemplo de las buenas costumbres en aquel nuevo

⁷⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de México, libro 12D/33, ff. 1v-2. Cabe señalar que después de la Cédula de secularización, otra medida impuesta al poco tiempo por el rey fue, precisamente, la prohibición de admitir novicios en los conventos de regulares.

⁷⁶ *Ibid.*, ff. 2-2v.

mundo, sea el que por falta de observancia de su Sagrado Ynstituto, inste y precise a los medios de su reparación y religiosa disciplina...⁷⁷

Esta reforma necesitaba de la advertencia del rey, sobre todo, por “su crecido número de individuos, su opulento nervio de haciendas, sus inagotables medios para los recursos y su facilidad para ser admitidos dichas apelaciones por parte de las Provincias de regulares, que era casi imposible plantear la reforma aisladamente”.⁷⁸ Como puede observarse, los fines eran prácticamente los mismos que había esgrimido Palafox un siglo antes (fortalecimiento y consolidación del poder espiritual de los obispos y reformación de un clero regular que no se ajustaba a sus reglas), pero la historia les había mostrado la dificultad para realizar una secularización de la manera tajante en que se había hecho en el obispado de Puebla. Por ello, buscaban subterfugios para dar el poder y la preeminencia a los diocesanos, y la experiencia resultante a partir de la cédula de 1749 dio la razón a los miembros del cabildo eclesiástico del arzobispado, pues a pesar del favor real la secularización sólo pudo declararse completa 20 años después de la expedición de dicha cédula.⁷⁹

⁷⁷ *Ibid.*, ff. 1-1v.

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ Luisa Zahino Peñafort. *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996 (Serie C: Estudios históricos, 60), pp. 64-72. En un cuadro realizado por la autora, se muestra como algunos conventos seguían ejerciendo como parroquias hasta por lo menos 1767 (Alfajayuca, Coatlinchan, Tepeji del Río y Xochimilco, como curatos, y Tepepan, Tecomic, Atlapulco y Tuliuhualco, como vicarías), además de que la última secularización que afectó a la provincia del Santo Evangelio de México fue la de Tlatelolco en 1771.

Como se puede observar, la relación entre regulares y seculares en los pueblos de indios en la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII nunca fue tersa y la tensión siguió existiendo a pesar de las disposiciones de los superiores franciscanos para buscar un mayor entendimiento. Pero no sólo fue eso lo que se puede caracterizar de este periodo, sino también una creciente avanzada de los obispos para hacer patente su poder y exigir la subordinación que debían prestar los regulares encargados de las doctrinas. Uno de los diocesanos más activo al respecto y que tuvo mayores éxitos fue el arzobispo de México y virrey de la Nueva España fray Payo Enríquez de Ribera, quien lanzó una ofensiva concentrada en limitar o eliminar los privilegios que aún conservaban los frailes menores.⁸⁰ En ese sentido, puede hablarse en lo general de una Provincia del Santo Evangelio a la defensiva, tratando de ceder en aquellos puntos menos lesivos a sus prerrogativas, aunque hubo momentos en que de manera retadora los frailes hicieron frente a las modificaciones y reformas que los obispos y arzobispos trataban de implementar, como fue el caso del nombramiento de jueces en los diversos partidos eclesiásticos.

Como una muestra de la ponderación de las objeciones y ventajas hecha al interior de la provincia del Santo Evangelio de México sobre la designación de vicarios jueces eclesiásticos en los partidos de la arquidiócesis de México en este periodo se puede encontrar el escrito de fray Agustín de Vetancour. En su *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio*, el cronista franciscano de fines del

⁸⁰ Un buen resumen de los diversos procedimientos iniciados por fray Payo Enríquez de Ribera en contra de todas las órdenes mendicantes puede observarse en Leticia Pérez Puente. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana, 1653-1680*, en prensa, en particular las páginas 196-263.

siglo XVII escribía que si bien para los ministros y párrocos podía haber sido un alivio que los vicarios jueces eclesiásticos intervinieran para tener un mejor comportamiento de los feligreses, ésto no era suficiente para dejar de lado todos los problemas que había producido el nombramiento de dichos jueces. Por lo tanto, la conclusión de este cronista franciscano era que los vicarios jueces eclesiásticos no dejaban “de ser para el Ministro Regular molestia, porque sobre tener un Guardián que lo pudiera corregir, tiene un Juez Eclesiástico que lo pueda censurar”.⁸¹ Una posición similar había adoptado el Comisario General de Nueva España fray Hernando de la Rúa al momento en que se había comenzado la discusión acerca de los intentos del arzobispo para que “las informaciones matrimoniales en las doctrinas de indios, hechas por los frailes, intentara hacer que fuera el fiscal del arzobispado quien las hiciera”.⁸²

Este conflicto nació en el partido de Texcoco, en donde el presbítero Bartolomé Camacho denunció al ministro de doctrina por haber casado a dos parejas sin que el asunto fuera aprobado por el provisor del arzobispado.⁸³ Esta queja fue presentada el 3 de septiembre de 1670 y desató una nueva polémica entre el Comisario General de Nueva España fray Hernando de la Rúa y el arzobispado de México, pues el día 12 del mismo mes la Real Audiencia dictaminó una protesta de de la Rúa, en la que pedía que se siguiera respetando las informaciones matrimoniales como lo habían hecho los frailes, lo que de cierta manera implicaría reconocerlos como vicarios jueces eclesiásticos. A esta

⁸¹ Fray Agustín de Vetancour. *Op. cit.*, p. 17.

⁸² BNM AF, volumen 93, expediente 1398, f. 8.

⁸³ AGN, Bienes Nacionales, volumen 1076, expediente 17, f. 1.

petición del Comisario General franciscano, la Audiencia contestó con una negativa, prohibiendo a los regulares que hicieran dichas informaciones.⁸⁴ La decisión de la Audiencia provocó que se impusiera y leyera un edicto en todas las iglesias, incluyendo la del cura secular de Texcoco, lo que llevó a un nuevo enfrentamiento con el doctrinero asentado en dicha localidad, quien afirmó que “por muchas veces lo avía permitido y tolerado [la fijación de edictos del arzobispo] por la pas pública y por evitar los escándalos que de ello podía resultar, no porque el Sr. Arsobispo tenía poder ni facultad para mandar leer ni fixar edictos en sus iglesias, por no estar sujetas a su jurisdicción, porque solamente lo estaban inmediatamente a la del papa y no a la de sus inferiores”.⁸⁵ Además de esta declaración del doctrinero de Texcoco, su actitud llegó a oponerse a entregar las informaciones matrimoniales, que era una de las posibles soluciones al enredo, pero tampoco quiso casar nuevamente a las dos parejas mientras el arzobispo decía que lo había hecho ilegalmente y que suponía la segunda posible solución.⁸⁶

La posición del arzobispo de imponer jueces en los partidos eclesiásticos no era novedosa, pues desde los tiempos del virrey conde de Salvatierra (1642-1648) ya se había intentado establecer, aunque la medida había sido rebatida por los religiosos y por su influencia no había sido aprobada por la Corona. Ante la nueva polémica y los recursos que se habían promovido, el rey adoptó una posición que no le daba la razón a nadie. Expresaba el monarca en una Real Cédula que el

⁸⁴ Antonio de Robles. *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, Porrúa, México, 1972 (Escritores Mexicanos, 30), vol. 1, p. 84.

⁸⁵ *Ibid.*, f. 3v.

⁸⁶ *Ibid.*, ff. 4-6.

arzobispo debía tomar en cuenta todas las objeciones que habían presentado los religiosos y debía buscar la conciliación con ellos, pero le daba la oportunidad de utilizar las prerrogativas de su oficio e implantar el sistema de jueces eclesiásticos y vicarios foráneos; sin embargo, exponía la necesidad de la concordia y la posibilidad de que hubiera recursos ante el Consejo de Indias, en donde se tomaría la última decisión.⁸⁷ Tal como se había pensado en la cédula anterior, los religiosos habían apelado la designación de vicarios foráneos consiguiendo una victoria parcial en esta polémica, pues la Reina regente rogaba al arzobispo Payo de Ribera que:

sobreseais y suspendais la ejecución del edicto que mandasteis publicar y no impidiais a los Curas Doctrineros el hazer ellos todas las diligencias que son necesarias para la celebración del matrimonio, según lo dispuesto por el santo Concilio de Trento, ni obligueis a los que los quisieren contraer a que acudan a vos, ni a Vuestros vicarios a hazer las diligencias contenidas en dicho edicto; y en caso que sea necesario lo que por él teneis mandado, les dareis a los ministros Doctrineros toda la jurisdicción necesaria para que los matrimonios se contraegan legítimamente y cesen los inconvenientes...⁸⁸

Una de las principales objeciones que se hacían al nombramiento de Vicarios Foráneos era la lejanía del lugar de residencia hasta los límites más lejanos de su partido. Este punto fue determinante en la elaboración de la real

⁸⁷ AGN, Reales Cédulas, vol. 12, fs. 94-94v.

⁸⁸ BNM AF, volumen 132, expediente 1670, f. 41v.

cédula anterior, pues como explicó posteriormente Vetancour, poniendo por ejemplo lo sucedido en el caso de Querétaro, en donde la pobreza de muchos de los habitantes residentes en el partido y la distancia al lugar donde residía el juez, provocaron que se multiplicaran las uniones no sancionadas por la Iglesia. Por otro lado, hubo un caso en la misma ciudad en donde “con ocasión de que un moribundo que tenía hijos naturales, por legitimarlos pidió al P. Ministro, Cura de Querétaro, le casase, y viendo la necesidad urgente y peligro inminente, el ministro considerando que si venían a México ... no alcanzaría el enfermo lo que tan justamente pedía, hizo las informaciones y con brevedad lo casó y a pocas horas espiró”.⁸⁹ Estos casos singulares fueron los que dictaron la prudencia con la que actuó la Corona en este caso en particular. En este asunto, a pesar de la insistencia del arzobispo en imponer a los vicarios foráneos y de su triunfo momentáneo, los franciscanos siguieron disputando que se respetaran sus prerrogativas como vicarios jueces eclesiásticos de facto en las doctrinas que administraban en el arzobispado. Entre este éxito obtenido por el arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera en 1672, y 1689, fecha en que fray Francisco de Ayeta logró una cédula real para que “los obispos de Indias se abstuviesen de nombrar vicarios foráneos para las parroquias de regulares”,⁹⁰ es posible que la situación se hubiera caracterizado por una continua presión de los franciscanos en contra de los jueces nombrados por los preladados diocesanos.

⁸⁹ Fray Agustín de Vetancour. *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁹⁰ Leticia Pérez Puente. *Op. cit.*, p. 252.

Tal decisión de la Corona en 1689 se vio reflejada en la exigencia planteada por el cabildo sede vacante en 1698 a los doctrineros que fungían como vicarios y jueces eclesiásticos que presentaran los papeles en los cuales basaban su pretensión para continuar como tales. Al momento en que la Provincia del Santo Evangelio presentó sus licencias, el cabildo sede vacante declaró ilícitos todos los papeles presentados debido a que en algunos casos eran licencias restringidas solamente a hacer diligencias matrimoniales, mientras que otras sólo se habían otorgado por el tiempo en que el arzobispo estuviera en el cargo y con su muerte habían quedado totalmente nulificadas. Debido a la sentencia del cabildo sede vacante que declaró nulas todas las licencias que tenía la provincia, los hermanos menores presentaron recursos ante la Audiencia para que pudiesen seguir actuando como jueces eclesiásticos, a lo que accedió esta instancia, presentándose entonces la apelación por el cabildo catedralicio.⁹¹ Ante éstos y otros conflictos similares planteados en toda América, la prohibición del rey en 1689 para que los obispos no nombrasen jueces eclesiásticos en los pueblos administrados por el clero regular, fue reiterada en dos ocasiones, 1701 y 1705.⁹²

De tal manera, esta pugna entre el arzobispado y la provincia se volvió un nuevo ejemplo de los litigios jurídicos interminables entre los miembros de ambos cleros. No ha sido posible conocer la decisión final del rey al respecto, aunque por otro tipo de documentos que se han consultado, es muy probable que los franciscanos siguieron siendo jueces eclesiásticos, con la única condición que

⁹¹ Antonio de Robles. *Op. cit.*, vol. 3, pp. 72-73 y 86-87.

⁹² Leticia Pérez Puente, *Op. cit.*, p. 252.

hubieran sido nombrados por el arzobispo. A pesar de que algunos juzgaran que los franciscanos resultaron vencedores en este nuevo intento de los ordinarios por recortar la jurisdicción que tenían en la administración religiosa de las doctrinas, también es cierto que, pese a que en muchos partidos fueron reconocidos como jueces eclesiásticos, los franciscanos tuvieron que aceptar el hecho de que su nombramiento provenía del arzobispo. De modo que, si esto fuera una partida de ajedrez, bien se podría asegurar que había terminado en tablas.

Hay que hacer notar que en la mayoría de los casos hasta aquí presentados, las pugnas son de carácter institucional y tienen que ver con las posiciones encontradas que ambos cleros mantenían y la posibilidad que veían los seculares de seguir obteniendo mayores prerrogativas y derechos a costa de los miembros de las órdenes religiosas. A pesar de esta posición de los clérigos seculares y de los jefes diocesanos, los franciscanos, en términos generales, buscaron la concordia con estos últimos, aunque hubo un caso particular de un miembro de la orden que usando su alto cargo en ella se opuso tenazmente a los obispos: este fue el Comisario General de Nueva España fray Hernando de la Rúa.

A lo largo de este capítulo ya se han planteado algunos momentos acerca de la actuación del comisario, pero no fueron las únicas ocasiones en que trató de oponerse al arzobispo de México y a las medidas que tomaban las diferentes personas que ocuparon el cargo para hacer notar su poder. Sin embargo, en algunas ocasiones de la Rúa libró batallas en las que tenía pocas posibilidades de ganar, como la del 18 de agosto de 1670 en que, a través del provincial, mandó “con pretexto de evitar perjudicar el patronato real, y los privilegios de su religión,

pena privación de oficio y otras arbitrarias, que en ningún convento de su orden se permita publicar edicto, u otro despacho del ordinario, sin reconocerlo primero, para que si fuese contra dicho patronato, se remita al patrón, y que no siéndolo se le de permiso a su publicación”.⁹³ Esto era casi como tratar de adjudicarse el papel de calificador de las disposiciones episcopales, a contraflujo de todas las ideas y órdenes reales que buscaban apuntalar el poder y la primacía de los obispos y arzobispos en las iglesias de América, con la única cortapisa del regio patronato y del vicepatrón.

Su actuación fue tan polémica que incluso algunos miembros de la Provincia del Santo Evangelio enviaron, anónimamente, un *Manifiesto a la reyna...* en el que resumían las controvertidas disposiciones que había tomado el Comisario durante su estancia en Nueva España. Entre los cargos que se le imputaban a fray Hernando, estaba el que se señalaba en el número 2 de este opúsculo:

Llegó, Señora, el desorden del natural de este sujeto, hasta el Sagrado de las Mitras y a querer turbar con arrogancia los términos que la Santa Sede Apostólica señaló a sus Sagrados Váculos, y posponiendo a su orgullo los Consagrados respectos con que se hallan asistidos de la Cabeza de la Iglesia, y los altísimos favores con que el Real y Cathólico zelo de V. M. los honra y favorece como lo hicieron sus gloriosísimos Progenitores, procedió antes a la universal, y manifiesta usurpación de sus jurisdicciones, en quebrantamiento de las Sagradas Leyes: y después a la expresa transgresión de las disposiciones del Real Patronato de V. M. pretendiendo en uno y otro desacato, que fuese competente satisfacción de excesos tan notorios el decir, publicar y proclamar que en sólo su persona se hallaba el zeño, la observancia y respetos de derechos, que tanto han obedecido,

⁹³ *Ibid.*, vol. 1, p. 90.

obedecen y respetan los Sagrados Obispos de estos Reynos como leales y fidelísimos vasallos de V. M. y de su Real Corona.⁹⁴

En términos generales, las quejas se producían por la actuación desmedida de dicho Comisario General. En el mismo tenor hubo otros dos enfrentamientos que tuvo con el arzobispo de México y sus subordinados. El primero de ellos fue provocado por la acusación, calificada de temeraria por parte de los autores de este *Manifiesto*, de que el Provisor había emitido edictos en los que de la Rúa había interpretado que se afirmaba que los sacramentos administrados por los religiosos eran completamente nulos y que por eso los feligreses debían acudir al auxilio espiritual de los clérigos seculares. Dicha interpretación no sólo era falsa, sino también dolosa al acomodar los hechos para favorecer su causa en contra del arzobispo. Otra confrontación importante fue la que se produjo cuando fray Hernando de la Rúa trató de imponer a dos religiosos como doctrineros en Tacuba y Tlalnepantla, a pesar de que ninguno de los dos había sido examinado por el ordinario, con lo que se estaba actuando en contra de las Cédulas Reales que ordenaban este examen como paso previo a la administración espiritual de una doctrina y, además, cambiaba el orden que se había implantado a partir de mediados del siglo XVII, se habían aceptado dichos exámenes por la Provincia del Santo Evangelio.⁹⁵

⁹⁴ Miguel de Perea y Quintanilla. *Manifiesto a la reyna N. Señora en su Real Consejo de las Indias, en mano de su excelentísimo presidente en que se haze notorio el continuo, y extraño movimiento que ha padecido, y padece este Nuevo Mundo, y provincias de la Nueva España, desde el día en que tomó possessión de el oficio de comissario general de la seraphica familia de estos reynos, fray Hernando de la Rúa, s/e*, México, 1671, f. 1.

⁹⁵ *Ibid.*, ff. 4v y 6v-7.

Por todas estas razones, el Comisario de la Rúa se convirtió en un factor peligroso para el nuevo entendimiento que se había logrado al interior de la iglesia entre ambos cleros, por lo que atendiendo a una sugerencia del arzobispo Payo de Ribera fue promovido a un obispado en Centroamérica. Con él se fue uno de los últimos Comisarios que buscaron hacerle frente a los intentos de los arzobispos de obtener mayores prerrogativas e instrumentos para obtener la subordinación de las órdenes religiosas. Sin embargo, a pesar de fray Hernando de la Rúa, la situación entre la Provincia del Santo Evangelio y los ordinarios se inclinaba cada vez más en favor de los segundos. A pesar de su combatividad, estoy de acuerdo con lo que ha expresado Pérez Puente acerca de su labor como Comisario de Nueva España: fray Hernando de la Rúa ayudó a fortalecer las causas de los diocesanos al presentar la posición extrema de las órdenes mendicantes respecto al poder y jurisdicción de la jerarquía, contraria a los deseos expresados por la Corona a través de diferentes documentos.⁹⁶

Por ello, una de las aseveraciones de Antonio Rubial García⁹⁷ acerca del tema de los conflictos entre el episcopado y los regulares es sólo parcialmente cierta, pues los obispos sí lograron tener un mayor mandato sobre los religiosos a través de las visitas, exámenes y tener mayor control sobre los jueces eclesiásticos que siguieron siendo en muchos casos religiosos, aunque no se

⁹⁶ Leticia Pérez Puente. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana 1653-1680*, mecanoescrito, pp. 256. Agradezco a la autora haberme proporcionado una copia de este libro próximo a ser publicado.

⁹⁷ Antonio Rubial García. *Una monarquía criolla*, pp. 82-83 dice “los obispos del siglo XVII no pudieron hacer casi nada para someter a los religiosos a su jurisdicción, y salvo el caso de Palafox, pocas secularizaciones lograron consolidarse en esa centuria”.

produjeran más secularizaciones que la de Palafox. En este cambio mucho tuvo que ver el decidido apoyo que en algunas ocasiones dio el rey a las peticiones de los ordinarios. Muchos autores han tratado de demostrar que la política de los reyes españoles hacia las órdenes religiosas cambió a partir del cambio de dinastía, como se puede observar por la cita siguiente:

La entronización de los Borbones en España (1700) trajo muchos cambios en la administración de sus colonias. Uno de ellos fue la política adoptada respecto a la Iglesia, pues si bien no se puede negar que ya los Austrias lo habían intentado, a partir del cambio de dinastía reinante en la metrópoli, fue mucho más evidente el propósito de los monarcas de restar privilegios a los regulares y someterlos a su dominio a través del ordinario, a fin de lograr, a la postre, la organización de una iglesia perfectamente jerarquizada y sujeta a los designios reales.⁹⁸

A pesar de lo apuntado en la cita, en el caso de la provincia del Santo Evangelio de México este proceso de subordinación de las órdenes religiosas a la jerarquía diocesana no sólo se había intentado durante los reinados de los últimos Austrias, sino que el proceso prácticamente se había completado para el cambio de siglo, como se puede observar en el hecho de que la mayoría de las controversias aquí presentadas se resolvieron en el siglo XVII.

¿Por qué fue anterior el proceso en la Provincia del Santo Evangelio de lo que generalmente se ha aceptado? La explicación más obvia es que la secularización palafoxiana de 1640 fue un muy duro golpe para la Provincia y que en última instancia fue la negativa de los propios frailes a acatar una decisión de

⁹⁸ María Angélica Orozco Hernández. "Clero regular contra clero secular: el caso del Real Colegio Seminario de México, 1749", en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6), p. 85.

un diocesano, reforzada por una orden real, la que había determinado los sucesos de ese año. Con este antecedente es fácil explicar porqué los franciscanos de dicha provincia buscaron un mejor entendimiento con los diocesanos, fundamentalmente con el arzobispo de México. Por ello, al menos en este caso que se estudia, el nuevo ordenamiento fue puesto en práctica mucho antes.

De esa manera, la lucha que entablaron los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio se produjo como una reacción ante el avance y consolidación del poder de los seculares en los pueblos de indios. Su posición defensiva los llevó a aceptar esas modificaciones que imponían la sujeción a los diocesanos, sobre todo por la nueva posición de la monarquía que, en términos generales, buscó apuntalar a los arzobispos y obispos de la iglesia novohispana. Sin embargo, los franciscanos buscaron aprovechar todos los resquicios de las nuevas leyes y todas las indecisiones de los monarcas.

Para conformar su defensa, los frailes menores no repararon en gastos, pues la provincia estuvo presta a enviar procuradores a la corte y mantenerlos ahí durante los prolongados periodos que duraban los litigios en el Consejo de Indias; el ejemplo más claro de lo anterior fue lo sucedido con fray Francisco de Ayeta, que fue enviado como procurador de la Provincia del Santo Evangelio y luego funcionó como el representante de todas las provincias franciscanas de Nueva España.

Por otro lado, cuando se enfrascaban en un litigio, los franciscanos utilizaron en sus representaciones tres fórmulas distintas: primero, recordaban los servicios que había prestado a la Corona la orden, haciendo hincapié en su fidelidad y la conversión de innumerables pueblos; segundo, usaban la

descalificación de sus oponentes, achacándoles defectos a los diocesanos y clérigos seculares, para hacer notar que la postura de sus detractores no era buscar el bien espiritual de los indígenas, sino lograr su propio beneficio o satisfacer sus ambiciones. Por último, como medida extrema, los franciscanos del Santo Evangelio buscaron revertir las decisiones reales que les eran adversas, amagando con dejar desprotegidas todas las doctrinas y conversiones que tenían a su cargo, con la intención de presionar al rey con la imposibilidad de llenar todas las doctrinas y visitas dejadas vacantes con la supuesta renuncia.

A pesar de todos estos litigios, al final de este periodo la posición de los franciscanos en el centro de la Nueva España era muy precaria, por lo que se puede decir que este proceso representó el paso previo indispensable para culminar exitosamente de secularizar todas las doctrinas de los hermanos menores, medida dictada por la Real Cédula de 1749.

4. Las difíciles relaciones con los indígenas.

Uno de los aspectos que más han interesado a los historiadores modernos de los primeros pasos franciscanos en el centro de México fueron los trabajos evangelizadores y la defensa que hicieron en contra de los abusos que cometían los españoles sobre la población indígena. A pesar de que este tema ha dado pie a numerosas investigaciones, la mayor parte de los autores se han quedado sólo en la relación entre indígenas y frailes franciscanos hasta la década de los años de 1570, olvidándose prácticamente de lo ocurrido posteriormente sin recordar el importante papel que siguieron desempeñando como mediadores entre los oficiales reales y la población nativa del centro del virreinato, como cuando se dictaminó la concentración en unos cuantos pueblos a fines del siglo XVI.¹

Por otro lado, poco se ha tomado en cuenta que, además de dicha mediación, los doctrineros se consolidaron como un factor de poder en las comunidades indígenas, que buscaron desde el principio de su labor modelar a la sociedad de dichas comunidades según algunos modelos provenientes de Europa y puestos en práctica en Mesoamérica, aunque nunca tal cual habían sido concebidos sino como una interacción con los pobladores de las doctrinas.

Este hecho fue descrito por Robert Ricard en su obra de una forma muy clara. Para él una cuestión que puede caracterizar la labor de los franciscanos en sus primeros contactos con los pobladores de Mesoamérica es el amor que

¹ Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1992 (Biblioteca Porrúa, 104-108), volumen 2, p. 164.

tuvieron por ellos. Por lo mismo, en la evangelización de los religiosos no fue contemplada una hispanización de los indígenas y ésto se demostró en su cuidadoso trabajo para mantener la lengua de los indígenas como la manera de comunicarse con ellos. También como prueba de ese amor de los religiosos hacia los indígenas, Ricard cita la protección que les dieron en contra de los abusos de los que eran objeto a manos de los españoles, la formación de pueblos a través de las congregaciones, pensadas como la mejor manera de hacer un adoctrinamiento más profundo y planeado, y la búsqueda de nuevas formas de cultivo y de nuevos productos para que los habitantes de dichos pueblos recién formados pudieran sustentarse. Por último, los religiosos mendicantes intentaron por todos los medios que tuvieron a su alcance preservar a los indígenas en su pureza original y para ello trataron de segregarlos de cualquier contacto con los españoles, mestizos, negros y otras castas, que a los ojos de los frailes eran el mejor ejemplo de una sociedad corrupta y más inclinada a satisfacer sus deseos terrenales que a buscar la salvación de sus almas. Así, con una sociedad indígena segregada de la española, se podría acabar con todas las injusticias y maltratos que habían tenido que sufrir los indígenas a manos de los conquistadores y de los demás españoles que llegaron después de ellos. Como es obvio suponer, los únicos españoles que serían admitidos en estos pueblos eran los propios religiosos, de manera que en muchas de las congregaciones, *“los frailes eran amos y señores”*.²

Esta visión de los religiosos como la verdadera autoridad en los pueblos de indios es fundamental para el periodo posterior a 1572, pues dada su

² Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 414-415.

preeminencia, no fue tan simple lograr relaciones armónicas con los indígenas, sobre todo cuando los religiosos no estaban imbuidos del espíritu de servicio que caracterizó a muchos de los frailes menores de las primeras décadas de evangelización; otro factor que fue importante para comprender las relaciones entre los frailes y su feligresía indígena fue la reorganización al interior de las comunidades, lo que permitió la consolidación de un nuevo grupo dominante, que en muchos casos estaba menos dispuesto a aceptar la dirección de los frailes de la Provincia del Santo Evangelio.

Entre las explicaciones que se han ofrecido para entender las tensiones entre los doctrineros franciscanos y su feligresía indígena, está la de la decadencia moral y espiritual, así como la práctica rutinaria de la administración espiritual por parte de los religiosos. A esta sugerencia, uno de los autores más importantes para la historia de la orden en América respondió de la siguiente manera: “[...]se puede hablar de un cambio de metas en el trabajo de los misioneros dentro de los territorios ya evangelizados durante el siglo XVI y éste consistió en hacer una verdadera iglesia de indios mediante la catequización de los ya convertidos y bautizados”.³ Esto implicaba su disposición a seguir centrando la vida de la provincia en los pueblos de indios, mediante la determinación para continuar con su administración espiritual.⁴

³ Lino Gómez Canedo. “Franciscans in the Americas: A Comprehensive View”, en Francisco Morales (coordinador). *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. 20-21.

⁴ Francisco Morales. “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI”, en Francisco Morales (coordinador). *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, p. 81.

Otra explicación que se ha dado al mismo hecho es la de Jonathan I. Israel, que señaló la existencia de motivos políticos, basado en su visión de una alianza hecha entre los religiosos de todas las órdenes que tenían doctrinas a su cargo y los funcionarios novohispanos. Tal alianza abarcaba no sólo a los virreyes, con los que los mendicantes siempre habían tenido buenas relaciones, sino también a las jerarquías inferiores, especialmente con corregidores; con este tipo de alianza los frailes buscaban protegerse de los ataques cada vez más frecuentes lanzados por los criollos y los clérigos seculares. Estos últimos fueron los que mayormente impugnaron el trabajo de los frailes, por lo que en la lucha por conservar su poder sobre las comunidades indígenas los frailes fraguaron dicha alianza. Según este mismo autor, estas coaliciones se habían hecho para mantener el prestigio de las órdenes y sus intereses económicos, políticos y sociales en ciertos casos, pero en otros como una forma de mantener el control de las doctrinas, con la genuina convicción de algunos religiosos de que eran ellos los únicos que podían cuidar y mantener la moralidad de los indígenas.⁵

Aunque no es claro en estos momentos cómo se puede explicar esta nueva relación entre los franciscanos, los indígenas y los funcionarios virreinales, en este capítulo se buscará puntualizar, con algunos casos, los momentos más álgidos. Interesa saber si se puede hablar de los hechos como una política general de la orden o si se trata muchas veces de iniciativas de frailes que actuaban de manera

⁵ Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 58-59.

individual, pues después de todo no se pueden perder de vista las disputas y conflictos entre los hermanos menores.

4.1. Las doctrinas y algunos cambios.

Debido a la encomienda que habían mantenido los religiosos de la Orden de San Francisco de encargarse de la administración espiritual de los pueblos de indios y de la dirección espiritual de sus pobladores, la parte más importante de la actuación de los franciscanos era su relación con los indígenas, todo ello a pesar del surgimiento de los grandes conventos de las ciudades españolas de México y Puebla.⁶ Para cumplir con estas misiones, los franciscanos debían acatar una serie de disposiciones que se habían dictado para llevar a cabo su labor entre los indígenas desde el año de 1572. Los superiores franciscanos en esos años sugerían un plan de 11 puntos, entre los que se pueden destacar la necesidad de hablar la lengua de los indígenas, la predicación continua y la educación en los aspectos fundamentales de la fe. Además de ello, se fijaban las reglas que se debían seguir al administrar los pueblos de visita y la necesidad de que los frailes siguieran instruyéndolos en cuestiones morales, teológicas y de lenguas. Por último, se decía “que no dejen de ayudarles lo que pudieren en la policía temporal, induciéndolos a que siembren más de lo que suelen...”.⁷

⁶ Aún en estas grandes edificaciones conventuales, los franciscanos estaban encargados de la administración de los indígenas que habitaban los barrios periféricos de ellas.

⁷ *Códice franciscano. Siglo XVI*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941 (Nueva Colección de documentos para la historia de México, 2), pp. 148-150.

Esta forma de llevar a cabo la administración espiritual y la protección de los indígenas tuvo como resultados la devoción y aprecio de los feligreses hacia los franciscanos: son conocidos los casos de Teotihuacan (1557) y Tehuacan (1568), lugares de los que los franciscanos pretendían salir para dejar la administración en manos de otro sector del clero, lo que provocó que los indígenas pidieran que los frailes menores no los “desampararan”. Esto mismo ocurrió en Tlalquitenango en 1583, cuyo convento había desalojado la Provincia del Santo Evangelio para darlo a los dominicos, a pesar de que los indígenas decían que de ellos “rescivían mucho consuelo”, por lo que exigían que los franciscanos volvieran a administrar dicho pueblo, “por la devoción que a ellos tienen”.⁸ Su petición fue satisfecha, mostrando el gran aprecio y devoción que se tenía en ese pueblo por los hijos de San Francisco.

Por otro lado, como ya se ha comentado en el capítulo anterior, cuando se habló de la secularización de las doctrinas del obispado de Puebla, ésto provocó que algunos indígenas (instigados o no por los franciscanos) recordaran con añoranza los tiempos en que los frailes se encargaban de su bien espiritual, pues en muchas de estas misivas se decía “que los Indios dellos estaban muy sentidos de que les hubiessen quitado los Religiosos, que tenían falta de doctrina, porque no todos los Clérigos sabían la lengua, que les pedían tres pesos por un entierro, que cada semana entraban a servir los Clérigos más número de Indios que los Religiosos; y finalmente, que los Beneficiarios los vendían a los labradores, para

⁸ AGN, Tierras, volumen 1979, expediente 4, f. 3.

que trabajassen en sus labores y granjas”.⁹ Aunque pareciera ser que en estos casos el cambio había sido perjudicial, lo cierto es que los franciscanos también habían sido acusados de actuar de la misma manera en que se hablaba en ese momento de los clérigos seculares.

A pesar de lo discutible que pudieran ser dichos testimonios, los religiosos encargados de las doctrinas buscaron continuamente hacer informaciones que justificaran la actuación de los franciscanos en las doctrinas. Ésto sucedió en 1669 en las ciudades de Toluca y Texcoco, en donde se juntó a testigos para que expresaran la forma en que convivían con los franciscanos. En ambos casos, los moradores de las poblaciones se mostraron satisfechos con la forma en que los frailes menores cumplían con sus obligaciones sacramentales, siempre oficiando puntualmente y sin cobrar de manera excesiva, tanto en las cabeceras como en los pueblos de visita. Además, los franciscanos eran alabados por su práctica de continuar con la educación práctica y moral en las escuelas conventuales y no se expresaban quejas por maltratos en contra de los indígenas.¹⁰ Como ya en algún momento se ha dicho, este tipo de informaciones hechas a petición de alguna institución debe ser tomada con cuidado, pues era la propia institución la que sugería a los posibles informantes, con los cuales generalmente tenía ligas e intereses comunes. A pesar de ello, estos testimonios dan cuenta de un grupo, en el cual generalmente se encontraban los oficiales de los pueblos, favorables a los franciscanos.

⁹ Virve Piho. *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981, p. 144.

¹⁰ BNM AF, volumen 110, expediente 1511, ff. 35-36v y volumen 111, expediente 1518, ff. 7v-8.

Tengo localizada otra ronda de testificaciones a mediados de la década de los años de 1730. En estas informaciones existe un factor peculiar que no se había observado anteriormente: la inclusión, como testigos, de españoles y mestizos que vivían en la región de Teotihuacan, de donde eran la mayoría de las informaciones. Uno de los primeros testigos fue don Bernardino García, indio principal y gobernador de San Pedro Nexatlapa, quien decía que:

... en el tiempo que ha que tiene de razón y las veces que ha sido Gobernador con más de su obligación, ha puesto gran cuidado en el cumplimiento de la buena administración de los padres y que ha visto que todos los reverendos padres curas ministros y sus coadjutores que han sido y actualmente son, han cumplido con su obligación administrándoles los santos sacramentos con mucho amor y charidad a todas las horas que se les ha ofrecido llamarlos y asimismo dándoles buena doctrina y enseñanza a sus naturales, que esta es la verdad de lo que se le pregunta...¹¹

En esta información se pueden encontrar 21 testificaciones, de las cuales sólo 8 eran de indígenas, presentando casi siempre el mismo cuadro de religiosos que cumplían cabalmente con su oficio y que administraban de manera puntual a su feligresía, en especial a la indígena. Por último, estas informaciones aclaraban que, además de tener una administración regular, los frailes mantenían las iglesias y ornamentos y tenían buena disposición para impartir los sacramentos tanto en nahuatl, como en español, todo esto desde el punto de vista de varios gobernadores de los pueblos de indios y de residentes españoles en la región.¹²

¹¹ BMNAH FF, volumen 140, ff. 7-7v.

¹² *Ibid.*, ff. 1-16v.

Como se ha visto por medio de estos ejemplos, los franciscanos lograron mantener a lo largo de todo este periodo grupos al interior de los pueblos que fueron muy cercanos a ellos. Sólo así puede explicarse el hecho de todas las informaciones favorables que se hicieron en territorios que administraban. Esto servía a los religiosos en momentos críticos de su desarrollo, cuando la presión de los arzobispos se hacía más fuerte o cuando existían procesos en contra de frailes por mala administración espiritual o por maltratos. Esto quería decir no sólo que los hermanos menores continuaron teniendo una gran influencia sobre ciertos sectores de su feligresía, sino también que siguió existiendo un número importante de franciscanos que hacían su labor de la mejor manera posible y que, por lo tanto, desde el punto de vista de su feligresía merecían ser apoyados en todas las formas posibles. Cuando se analizan estas informaciones es difícil dejar de lado el poder y prestigio que tenían los franciscanos en los pueblos que administraban, aquí conviene no perder de vista lo que ha expuesto acerca del clero en general David Brading cuando existen estos documentos, en el sentido de que mientras que los clérigos problemáticos ocupan fojas y más fojas en los archivos, los buenos administradores espirituales son totalmente pasados por alto.¹³

La otra situación en la que es palpable el aprecio que les tenían los indígenas a los franciscanos, es cuando formulan las peticiones para poder erigir una parroquia o vicaría separada de su cabecera. Cuando este tipo de súplicas llegaban a ser tratadas, los franciscanos eran presentados como religiosos que buscaban cumplir con su labor, pero que eran diversos los problemas que les

¹³ David Brading. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 10.

impedían hacerlo, como la distancia o la gran cantidad de pueblos que tenían que administrar sólo unos cuantos religiosos. Por otro lado, es de tomar en cuenta que al momento de hacer su petición, no pidieran que algún miembro de otras órdenes o del clero secular se hiciera cargo de la nueva erección, sino que fueran precisamente franciscanos de la misma cabecera los que se asentaran en los pueblos que pedían el cambio. Esto puede ser visto como una confirmación de la satisfacción que tenían los habitantes de estos pueblos respecto a la administración de las doctrinas por parte de los franciscanos, de manera que ambas situaciones dejan ver el tipo de relación que tenían los indígenas y los hermanos menores en estos pueblos.

Posteriormente, con la recuperación demográfica de los indígenas, comenzó un proceso que hizo que la población de los pueblos de visita creciera incesantemente y, que por lo mismo, las necesidades de la administración espiritual aumentaran. Por ello, a partir del cambio de siglo se produjo una serie de peticiones para que se destinaran religiosos que residieran permanentemente en ellos. Aquí, lo más importante es observar dos cuestiones: por un lado, la idea de presentar estas peticiones era tener la administración sacramental más expedita y, por el otro, que en estos casos los indígenas requirieran a un fraile franciscano en lugar de a cualquier otro sacerdote. Sin embargo, no siempre fueron fáciles estas nuevas erecciones.

Un caso muy sintomático de lo anterior fue lo ocurrido en el pueblo de Popotla, que de ser visita de Tacuba, en 1718 se había convertido en ayuda de parroquia, con un religioso morando en un pequeño convento, obligándose los indígenas del pueblo a pagar una cantidad fija, además de cubrir las obvenciones

por la celebración de fiestas, misas y por los sacramentos. Este acuerdo fue aceptado por los representantes del pueblo, el arzobispo y la Provincia del Santo Evangelio “para la más pronta administración de los Stos. Sacramentos”.¹⁴ En este caso en particular, las intenciones no fueron satisfechas por los impedimentos puestos por el guardián del convento de Tacuba.

Otro caso similar se presentó en la petición de los oficiales de república del pueblo de Taxquillo, sujeto a la doctrina de Alfajayucan, que pedían que un religioso franciscano residiera permanentemente en su jurisdicción, debido a la distancia y a lo accidentado del camino que separaba al pueblo de su cabecera, lo que había impedido una buena administración espiritual de Taxquillo. Otro punto importante que se esgrimió en la petición fue la cantidad de tributarios (431) y una gran cantidad de jóvenes y niños, lo que hacía que el pueblo necesitara “de frecuente, y aun quotidiana administración de sacramentos” y que “se hallan los susodichos (indígenas) mui desconsolados de carecer del pasto espiritual que han menester, y advertir no lo ocasiona omisión culpable de los dichos ministros [...] sino la importunidad de poder ocurrir a su total remedio y providencia, así por el numeroso concurso de la feligresía como va dicho en su cabezera y visitas de ella separadas y distantes, como por la imposibilidad que causa la distancia de dicho pueblo de Taxquillo [...]”.¹⁵

Los beneficios que obtendrían los indígenas si los franciscanos aprobaran la residencia de un sacerdote ahí se veía en dos puntos: a) la facilidad de

¹⁴ AGN, Bienes Nacionales, volumen 665, expediente 11, ff. 1-2.

¹⁵ AGN, Bienes Nacionales, volumen 236, expediente 21, ff. 1-1v.

acercarse a los sacramentos y a ser socorridos en los casos de urgencia por enfermedad grave para obtener la extrema unción; b) reducir los vicios en que habían caído los indígenas (sin que se indique de qué tipos de vicios había en el pueblo), que se podría hacer con la presencia, vigilancia y admoniciones del religioso. Para contar con él, se proponían dos posibles opciones. El primero de ellos era crear una vicaría fija, con la asistencia de dos religiosos; el segundo, era partir la doctrina de Alfajayucan para crear dos y que la segunda cabecera de doctrina fuera Taxquillo.¹⁶

A pesar de que dentro del mismo documento se decía que el guardián del convento de Alfajayucan estaba de acuerdo con la propuesta presentada por los indígenas de Taxquillo, lo cierto es que no existe dentro del expediente ninguna respuesta oficial. Sólo 34 años después, ya cuando se había secularizado dicha doctrina, fue cuando el pueblo consiguió la erección de una parroquia separada de la cabecera, ya en manos de sacerdotes seculares.¹⁷

Los dos tipos de documentos son importantes porque, de manera velada o abierta, muestran que los indígenas de algunas regiones tenían verdadero aprecio por los franciscanos que asumían el papel de sus padres espirituales, pues algunos acordaban con ellos realizar testimonios favorables a su labor, mientras que otros podían pedir que los frailes menores fueran los encargados de administrarlos de forma más cercana, si se trataba de erigir una vicaría o asistencia en los diferentes pueblos. En el segundo caso, los indígenas podrían

¹⁶ *Ibid.*, ff. 1v-2.

¹⁷ Peter Gerhard. *Geografía histórica de la Nueva España*, Instituto de Geografía/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, p. 394.

haber acudido al arzobispo de México para solicitar la erección de una parroquia bajo la custodia del clero secular y seguramente hubieran sido atendidos rápidamente. Sin embargo, los indígenas pedían que fueran los franciscanos, lo que también podría indicar el apego de los habitantes de esos pueblos al refrán de "más vale malo por conocido, que bueno por conocer" o la falta de información de otras posibilidades que tenían para obtener una administración más cercana.

Por otro lado, la importancia de estos documentos no se debe de soslayar pues aportan ciertos datos que permiten incorporar elementos para entender de manera más amplia la labor que hacían los franciscanos, no sólo en los casos de los pueblos cabecera, sino también en aquellos lugares que se habían constituido como pueblos de visita. Dos cuestiones sobresalen para el caso particular que interesa a este trabajo: por un lado, la reiteración de que los franciscanos seguían utilizando los mismos métodos de enseñanza que habían implantado entre los indígenas novohispanos en los albores de su labor evangelizadora; esto es, el de juntar a los pequeños para enseñarles las oraciones principales, los sacramentos y otros elementos básicos de la religión católica, además de leer, escribir y, en algunos casos, diversos oficios y artes manuales.¹⁸ La segunda cuestión que destaca es que los franciscanos, en algunas ocasiones, eran considerados todavía como baluartes del orden y de los valores cristianos entre sus feligresías indígenas, actuando como un freno a que se diseminaran los vicios o como un padre que corrigiera a aquellos que se salieran del camino correcto.

¹⁸ Además de estos testimonios, algunos doctrineros franciscanos que actuaban en doctrinas enclavadas en el territorio del arzobispado de México, en plena época de secularización (1754), explicaban su forma de catequizar a los indígenas en un momento en que el rey ordenaba la implementación de escuelas donde se enseñara el castellano en los pueblos de indios. BMNAH FF, volumen 109, ff. 221-258.

Así, de esta manera, podemos observar a través de estos documentos el respeto que seguía existiendo a aquellos frailes que hubieran mantenido buenas relaciones con los pobladores de dichos lugares, que se habían comprometido a cumplir con sus obligaciones y a proteger a los indígenas.

4.2. Las quejas.

Dentro de los pueblos de doctrina y sus visitas no siempre eran cordiales las relaciones entre feligreses y sacerdotes, sobre todo por la forma que tenían estos últimos de reprender y lograr la obediencia de los indígenas. En este aspecto mucho tenía que ver la forma como los religiosos consideraban a sus feligreses, pues durante las tres últimas décadas del siglo XVI se sucedieron calificaciones a los indígenas como poco aptos para recibir las órdenes eclesiásticas, de tener talento y capacidad semejante a los párvulos, o “como seres tímidos, oportunistas e hipócritas”,¹⁹ por mencionar sólo algunas de las expresiones de menosprecio que expusieron los franciscanos públicamente.

Esta forma de ver a su feligresía provocó que los franciscanos usaran la misma dureza con la que se educaba a los niños, en una época en que la enseñanza incluía los golpes. Por ello, no es extraño que una de las quejas más

¹⁹ Estas tres citas fueron tomadas de: *Códice franciscano*, p. 97; *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Joaquín García Icazbalceta (editor), Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 2 volúmenes, 1892 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 4-5), volumen 1, pp. 255-256; y John Leddy Phelan. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22), p. 90. A pesar de que fray Gerónimo de Mendieta, uno de los más importantes defensores de los indígenas, compartía al menos las dos primeras afirmaciones.

importantes, aunque no la única de gravedad, que se hiciera en contra de los franciscanos durante el periodo de estudio fuera el de los maltratos. Uno de los primeros síntomas de esta situación es la apelación presentada por la Provincia del Santo Evangelio de México a una cédula real de 1557 que mandaba “que los religiosos de las tres órdenes de Sanct Francisco, Sancto Domingo y Sancto Agustín no azoten, trasquilen, ni prendan a los indios, ni tengan cárceles, ni cepos para ellos”.²⁰ A pesar de que no se cuenta con documentos que registren la protesta de los indígenas, el hecho de que el rey mandara rectificar estos excesos ya muestra que era recurrente esta forma de “corregir” por parte de los religiosos en general; por lo que resulta sorprendente que solamente la orden estudiada hubiera mostrado inconformidad con la prohibición, dejando en claro que era una práctica posiblemente extendida y aceptada por los superiores de la provincia.

A pesar de lo anterior, y de lo que señala Virve Piho en el sentido contrario, no he encontrado evidencias documentales que muestren estas acusaciones en el siglo XVI hechas por los propios indígenas, pues la primera información acerca de estos asuntos se da hasta 1604.²¹ Es justo en este año cuando se puede encontrar la denuncia hecha por un grupo de pintores indígenas en contra de fray Juan de Torquemada, que en esos momentos se desempeñaba como guardián del convento de Santiago Tlatelolco y que posteriormente se distinguiría como cronista y provincial.

²⁰ Virve Piho. *Op. cit.*, p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

En ese caso, los pintores acusaron a Torquemada de haber golpeado y azotado sin explicación a Agustín García, que era una persona mayor y que como resultado del castigo que había recibido había estado al borde de la muerte. Miguel León Portilla al comentar el caso dice que el hecho de los golpes propinados a los indios pintores de Tlatelolco difícilmente pueden cambiar el hecho de la benevolencia y del aprecio que tenía para los indígenas. “Por ello, sin pretender exculparlo 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”.²²

Esta acusación comenzaría a marcar una relación muy difícil entre la feligresía india de Tlatelolco y los religiosos que moraban en el convento de dicha localidad, pues las críticas y denuncias contra los hermanos menores fueron más constantes que en otras cabeceras de doctrina. Esto no quiere decir forzosamente que la relación entre feligresía y doctrineros en Tlatelolco fuera más ríspida que en otros lugares; es posible, en el caso de esta parcialidad de la ciudad de México que la cercanía con ella haya dado a los indígenas la oportunidad y el conocimiento para litigar en contra de sus doctrineros. Los indígenas tenían, además, la oportunidad y, tal vez, la facilidad de presentarse ante el provisor del Arzobispado de México, la Audiencia o el Provincial del Santo Evangelio y dar cauce a sus denuncias. También, les ofreció el conocimiento acerca de los litigios,

²² Miguel León Portilla. “Biografía de fray Juan de Torquemada”, en fray Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1980 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), volumen 7, pp. 37-38.

porque su convivencia con los españoles de la ciudad les permitió conocer los pasos de los procesos y las autoridades ante las cuales se debían presentar. Ambas cuestiones faltaban en las doctrinas más alejadas de la capital virreinal, que, además, al momento de comenzar un litigio requerían grandes recursos económicos para pagar la estancia de una delegación que se hiciera cargo de él o para compensar los trabajos del procurador nombrado especialmente para resolver el asunto.

Esto se puede observar en la denuncia presentada en 1624 en contra del doctrinero fray Felipe Valadés y del guardián del convento fray Juan Cornejo, por haber azotado a indígenas que tenían bajo su cargo. Estos maltratos habían sido causados porque algunos feligreses de Tlatelolco habían acudido con el provisor del arzobispado a casarse, lo cual había enfurecido a ambos religiosos porque ellos creían que todos los sacramentos debían administrarlos ellos, sin permitir la intromisión de los diocesanos.²³ Aquí, hay que subrayar que, además de la acusación, los indígenas de Tlatelolco mostraban desapego de sus encargados espirituales al casarse ante el provisor, en un momento en que, como ya se ha visto en el capítulo anterior, existía una ofensiva de la jerarquía diocesana que buscaba obtener el control de los pueblos de indios que mantenían las órdenes religiosas.

Pero no sólo se estaban desarrollando inquietudes en la doctrina de Tlatelolco, pues en el mismo año de 1624 el guardián del convento de Tecamachalco fue acusado ante el provincial del Santo Evangelio de México por

²³ AGN, Inquisición, volumen 335, expediente 57, ff. 253-254.

haber usurpado las funciones de los oficiales del pueblo, ya que imponía penas pecuniarias y espirituales a quienes infringían las leyes. Esta situación se había vuelto insostenible cuando los franciscanos exigieron que el fiscal soltase a un reo que era acusado de ser bígamo, llegando incluso a amenazar al oficial de declararlo excomulgado. Además, se les acusaba por apresar en las celdas del convento, imponer pagos, quitar armas y azuzar a los indígenas en contra de los oficiales de la república de indios. Aunque había varios testigos que declararon en contra de los religiosos que residían en Tecamachalco, no hay en el documento una disposición del provincial que impusiera castigos o absolviera a los frailes acusados.²⁴

En el testimonio anterior, los indígenas hacían ver otra cara de las dificultades que enfrentaban con los franciscanos: la continua intromisión que estos últimos hacían en las cuestiones temporales de los gobiernos indígenas, como se puede observar en una denuncia del corregidor del partido de Otumba, en 1639. Éste se quejaba que fray Juan de Arbide había introducido a uno de los indios cantores, que además servía a la iglesia como gobernador del pueblo, a pesar de que había otro indígena electo. Pero eso no era todo, pues Domingo de Perea, el corregidor, seguía su denuncia diciendo que:

[...] el dicho gobernador intruso no fue aprobado por la justicia, ni confirmado por mí, y los envió [a los cantores y sirvientes] a esta ciudad [de México] a representar contra el dicho corregidor agravios y excesos en forma de capítulos en el Juzgado General de los Indios, y el mismo padre guardián lo solicita, y esta acción tan ajena de su estado ha sido en emulación de que el dicho

²⁴ BNM AF, volumen 130, expediente 1660, ff. 51-63.

corregidor, cumpliendo con la obligación de su oficio y por evitar molestias y agravios que se hacen a los indios, sacó tres que tenía presos y aprisionados en la iglesia, que antes los había azotado porque dieron un memorial a su provincia o lo intentaron dar, representando quejas del dicho guardián, el cual asimismo, como si tuviera jurisdicción, por cualquiera cosa que le parece no ser a su gusto prende, azota y aprisiona en su convento, teniendo cárcel con grillos y prisiones, a los gobernantes, alcaldes y mandones y a otros indios, y a las indias que quiere las azota y deposita aunque sean casadas.²⁵

En esta situación, los franciscanos no sólo habían usurpado las funciones de los oficiales de república indígenas, sino también del corregidor del partido, lo cual ya era interferir con los funcionarios reales. También este caso muestra otro exceso del que continuamente fueron acusados los franciscanos, la imposición de gobernantes indígenas en los pueblos que adoctrinaban, para que ese cargo no se pudiera convertir en un contrapoder.

Este tipo de acusaciones fueron aprovechadas en el momento de la secularización, al ser usadas como otra de las excusas que dieron los partidarios del obispo Palafox para justificar el proceso, haciendo énfasis en los maltratos (azotes, cárcel y trasquila) que sufrían los indígenas.²⁶ A pesar de que dichas acusaciones fueron utilizadas para la secularización, los franciscanos siguieron siendo señalados como culpables de las mismas faltas, como en el caso de los naturales de San Andrés Tecomitl, que en 1666 se quejaban ante el virrey de las violencias que el padre Luis de Anjo les infligía, pues los golpeaba, demandaba

²⁵ *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, recopilación de Silvio Zavala y María Casteló, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1980, volumen VII, pp. 227-228.

²⁶ Virve Piho. *Op. cit.*, p. 159.

mayores limosnas de las permitidas para el sostenimiento de los religiosos del convento y los hacía trabajar sin que recibieran ningún pago. Por ello, los indígenas pedían que dicho religioso fuera cambiado de doctrina y que el provincial enviara a un fraile de mayor edad, pues atribuían sus estallidos coléricos a su juventud, petición que fue aceptada cuando el virrey ordenó al superior de la Provincia que removiera al padre Ango.²⁷

Es interesante apuntar que ante las acusaciones, las Constituciones publicadas en 1667 buscaban evitar que siguieran creciendo estas denuncias. Este asunto de los maltratos fue tan cuestionado y en ese sentido tan importante, que es necesario hacer una transcripción larga del capítulo dedicado al “Castigo de los Indios”, de dichas constituciones:

Ningún Religioso Prelado, ni súbdito, açote ni castigue por su mano a ningún varón, ni hembra, por ningún delito que aya cometido, y si algún castigo le uviere de hazer, sea castigo de Padre piadoso y misericordioso, por mano de otro Indios, y no passe de una dozena de açotes, y esto a de ser por orden del Padre Guardián, o su Presidente, y el que de este número de açotes passare sea gravemente castigado por nuestro Padre Provincial como ministro cruel. Y estrechamente mandamos que ninguno sea açotado en otras partes que en las espaldas, y si algún Guardián si esto quebrantare, sea ipso facto privado del officio, y si súbdito sea desterrado de aquel lugar y puesto en la cárcel, por el tiempo que a nuestro Padre Provincial pareciere.²⁸

²⁷ BNM AF, volumen 109, expediente 1493, f. 1.

²⁸ *Constituciones y leyes municipales de esta Provincia del Sancto Evangelio, hechas y recopiladas en el capítulo Provincial...*, viuda de Bernardo Calderón, México, 1667, f. 6. Es interesante en este caso que el borrador de estas constituciones, aprobadas por el Capítulo Provincial el 7 de mayo de 1667, marcaba un castigo de 10 años de privación de cualquier oficio a todos los religiosos que fueran culpables de azotar a un indígena por su propia mano y no sólo la privación del oficio que estuviera cumpliendo. BMNAH FF, volumen 112, f. 51v.

Además de esto, el mismo capítulo expresaba que los delitos graves fueran enviados al Provincial y al Ordinario para que entre ellos decidieran qué hacer con el fraile infractor; y, por otra parte, se exigía que aquellas mujeres indígenas que hubieran cometido faltas graves y que tuvieran que ser depositadas, se hiciera en las casas de los principales y no en obrajes, como se había hecho hasta ese momento.²⁹

Hay que resaltar de esta cita que para la Provincia del Santo Evangelio, oficialmente, no se debía de desechar completamente el castigo de los azotes a los indígenas, con dos salvedades: la primera, que fuera moderado, como correspondía a un padre y, la segunda, que el castigo no lo hiciera el propio religioso, sino algún indio. Esto se veía reforzado por lo que se puede calificar de un castigo nulo para los religiosos que fueran encontrados culpables de sobrepasarse en su castigo, lo que permitió que se siguieran presentando casos de abusos y maltratos cometidos por miembros de la Orden de los Frailes Menores.

Esto fue lo que ocurrió en algunos pueblos de visita de la doctrina de Calpulalpan, en donde el fraile guardián y el conventual de dicho lugar fray Juan del Valle azotaban a los indígenas que no cumplían con sus exigencias económicas, llegando el castigo a tal extremo de que algunos feligreses habían quedado al borde de la muerte, tal como denunciaban cuatro alcaldes de los pueblos. En alguna otra ocasión los azotes habían sido propinados al fiscal de la iglesia del pueblo de san Marcos, por quejarse de que el religioso no hubiera

²⁹ *Constituciones y leyes municipales*, f. 6.

esperado a la gente que iba a ese pueblo a asistir a la misa dominical. La ira del franciscano aumentó en el momento en que el fiscal amenazó con ir a la ciudad de México a quejarse por su actitud, a lo cual respondió el religioso golpeándolo y amenazando a todos los presentes con castigos para “amansarlos”. Al día siguiente, Bartolomé Martín, el fiscal del pueblo, asistió ante el mismo fraile con el fin de pagarle 12 reales y, sin mediar alguna confrontación, lo mandó prender, azotar y ponerlo en un cepo que había hecho al interior del convento; el castigo fue de tal dureza que el fiscal resultó seriamente lesionado, poniéndolo al borde de la muerte.³⁰

Estas denuncias fueron corroboradas por otros indígenas, la mayoría de ellos alcaldes de los pueblos que eran administrados espiritualmente a través de visitas de un religioso proveniente de Calpulalpan y terminaban diciendo que el fiscal había huido a la ciudad de México para evitar que los franciscanos lo siguieran vejando. Este pleito terminó con la disposición de Carlos Bermúdez de Castro, canónigo de la Catedral Metropolitana y arzobispo electo de Manila, quien mandó que todos los autos hechos fueran mandados al provincial, para que fuera él quien hiciera y mandara los castigos que creyera convenientes para los acusados. Esta solución se tomó a pesar de la amonestación hecha por el fiscal del arzobispado, quien apuntaba que otra solución era que el propio Arzobispo destituyera a los culpables como prebendado, tal como se había provisto en diferentes cédulas reales y recopilaciones de las Leyes de Indias. Esta facultad

³⁰ AGN, Bienes Nacionales, volumen 378, expediente 6, ff. 5-14.

que se había dado a los diocesanos era ilimitada, a decir de dicho fiscal, pues no importaba que fueran sacerdotes seculares o regulares.³¹

Así, con esta resolución, la Provincia se vio favorecida al evitar que el arzobispo decretara la sentencia en un caso que involucraba tantas faltas de los encargados de la doctrina de Calpulalpan. Tan sólo por mencionar las más evidentes están el abuso de los azotes, tener un cepo para aprisionar a los indígenas, la mala administración religiosa y algunas otras incorrecciones de carácter pecuniario. Aunque no se conoce la decisión final del provincial franciscano, debió haber impuesto severas penas por la gravedad de la situación.

En otras ocasiones los franciscanos no eran acusados de infligir los castigos, pero sí de solapar y mandar ejecutar azotes a sus fiscales sin ponerles un alto. Ésto fue lo que ocurrió en Cuernavaca, donde los indígenas se quejaban de los excesos de los castigos que aplicaba Joseph Gaspar Díaz, a quien el religioso encargado de la doctrina buscó justificar diciendo que los querellantes habían dejado de confesarse y de asistir a la misa dominical, y que eran necesarios los azotes porque los indios “por ser gente de calidad tan fácil que en no corrijiéndoles un yerro, tras de aquel cometen infinitos”.³²

El paso del tiempo no calmó los ánimos entre los feligreses y los religiosos franciscanos, pues en 1732 los habitantes de los pueblos de Mexicalzingo, Chapultepec y Ocotlán, visitas de la doctrina de Calimaya, pedían que se removiera al doctrinero fray Joseph Salvador de Gálvez “por las molestias y

³¹ *Ibid.*, ff. 16-17v.

³² AGN, Tierras, volumen 2353, expediente 6, ff. 1-2v.

bejaciones que expresaron azerles”,³³ sin clarificar qué tipo de agravios les habían hecho. El provisor del arzobispado de México, encargado del asunto, falló en contra de la petición de los indígenas, dando oportunidad al fraile de la doctrina de Calimaya para que se pudiera retirar o nombrar a un coadjutor, aunque pedía que se tratara a los feligreses benignamente y que los religiosos no celebraran tres misas el mismo día por estar terminantemente prohibido, avalando así parte de las acusaciones que habían hecho los indígenas de dichos pueblos de visita.

Como resultado de la decisión del provisor, el encargado de la doctrina dio las gracias por la resolución que le permitía retirarse y decidió dejar como vicario del pueblo de Mexicaltzingo a fray Joseph Gordillo. Los argumentos que daba fray Joseph de Gálvez para tomar tal decisión era que, por “sus enfermedades, como porque los hijos no lo atendían con el respeto debido, ni obedecían como son obligados”,³⁴ le era imposible obtener buen fruto de su trabajo como administrador espiritual de los indígenas. Ante esta solución, los habitantes de Mexicaltzingo, Chapultepec y Ocotlan volvieron a la carga, pues decían que este nuevo religioso (Gordillo) continuaba con los excesos y maltratos en su contra, pidiendo una visita del padre provisor del arzobispado para que el encargado de la doctrina dejara de castigarlos, ya fuera por sí mismo o por sus intermediarios. Ante esto, fray Joseph Gordillo, el responsable de Mexicaltzingo también acudió ante el provisor,

³³ AGN, Bienes Nacionales, volumen 1072, expediente 39, f. 2.

³⁴ *Ibid.*, f. 3v.

enviándole una carta que contenía todas las quejas de los frailes en contra de sus feligreses, explicando que

Haviendo cumplido con el mandato de V. S. y precepto de mis superiores por aver venido yo a este pueblo de S. Matheo Mexicalzingo en lugar del P. Fr. Joseph Salvador de Galves, y reconociendo el alboroto de los indios por haserseles que cumplan con su obligación, como es la asistencia de la Misa y Doctrina, y paguen assímismo la congrua sustentación del religioso que les asiste, el sustento de las cavalgaduras, y el que cumplan y paguen las misas de los testamentos de sus difuntos, como en todos los demás curatos donde no pagan entierros, como en este se observa, y estorbar también las embriagueces de brebajes de tepache, que abunda mucho en este pueblo, ha resultado que dichos indios quieren bolber con nuevas quimeras ante V. Sa.

Pues aun para que sus hijos vengan a la Doctrina, para que, como es costumbre se les enseñe, no puede conseguirse, como es constante que nueve meses que antes que dicho P. Fr. Joseph Salvador Gelves estuviese en dicho Pueblo, estube yo, y en dichos nueve meses no hubo forma de conseguirlo.³⁵

Esta última misiva era un intento por parte de los franciscanos de mostrar que el problema no eran los doctrineros sino la feligresía, que no cumplía con las normas mínimas de convivencia entre los religiosos y los indígenas, pues ya habían existido situaciones complicadas previamente. Ésto muestra también que para que se produjeran estos chispazos de fricción debían de ser provocados por las acciones de ambas partes y no sólo porque los franciscanos maltrataban sin razón a los indígenas. En este sentido, hay que tomar en cuenta lo que se ha dicho de que los indígenas, para el momento en que se da este litigio, eran expertos en este tipo de situaciones, con el conocimiento de los procesos y de las

³⁵ *Ibid.*, ff. 6-6v.

instancias a las que debían de acudir, además de que es necesario tener en cuenta las propias diferencias internas en la comunidad, que podían complicar la labor de los religiosos.³⁶

Otro tanto sucedió en los pueblos de Tecpan, Xilocingo y Mazatla, visitas de la doctrina de Tlalnepantla, cuyos principales se presentaron en 1731 ante el arzobispo exponiendo su caso, en el cual se quejaban de que a pesar de que habían pedido el arancel, “haviendo ido a la visita del pueblo de Sancta María Mazatla n[uest]ro. r[everen]do. p[adr]e. cura m[inist]ro. a dezir la misa rezada que le cabe por visita, le demostramos el aranzel, quien no quizo leerlo, expresando ocurriésemos a la cabecera para que en presencia del alcalde mayor se leyese y nos castigase por el ocurso a Va. Sa. Illa., intimándolos él que havía de hazer que nos diessen 200 azotes y nos vendiessen en un obraje”.³⁷ Pero éstas no eran las únicas acusaciones, pues además exigían otras limosnas no contempladas o en exceso a lo dispuesto por el arancel, imponiendo embargos de sus animales o tierras a los que no podían pagar, llegando a veces a quitarles a sus hijos y a encerrarlos en el capítulo conventual. Por último, los oficiales y naturales de dicho pueblo decían que también los había azotado por no pagarle las primicias de los productos que habían cosechado o criado.³⁸ Por ello, su petición era que se designara un religioso que residiera permanentemente en dichos pueblos,

³⁶ La necesidad de los franciscanos era obvia, sobre todo cuando fray Joseph de Gordillo afirmaba que el sustento del convento de Calimaya se había logrado únicamente con la colaboración de 300 de los 900 tributarios que habitaban los tres pueblos.

³⁷ AGN, Bienes Nacionales, volumen 681, expediente 14, f. 13.

³⁸ *Ibid.*, ff. 13-14v.

formándose de esta manera una vicaría, y que el religioso fuera obligado a ajustarse al arancel.

Todas las acusaciones de los indígenas de estos tres pueblos sujetos al de Tlalnepantla fueron rebatidas por el franciscano José Antonio Martínez Moctezuma que los administraba, al sugerir que los pagos con que debían ayudar los feligreses habían sido estipulados por un convenio entre los frailes que moraban en el convento de Tlalnepantla y los gobernadores, guardándose de tal manera por un tiempo bastante largo. Además, alegaba que aunque algunos pagos parecían excesivos, en términos generales el acuerdo beneficiaba más a los indígenas: en primer lugar estaban descargados de contribuir a la parroquia de la cabecera por medio de servicios y, además, no pagaban nada por los entierros. También, según el mismo doctrinero, había que tener en cuenta que quienes debían ir a celebrar las misas tenían por delante un largo camino, muy tortuoso, para llegar a dichas localidades.³⁹

Hasta aquí el religioso se había detenido en tratar de refutar los aspectos económicos de la acusación, pero no dejó pasar la ocasión de llamar la atención del arzobispo acerca de otros problemas que estaban presentes en su relación con los habitantes de los pueblos de Tecpan, Xilocingo y Mazatla, que resumía de la siguiente manera:

Lo tercero, que para cualquiera providencia de la justificación de V. S. sea con el asiento que acostumbraba su zeloso empeño, parese indispensable un previo informe de el indócil genio y propiamente montarases costumbres de los indios, que viven en

³⁹ *Ibid.*, f. 17.

los pueblos de el monte alto: porque, para descargo de mi conciencia, se portan como Bárbaros en las obligaciones de Christianos; sin respecto a sus Curas Ministros, que a mí positivamente me han faltado no pocos, con aversión de oír la doctrina christiana y aprenderla en tal grado, que aun los fiscales la ignoran, ni permiten que los Muchachos acudan a las escuelas, ni ollen los más de ellos missa, ni la Semana Santa quieren bajar a la Cabezera: porque lo que únicamente apetecen es vivir sumergidos en sus vicios e ignorancias, con despótica libertad y sin sujeción que los enfrene y corrija, lo qual es materia al passo, que lastimossa y llena de escrúpulos para quien los tiene a su cargo.⁴⁰

Aquí hay que asentar dos observaciones: así como es imposible aseverar que todos los franciscanos que eran acusados por los indígenas fueran tan malos religiosos como lo afirmaban sus feligreses, es difícil estar de acuerdo con la descripción hecha por este doctrinero respecto a los indígenas que administraba, pues, según él, eran personas con mayores vicios y defectos que los encontrados por “los doce” en sus primeros contactos con la población mesoamericana. De este pensamiento resultaría que, al poner en entredicho la capacidad y los conocimientos de los indígenas, podía hacer dudar de la propia capacidad de los hermanos menores, tanto de ese momento como del pasado. De hecho, los franciscanos debían dar cuentas entonces por qué cerca de 200 años después de haber iniciado su labor evangelizadora no habían podido enseñar la doctrina cristiana y no habían logrado cambiar las costumbres de sus feligreses.

Con todo, fray Joseph Antonio Martínez Moctezuma, el nuevo doctrinero, se mostraba dispuesto, al menos en el papel, a aceptar cualquiera que fuera la decisión final del arzobispo, a pesar de que se le ordenara ajustarse al arancel o

⁴⁰ *Ibid.*, f. 17v.

erigir una vicaría en alguno de los tres pueblos. Por último, el doctrinero alegaba que el arzobispo vería “el prompto reconocimiento de mi parte sin que oyga en contrario más que el tardo arrepentimiento de la beleidad de estos Yndios, que desde luego presagio intentarían regreso a la costumbre. o andarían en un círculo de aranzel a costumbre y de costumbre a aranzel, como ha acaecido en diferentes curatos de este arzobispado, que el fin no es pagar más o menos, sino absolutamente no pagar a sus curas y parroquias, de que es buen testigo la experiencia”.⁴¹ El final de este litigio es la orden del arzobispado para que los franciscanos acataran lo dispuesto en el arancel.

El anterior fue el primer caso en que la disputa principal salió de la recriminación de los indígenas por los maltratos y pasó a un terreno diferente, que pasaba más por las discusiones de carácter económico, que el que hasta aquí se ha señalado. Es el mismo caso de lo sucedido en el pueblo de Popotla en una confrontación que duró casi dos décadas, iniciándose en 1718. La situación había estallado por dos cuestiones: por un lado, los altos cobros que realizaban los franciscanos por la celebración de misas de difuntos o de fiestas o por la administración de los sacramentos (fundamentalmente del bautismo y del matrimonio) y por la realización de trámites en la cabecera de doctrina (Tacuba) y no en el propio pueblo, a pesar de que ahí residía un franciscano. Esta queja había dado lugar a una primera sentencia del promotor fiscal del arzobispado en

⁴¹ *Ibid.*, f. 18.

1724, en la cual se determinaba que cualquier cobro que excediese lo dispuesto por el arancel era ilegal.⁴²

Como ninguna de las dos quejas habían sido resueltas, a pesar del documento que había dado el promotor fiscal, los indígenas de Popotla volvieron a la carga en 1739, quejándose de nueva cuenta de los cobros excesivos y de que se les exigía que realizaran la velación y las informaciones matrimoniales en la cabecera. Sin embargo, en este nuevo litigio los habitantes del pueblo de Popotla pusieron mayor énfasis en el segundo punto, exponiendo los inconvenientes que resultaban de cumplir con la obligación que les habían impuesto los doctrineros. En este sentido, los principales del poblado decían que el tener que hacer los trámites prematrimoniales en la cabecera era perjudicial para los indígenas, pues ésto implicaba perder algunos días de trabajo para cumplir con ellos, provocando que muchos habitantes de Popotla que vivían en la pobreza prefirieran vivir en concubinato que casarse según las leyes de la iglesia; ésto se combinaba con que los franciscanos cobraban derechos dobles para celebrar las bodas. Otra cuestión que protestaban los vecinos de Popotla era que todos los libros de la iglesia (de bautismos, de matrimonios y de entierros) los tenía el doctrinero de Tacuba, ante lo cual resaltaban las molestias que les ocasionaba este hecho, como se puede ver en la siguiente cita:

[...] parece ser que el día de ayer, Jueves 18 de este mes de junio, como a las 10 horas del día, vino a dicha Doctrina de Sn. Estevan de Popotla el Rdo. Pe. fr. Joseph Piedra, cura ministro de la Yglesia de Sn. Gabriel Tacuva, diciendo y haziéndonos notorio

⁴² AGN, Bienes Nacionales, volumen 665, expediente 11, ff. 1-3v.

que estava despachado por cura ministro de dicha Yglecia de Tacuva y que en essa atención, los feligreses de dicha doctrina de Popotla se han de ir a casar a la doctrina de Tacuva y entonces respondimos que no podía ser a respecto de que ya estavamos devididos y que teníamos nuestro Rdo. Pe. Ministro quaxutor en Nuestra Yglecia, quien estava obligado a casar, baptizar y enterrar y demás cosas que se ofrecieren y assí no es permitido al dicho cura ministro de Tacuva nos quiera llevar a fuerza teniéndonos debaxo de su dominio...⁴³

Esto demuestra que los indígenas buscaban fundamentalmente reafirmar la independencia que habían logrado de Tacuba, al menos en el plano religioso, intentando que quien se había constituido como el obstáculo más fuerte en contra de su intención fuera hecho a un lado. A pesar de ello, los franciscanos, sobre todo el encargado de la doctrina de Tacuba, no iban a ceder tan fácilmente su posición en Popotla. Por ello, fray Lorenzo Hernández del Castillo, ministro del primer lugar, explicaba porqué no estaba de acuerdo con las peticiones de los indígenas: en primer lugar, mencionaba que el hecho de casarlos en la villa de Tacuba realmente no les causaba ningún inconveniente, porque no se cobraban derechos por encima de lo dispuesto por el arancel y porque la distancia entre la villa y el pueblo era muy corta, poniendo el caso de otros pueblos de visita que estaban más alejados de sus cabeceras, sin que hubiera protestas de los indígenas.⁴⁴ Este argumento era falaz porque Popotla ya había superado el status de visita y ya era una vicaría, lo que la hacía una localidad semi-independiente de su cabecera.

⁴³ *Ibid.*, f. 6.

⁴⁴ *Ibid.*, ff. 7-7v.

Por otra parte, el mismo religioso apuntaba que ya había mandado los libros a Popotla, aunque esto iba en contra de lo dispuesto por el Concilio de Trento y de la manera en que se había manejado la relación entre ambas localidades en materia religiosa; pero, nuevamente, no tomaba en cuenta la nueva realidad de que el pueblo de Popotla se había convertido en una población aparte. También es importante subrayar que en esta carta de fray Lorenzo se muestra de otra vez la gran incomprensión y la falta de respeto que existía en su caso concreto hacia los indígenas que se habían quejado de la situación reinante en su poblado. Esto es notable por los adjetivos que utiliza el religioso al referirse a los indígenas del pueblo de Popotla: maliciosos, de “querer sólo vivir sujetos a su dictamen” y de mentir al momento de declarar sobre los problemas que tenían con el doctrinero de Tacuba.⁴⁵ El enfrentamiento se solucionó cuando fray Lorenzo del Castillo fue relevado de su cargo por fray Joseph Antonio de Arteaga, quien con ánimo conciliador obedeció lo que había sido dispuesto por el juzgado eclesiástico, instancia que le había dado la razón a la petición hecha por los indígenas de Popotla.

Es posible observar que en este caso lo religioso y lo espiritual pasaba a un segundo plano, resaltando entonces cuestiones referentes a su posición como poblado, el cual buscaba ser considerado como una jurisdicción administrativa separada. Una forma de hacerlo era reivindicarlo en el aspecto religioso, como uno de los componentes (junto con la formación de un cabildo y la posibilidad de tener un mercado) que les daría esa identidad autónoma.

⁴⁵ *Ibid.*, ff. 7-8v.

Sin embargo, en muchas ocasiones los conflictos entre los franciscanos y los indígenas de los pueblos sí tenían que ver con la administración espiritual de los frailes menores o con la intromisión de los doctrineros en cuestiones que tenían que ver con la tradición religiosa o la celebración de las fiestas de los pueblos. Un caso de confrontación de este tipo sucedió en Tlatelolco en donde los principales del pueblo decían al arzobispo de México en 1668 “[...] que comparecemos ante V. S. Illma. y pedimos se cirviese demandar quel Padre ministro de doctrina no nos impidiese en ninguna manera el aser en el dho. sementerio de la iglesia de dicho pueblo el nisquitil quando es costumbre inmemorial [...]”.⁴⁶

Aquí, el enfrentamiento en torno a la tradición estaba plenamente justificado desde el punto de vista de fray Cristóbal Bravo, doctrinero del lugar, pues las prácticas de los indígenas habían provocado “gravísimas ofensas de Dios y escándalos, poco aprovechamiento de los naturales [...]”. Este fraile estaba dispuesto a aceptar el fallo del arzobispo, que había ordenado que se respetara la forma de celebración de los indígenas, pero proponía que este festejo se hiciera en el interior de la iglesia, de manera que se pudiera tener un mayor control sobre el festejo. Para ello, el religioso aprovechaba la experiencia que se había dado en Tlalnepantla, donde se había instituido la celebración en la manera en que proponía el padre Bravo, pero no logró convencer al arzobispo con sus razonamientos.⁴⁷

⁴⁶ AGN, Bienes Nacionales, volumen 1076, expediente 9, s/f.

⁴⁷ *Id.*

Hasta aquí, han sido pocos los casos que tienen que ver con aspectos económicos, ya que la mayoría de ellos son acerca de las pugnas de poder o de la forma de administración. Como ya se ha expuesto en este apartado, eran litigios en los cuales los bandos que se enfrentaban se acusaban mutuamente y se ponía a prueba la autoridad de los franciscanos ante sus feligreses. Es obvio también que son casos en los que la Provincia del Santo Evangelio y sus frailes entraban en disputa con comunidades en pleno proceso de expansión demográfica y, por tanto, de fortalecimiento y con pueblos que conocían y podían utilizar para su beneficio la forma en que se litigaba y de las instancias a las que podían acudir en la búsqueda de obtener sus pretensiones. Por ello, no son extrañas las lamentaciones de fray Agustín de Vetancour, cronista provincial de fines del siglo XVII, acerca de los indígenas, de los que decía: “el día de oy no ay ya de aquellos naturales nobles y aplicados a la virtud y trabajo; la nobleza se acabó, las aplicaciones a los banquetes y borracheras y todo es procurar escaparse de las ocupaciones eclesiásticas y lo peor es que el amor que tenían a los religiosos los antiguos, lo han convertido en odio los modernos”.⁴⁸ El mismo Vetancour, exponía más profundamente sus convicciones al exponer que

Con ocasión de la nueva práctica en dar la colación se mudó el estilo y viendo los indios la sugestión de los Ministros, con el natural que tienen que inventar querellas con facilidad (como dice Montenegro), alentarón el corazón contra sus ministros; y si antes con el temor reverencial en viendo el religioso temían cometer

⁴⁸ Fray Agustín de Vetancour. *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*, Segunda edición Facsimilar, Porrúa, México, 1982, pp. 141-142.

borracheras, oy deponen por leves causas contra los que les obligan a vivir como Christianos, banse a la Audiencia de los Obispos (en especial a las ciudades) donde les hazen por escrito las peticiones de que resultan notificaciones y si acaso sale falsa la calumnia, escápase el indio del castigo y queda sin veneración el Ministro [...] todos están tibios y atemorizados por considerar el ultraje y las ignominias que padecen y de aquí nace la disminución de Ministros a quienes no pueden los Prelados obligar a esta carga [...] y con todo esto lo temporal está perdido, lo espiritual atrasado, y en lugar de ir al Oriente, camina la doctrina al Occidente, y no se da en nuevas conversiones paso, atrasándose la dilatación del Evangelio, estanse en su punto las malas costumbres como al principio, las supersticiones de los Indios como en su idolatría, los vicios y borracheras se exercitan y nada se remedia.⁴⁹

Aunque es una cita muy larga, es muy importante porque consigna cuestiones que se han apuntado, como el hecho de la conciencia que habían tomado los indígenas de la posibilidad de denunciar ante los juzgados diocesanos y su capacidad de litigar ante estas instancias. Sin embargo, por lo que se apunta en la cita, pareciera ser que no hay una distinción sobre los sitios que más frecuentemente hacían denuncias contra los doctrineros, entre los pueblos más alejados de las grandes ciudades españolas o los que se encontraban en las inmediaciones de ellas. Por otro lado, como una voz reconocida y aprobada por la Provincia del Santo Evangelio, ya que Vetancour era el cronista oficial, permite observar el desencanto que seguramente muchos frailes tenían respecto a su relación con la feligresía indígena. Sin embargo, es notable que el diagnóstico que hacía este cronista, como en muchos otros casos de sus hermanos de religión, se quedaran en lo superficial al encarar las causas que podían

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

encontrarse con respecto a las denuncias. Además, toda la culpa recaía, desde la visión de Vetancour, en las inclinaciones de los indígenas a la mentira y a la simulación, ahondando la visión de una gran incomprensión entre feligreses y franciscanos. Vetancour no buscaba reflexionar sobre las nuevas relaciones e intereses que estaban surgiendo en las propias doctrinas, que se contraponían a los intentos franciscanos de seguir siendo el poder determinante allí.

4.3. El trabajo y las remuneraciones.

Una de las grandes cuestiones a las que debía hacer frente la provincia del Santo Evangelio de México era la forma como podía mantener al total de los religiosos que había en la provincia; la solución generalmente consistió, en un principio, en las limosnas que daban los encomenderos y, después, en buscar el apoyo de los indígenas de las doctrinas, bien a través de limosnas, fueran éstas voluntarias o forzadas, o por medio de las obvenciones parroquiales.

Esto es comentado de una manera muy puntual por Jonathan I. Israel, quien explica que:

Como reconoció Mendieta con entusiasmo, los indios fueron tradicionalmente los principales responsables del sostenimiento de los monasterios franciscanos, acción que siempre cumplieron con liberalidad; más tarde las necesidades de los franciscanos se duplicaron y aún triplicaron, pero el apoyo que les daba su rebaño no disminuyó, a pesar de que el número de feligreses fue mermando considerablemente. Los frailes recibían ayuda en diversas formas; para el abastecimiento de sus monasterios aprovechaban su antiguo privilegio de obtener gratis, o a precios simbólicos los productos alimenticios necesarios; para sus construcciones y quehaceres en general, recibían un sinnúmero

de trabajadores de los repartimientos, y en algunos casos cobraban derechos, a veces exorbitantes, por la administración de los sacramentos.⁵⁰

Con esta visión general, una de las cuestiones fundamentales es saber si las formas en que obtenían estos recursos eran legales o ilegales, tanto desde el punto de vista de las cédulas reales, como de las ordenanzas diocesanas y de las propias constituciones y patentes de los superiores de la Orden de los Hermanos Menores.

En este último sentido, las constituciones provinciales del siglo XVI, presentadas en el *Códice Franciscano* en 1570, eran claras al ordenar que ningún religioso pidiera limosnas a los indígenas en vista de la pobreza en que vivían.⁵¹ Aunque esta provisión se seguía cumpliendo para finales del mismo siglo, la crónica escrita por Mendieta deja claro que en algún momento la provincia del Santo Evangelio dependió de los neófitos al admitir que “en tiempos antiguos, por espacio de más de cuarenta años, nunca los religiosos de S. Francisco quisieron recibir la limosna que la Real Magestad hace a los frailes de las órdenes que entienden en el ministerio de los indios para su sustento, porque con las limosnas ordinarias de los mismos indios se sustentaban suficientísimamente”.⁵²

Por otra parte, en muchas ocasiones los sacerdotes encargados de administrar espiritualmente a los indígenas cobraban altos estipendios por la

⁵⁰ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 57-58.

⁵¹ *Códice Franciscano*, pp. 134-135.

⁵² Fray Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*, Tercera edición facsimilar de la Primera edición de 1871, edición y prólogo de Joaquín García Icazbalceta, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46), pp. 421-423.

celebración de misas o por la impartición de los sacramentos. Por ello, no es extraño que los arzobispos de México y los obispos de Puebla impusieran aranceles, a los cuales debían sujetarse todos los curas párrocos y doctrineros. Estos se dictaban de acuerdo con las disposiciones del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 y eran bastante detallados en los pagos que debía de hacer la feligresía en cada una de las oportunidades en que requerían de los servicios de los religiosos.⁵³

La poca sujeción que mostraban los franciscanos en la primera mitad del siglo XVII hacia las disposiciones episcopales, hacen que no sea extraño encontrar que una de las causas sugeridas para la secularización de 1640 en el obispado de Puebla sea precisamente que los hermanos menores cobraban más de lo que se había dispuesto por el arancel.⁵⁴ Ésto era una consecuencia de una amonestación que hacía el rey para que el virrey de Nueva España interpusiera su “autoridad con los provinciales y Sacerdotes Regulares de los Doctrineros, que llevan semejantes derechos para que se moderen, y les advertiréis, que si no lo hacen así, se les quitarán las doctrinas y se darán a los clérigos [...]”.⁵⁵

A pesar de estas recriminaciones hechas sobre los franciscanos, hasta el momento en que se presentó la secularización no existen referencias, directas o indirectas, de que los indígenas enarbolaran como una de las principales quejas en contra de los religiosos de la Provincia del Santo Evangelio la no aplicación del

⁵³ Un caso ejemplar es el del arancel presentado por Mariano Cuevas, del arzobispado de México de 1639. Mariano Cuevas. *Op. cit.*, tomo III, p. 122.

⁵⁴ Virve Piho. *Op. cit.*, pp. 164 y 176.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 110.

arancel. Una de las primeras ocasiones en que se produjo tal reclamo fue en 1651, cuando los oficiales de república de Mexicalcingo pidieron que se les relevara de un compromiso que habían hecho con la Provincia del Santo Evangelio. Por él, los indígenas habían solicitado la administración espiritual de los franciscanos, a cambio de dar dinero para la manutención de un religioso que residiera permanentemente en el pueblo.

La situación se había modificado a partir de la llegada de dos franciscanos más a Mexicalcingo, por lo que los moradores de la casa habían llegado a un nuevo acuerdo para que pudieran sostenerse todos sus habitantes. Éste era el arreglo que ahora denunciaban los principales del pueblo, por dos razones: consideraban que los nuevos cobros eran ilegales, porque no habían sido plasmados en un documento que así lo hubiera consignado; referían los grandes estragos que habían ocasionado las enfermedades y epidemias en el pueblo, con la consecuente reducción de tributarios. La resolución de esta petición corrió a cargo del fiscal de la Real Audiencia, quien "[...] disse que se ha de rrogar y encargar al religioso a cuio cargo está la doctrina destes yndios no permita se les aga molestia, en lo que proponen, no se aga nueva carga quando ellos abiendo tanta disminusión como consta [...]".⁵⁶

Las discusiones entre los religiosos de la provincia del Santo Evangelio y los indígenas de los pueblos que administraban tenían que ver con la cantidad de "limosnas" que exigían los primeros. Los productos que se daban podían ser gallinas, guajolotes, huevos, maíz, entre otros, dinero, o una combinación entre las

⁵⁶ AGN, Indios, volumen 16, expediente 27, ff. 28-28v.

dos formas de pago (en especie y en dinero). Al respecto, existe un documento que buscaba asentar aquellos lugares que adeudaban la limosna de maíz que debían de haber dado el año de 1657. Los adeudos que reclamaban los franciscanos iban desde las 250 fanegas de Xochimilco, pasando por las 150 fanegas de Tlalmanalco y Texcoco, hasta las 7 fanegas y 5 almudes de Cuauhtinchan, por exponer sólo algunos casos de localidades conocidas (véase cuadro 4.1).⁵⁷ Como se puede ver en la lista completa, hay desde cabeceras muy importantes hasta algunos nombres de pueblos de visita poco conocidos; seguramente la cantidad asignada a cada uno tenía que ver con un cálculo aproximado del número de tributarios que vivía en ellos.

Sin embargo, hubo ocasiones en que los religiosos pedían limosnas excesivas. Este fue el caso cuando en 1662 el provisor del arzobispado mandaba al guardián del convento de Texcoco que no obligara a los jóvenes indígenas del pueblo de Santa María Tlalocan a ir a la doctrina todos los días, que no exigiera la limosna de un huevo cada lunes a los muchachos y que no los azotara por no llevarla. También le exigía que moderara los cobros por la administración sacramental y la celebración de los oficios divinos, pues llegaba a pedir hasta siete pesos por cada fiesta que se hacía en los pueblos de visita.⁵⁸

⁵⁷ BMNAH FF, volumen 163, ff. 26-29v.

⁵⁸ BNM AF, volumen 110, expediente 1511, ff. 8-10.

Cuadro 4.1
Rendimientos para que los naturales de los pueblos
entreguen la limosna de maíz por el año de 1657.

LUGAR	STATUS	Fanegas	Almudes
Acapetlahuac	Pueblo de visita de Atlixco	75	0
Acuatepeq	Pueblo de visita de Otumba	5	2
Cayula	Pueblo de visita de Tepetitlan	10	0
Cempoala	Doctrina	3	8
Cempoala Tecpilpa	¿?	3	10
Cuautinchan	Doctrina	7	7
Cuautitlan	Doctrina	93	11
Cultepequetepilpa	¿?	1	5
Chaquala	Pueblo de visita de Cempoala	7	5
Chiautla	Doctrina	50	0
Chiconautla	Pueblo de visita de Ecatepec	28	3
Huejutla	Doctrina	31	3
Michimacoya	¿?	9	11
Ocotlepayuca	¿?	59	0
Otumba	Doctrina	37	0
San Mateo Atenco	Doctrina	50	0
Santa Bárbara	Pueblo de visita de Tlatelolco	64	7
Tenayuca	Doctrina	50	0
Tenayuca	Pueblo de visita de Tlatelolco	13	0
Tepeapulco	Doctrina	7	7
Tetlontepeque	¿?	5	0
Texcoco	Doctrina	150	0
Tlalmanalco	Doctrina	150	0
Tula	Doctrina	42	4
Tulancingo	Doctrina	21	0
Xochimilco	Doctrina	250	0
TOTALES		1220	83

FUENTE: Fondo Franciscano, vol. 163, ff. 26-29v.

A partir de ese momento, los franciscanos contemplaron diferentes soluciones a la cuestión de cómo debían los indígenas proveer el sustento de sus ministros. Estas iban desde las contribuciones acordadas entre indígenas y religiosos a los aranceles dictados por los arzobispos de México. Por ello, hacia finales del siglo XVII, según deja ver un informe rescatado por Fernando Ocaranza, prácticamente cada lugar administrado por los franciscanos tenía una forma diferente de cobrar por los servicios espirituales a los pueblos que

administraban.⁵⁹ Esto se refleja en las limosnas de huevo, paja y zacate, que eran muy cambiantes, desde los pueblos que no daban ninguna de ellas, hasta quienes puntualmente ofrecían una cantidad diaria. Una última forma de obtener recursos era el *tlapololiz*, del que se ha dicho:

Se acostumbraba en las fiestas de Pascua y en las titulares de cada pueblo. En ocasiones, tan solo se hacía la entrega por la Pascua y había pueblos que no acostumbraban, o lo hacían con motivo de oportunidades distintas: la procesión del Corpus, por ejemplo. A las veces, el *tlapololiz* se convertía en reales, o bien, “en pollos, gallinas, frutas, que salvo esta, lo demás se guarda con mucho más que se compra, para la pensión de las Pasquas y Tlapaloliz que con ellas se haze a los oficiales reales por N. M. R. P. y los Padres Superiores. Había otras fuentes de pequeños ingresos, como las ceremonias rituales inesperadas o extraordinarias, como las que celebraban fuera de los domingos o del día correspondiente al santo patrono del pueblo.⁶⁰

A partir de los datos presentados hasta aquí, que señalan las maneras como se otorgaba la ayuda de los indígenas a sus doctrineros, es posible comprender un poco mejor tanto a los feligreses como a los religiosos cuando se produjeron estas disputas. Por un lado, los indígenas tenían razón cuando buscaban mejores condiciones en la manutención de los religiosos encargados de las doctrinas. Esto provocó los interminables cambios en muchos pueblos que

⁵⁹ Fernando Ocaranza. *Capítulos de historia franciscana*, Segunda edición, s/e, México, 1933-1934, volumen 1, pp. 292-293. La siguiente cita del mismo texto de Ocaranza ofrece un ejemplo muy claro acerca de las diferencias que se podían encontrar de las diferentes contribuciones indígenas a las doctrinas. En ella se dice que en algunas doctrinas se cobraba “Por cuanto se refiere a los casamientos, la cuota consistía en seis reales por las informaciones ‘una gallina y seis reales y medio de arras’. ‘En otras doctrinas dos reales de sus informaciones y asientos sin gallina y lo mesmo que va dicho de Arras’. En la Parroquia de San José de México, se aplicaba una cuota total de tres pesos por ‘assiento, o información, casamiento, amonestaciones y velación””.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 294.

pasaron del arancel a los acuerdos hechos entre los principales y los frailes, o viceversa. En el primer caso, los indígenas pagaban por cada servicio religioso oficiado por el religioso, sin tener que dar alguna otra limosna, mientras que en la segunda solución los feligreses se comprometían a aportar diversos materiales y alimentos para cubrir el sustento de los religiosos que moraban en sus pueblos. Por esta misma razón, cada caso es único y especial, pues por lo general sólo hasta muy entrado el siglo XVIII es cuando el arancel se implantó en la mayoría de las doctrinas. No obstante, como no se saben exactamente los antecedentes de cada uno de los casos en que existen demandas de los indígenas, es imposible saber que tanta veracidad hay en los litigios promovidos por ellos.

La ambivalencia que caracteriza el pago de servicios no se repite cuando las denuncias de los indígenas se interponían por la exigencia de servicios personales que hacían los franciscanos. Aquí, el asunto fundamental eran las constantes cédulas reales y patentes de los superiores de la orden que prohibían de tajo cualquier situación relacionada con el uso de la fuerza de trabajo de los habitantes de los pueblos que administraban. Esto se había puesto sobre la mesa desde el último cuarto del siglo XVI, cuando se exigía que los indígenas no trabajaran para los franciscanos, ni siquiera para construir la iglesia de su pueblo.⁶¹

Como en muchas otras ocasiones, las reiteradas órdenes que se daban implicaban la falta de acatamiento a ellas, como en el caso de fray Pedro del Castillo, quien como doctrinero de las ermitas y visitas del convento de Puebla, era

⁶¹ Mariano Cuevas, *Op. cit.*, volumen III, p. 39.

acusado de que “a los naturales los reparte entre las labores y haciendas de los españoles”.⁶² Fray Pedro cometía algunos de los atropellos que posteriormente iban a ser utilizados para desacreditar la labor franciscana en el obispado de Puebla, sobre todo porque hacía uso de su ascendiente sobre los indígenas para colocarlos entre los españoles como mano de obra.

Pero las quejas de los indígenas no se circunscribían al obispado de Puebla, pues en 1645

[...] en la guardianía de Tacuba se ha quejado muchas veces el gobernador, sobre que se hallan vejados con la continua asistencia de los religiosos y de ordinario por repartimiento acuden sesenta indios al servicio de la iglesia y obras que tienen y cultivar las huertas, fuera de otras ocupaciones extraordinarias que por mayor se les cargan a los naturales y los obligan a ir al monte a cortar madera para una obra que están haciendo, como lo hicieron y llevaron ochocientas tablas, sin pagarles cosa alguna [...].⁶³

De la misma manera, se habían expresado ante el rey los indígenas de los pueblos de Tlalnepantla, Tultitlan y algunos más encargados a otros religiosos, con lo que se generaba una súplica para que se solucionaran todas estas cuestiones. Ante esto, el rey exigía que los religiosos franciscanos, dominicos y jesuitas dejaran de cometer tales desórdenes y que el virrey y la audiencia buscaran las mejores formas para acabar con ellos.

Así, en 1646 para poner punto final al asunto el rey mandaba que no se dieran indios de repartimiento a los conventos, por el daño que hacían a los

⁶² *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, volumen 7, p. 354.

⁶³ Mariano Cuevas, *Op. cit.*, volumen III, pp. 214-216.

tributos (pues las exigencias de los frailes se veían como algo que impulsaba la huida de los indígenas de sus localidades de residencia) y por ser un obstáculo para el cumplimiento de las reglas de pobreza de las órdenes, pues eran los indios y no los frailes los que se ocupaban de los deberes más ordinarios de las casas. Ante las continuas quejas de los principales de Tacuba y Cuauhtitlan, el rey impedía terminantemente que se siguiera dando repartimiento a cuatro casas de esas jurisdicciones, resolución que fue reafirmada por la Real Audiencia cuando tuvo que negar una petición del convento de Texcoco. Algo similar ocurrió en el convento de Amozoc, casi en las mismas fechas, que requería a los indígenas para el cuidado de la huerta del convento, lo cual les fue negado porque ya no eran los encargados de la administración espiritual del pueblo.⁶⁴

A pesar de esta tajante prohibición que se había dictado desde la metrópoli y que se había aceptado y puesto en vigor en la capital virreinal, algunos franciscanos siguieron usando su autoridad moral y temporal sobre sus feligreses para imponer el servicio personal. Esto fue lo que sucedió en San Juan Teotihuacan en 1645, en donde el guardián pedía 27 personas que semanalmente fueran a hacer trabajos a la iglesia y convento, sin paga y con la certeza de que si faltaban a ellos serían azotados.⁶⁵ Algo similar pasaba en los pueblos de visita del convento de Calpulalpan, donde la queja principal era que los franciscanos pedían a los indígenas “que trabajemos en sus sementeras con nuestros bienes, sin el

⁶⁴ BNM AF, volumen 110, expediente 1510, ff. 39-40v y BMNAH FF, volumen 157, f. 231.

⁶⁵ AGN, Tierras, volumen 2977, expediente 134, ff. 1-2v.

menor premio, y a que cada pueblo de los expresados le siembre y cultive una cuartilla de maíz [...]”.⁶⁶

Así, las labores a las que eran compelidos los indígenas iban desde la limpieza en las iglesias y conventos franciscanos, pasando por las faenas agrarias y por los trabajos más pesados de construcción y remodelación de los conventos e iglesias. El aprovechamiento de la mano de obra indígena por parte de los religiosos siguió durante mucho tiempo, a pesar de que hubiera un sin fin de documentos que condenaba el abuso de los frailes menores, provenientes tanto de la metrópoli como de la capital colonial. Un ejemplo es el documento que se señala a continuación:

Por quanto se les negó a los Religiosos de San Francisco la confirmación del acta capitular que expresa, en que querían se les señalaran indios para el servicio dellos e Iglesias, con lo demás que trata; se expidió la presente en Buen retiro a 27 de junio de [1]667, haciéndose saber a esta Real Audiencia y demás prelados Eclesiásticos y Seculares para que no permitan se carguen a los indios de derechos, *ni se les graven servicios personales* y que den cuenta a Su Magestad del estado que esto tuviere y de lo que sobre ello se obrara.⁶⁷

Curiosamente, el máximo órgano legislativo de la provincia, el Capítulo Provincial, buscaba que las autoridades reconocieran la posibilidad de que los conventos de la orden pudieran requerir mano de obra indígena por las necesidades de construcción y reparación que tuvieran las instalaciones

⁶⁶ AGN, Bienes Nacionales, legajo 378, expediente 6, ff. 4v-5.

⁶⁷ BNM AF, volumen 131, expediente 1665, ff. 47v-48.

conventuales, obteniéndolos a través de los oficiales encargados de repartir a los indios de servicio. Este reconocimiento que buscó la Provincia del Santo Evangelio de México iba en contra de los intentos de los oficiales reales de impedir que los indios de servicio fueran otorgados a los conventos de religiosos, no sólo franciscanos sino de todas las órdenes masculinas y femeninas. No resulta difícil pensar que para los franciscanos encargados de las doctrinas fuera natural arriesgar su prestigio para conseguir la mano de obra de los indígenas, aunque no se gozara de la aprobación de los oficiales reales.

Todas estas confrontaciones, a decir de los detractores de la provincia, provocaron una ruptura entre los indígenas y los franciscanos, que era notable en el hecho de que las denuncias no se hacían ante el superior franciscano sino ante otras instancias, principalmente ante los prelados diocesanos o sus cortes.⁶⁸ Quienes sostienen la idea de una ruptura insalvable en las doctrinas administradas por los franciscanos, lo hacen en base a una mezcla entre el resentimiento de los indígenas y la poca confianza que tenían éstos de conseguir justicia al asistir con el provincial. A pesar de que en algunos casos lo anterior puede ser la mejor explicación del por qué acudían a una instancia ajena a la Provincia del Santo Evangelio, a final de cuentas no existe tal ruptura insalvable, pues en ningún caso la petición de los indígenas se centraba en la salida de los franciscanos y la llegada de seculares, además de que una vez resuelta la causa que había originado el conflicto, las cosas volvían a la calma cotidiana.

⁶⁸ Virve Piho. *Op. cit.*, p. 177.

Sin embargo, es posible también que estas confrontaciones hubieran puesto en evidencia las tensas relaciones que, en ciertas circunstancias, existían al interior de las comunidades. No está claro que una vez culminado el litigio hubieran sido enterrados los resentimientos entre las partes involucradas. Una visión de conflicto permanente surge de las opiniones vertidas por el cronista Vetancour al momento de hablar acerca de la vida y las costumbres de sus feligreses indios, pues eran totalmente negativas, dejando entrever rompimientos y dudas profundas entre los frailes menores y sus feligreses indígenas.

4.4. La cara amable.

A pesar de todas estas contradicciones, también existen algunos testimonios del aprecio y amor de los indígenas para con los franciscanos, pero también de los religiosos hacia sus feligreses, en su empeño por brindarles una mejor administración espiritual o mejores condiciones en su vida diaria.

Tal cual se ha explicado en otros textos, es a partir de fines del siglo XVI que los virreyes novohispanos aplicaron una política de segregación de los pueblos indígenas con el objetivo de preservar sus comunidades y su agricultura. Para lograr este objetivo fueron importantes los miembros de las órdenes mendicantes, quienes administraban las ceremonias religiosas para las comunidades y preservaban el aislamiento de los indígenas con respecto a las castas y españoles. Lo anterior hizo que las relaciones de los frailes con los colonos blancos se deterioraran, por la necesidad de estos últimos de mano de

obra para las labores productivas.⁶⁹ La nueva política reforzaba el trabajo que habían desarrollado los franciscanos a partir de su llegada a Mesoamérica, sobre todo porque los frailes consideraban a los españoles y a las personas racialmente mezcladas como individuos perniciosos por su falta de religiosidad.

Así, las congregaciones de finales del siglo XVI y principios del XVII, representaron la oportunidad de imponer una segregación física que había sido anhelada desde mucho tiempo antes; sin embargo, durante cierto tiempo, los franciscanos lograron oponerse a la corona en su proyecto de castellanización de los indígenas, sobre todo porque “de acuerdo con el punto de vista de los párrocos, su tarea consistía en enseñar la fe católica y no difundir la cultura europea por medio de la enseñanza de la lengua castellana. Esta posición les permitía mantener, a la vez, el dominio sobre los grupos indígenas al poder funcionar como intermediarios entre ambas culturas [...]”.⁷⁰ Su lucha en contra de las reiteradas disposiciones reales que buscaban la castellanización fue exitosa, pero ante las cambiantes circunstancias de la vida diaria de los indígenas poco pudieron hacer, pues, como ha apuntado James Lockhart, se produjo una castellanización progresiva dependiendo de sus necesidades y de la intensidad de su relación con los españoles.⁷¹

⁶⁹ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, pp. 42-43.

⁷⁰ Virve Pihó. *Op. cit.*, p. 130.

⁷¹ James Lockhart. *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press/ University of California in Los Angeles Latin American Center Publications/University of California, Los Angeles, Stanford, 1991 (University of California in Los Angeles Latin American Studies, 76), p. 1-23.

Pero esto no implicaba que los franciscanos, dejar sin educación a los indígenas. Al principio de nuestro periodo de estudio, la provincia buscó que la Corona aprobara y protegiera los intentos de renovar el proyecto del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, sobre todo mostrándole los beneficios espirituales y materiales que se habían obtenido con su funcionamiento. Para hacer más explícito su razonamiento, los frailes de la Provincia del Santo Evangelio destacaban el auxilio que habían significado los ex-alumnos de dicho Colegio al actuar como ayudantes en la administración de las doctrinas, por la facilidad de manejar tres idiomas (nahuatl, español y latín); por otro lado, también el gobierno temporal se había visto beneficiado por el Colegio, pues algunos alumnos que habían estudiado en él fueron nombrados gobernadores o principales de los pueblos de indios, convirtiéndose en los engranes que unían a los dos mundos y con conocimiento de ambos.⁷² A pesar de estas súplicas, los franciscanos no pudieron evitar que la decadencia del Colegio continuara.

Este fracaso no llevó a que la provincia dejara desamparada la educación de los indígenas en las doctrinas, aunque se abocara a la más elemental. Su preocupación por esta materia fue plasmada en las diferentes constituciones que se editaron, en donde siempre al menos había un capítulo dedicado al tema “de las doctrinas y escuelas para los indios”. En las constituciones de la provincia del Santo Evangelio de 1667 se expresaba:

⁷² *Códice Mendieta*, tomo I, pp. 177-180 y fray Gerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, pp. 415-418.

DE LAS DOCTRINAS Y ESCUELAS PARA LOS INDIOS.

Póngase mucho cuydado en reparar y renovar las escuelas, en que nuestros padres tanto se señalaron. Y que en ellas se junten por la mañana y por la tarde los cantores y los muchachos de poca edad, donde sean enseñados en la Doctrina Christiana y aprendan a leer y escribir y cantar.

Y todas las mañanas se junten las niñas y donzellitas de poca edad para aprender la Doctrina, enseñada por las ancianas. Y luego que la sepan, no sean más traidas ni llamadas.⁷³

Aunque se buscaba enseñar algunas cuestiones que les ayudaran en sus relaciones políticas, sociales y económicas, el peso mayor de la educación que impartían los franciscanos se encontraba en la doctrina, y, por lo tanto, en hacer a los indígenas buenos cristianos. Esto estaba en concordancia con lo que algunos religiosos escribían a principios del siglo XVII acerca de que la ignorancia en cuestiones de fe se debía fundamentalmente a la falta de educación, con lo que la conclusión debía ser que dicha ignorancia podía ser superada con el esfuerzo educativo.⁷⁴

Pero éste no era el único síntoma de preocupación que mostraron los franciscanos respecto de su feligresía; más importante desde el punto de vista religioso fue la búsqueda de los frailes por evitar que los indígenas faltaran a sus deberes religiosos. En ésto, los franciscanos tenían varias inquietudes, unas que son claras en los documentos que escriben y otras menos explícitas, que eran fundamentalmente: la posibilidad de que hubiera un mal espiritual que caracterizara a aquellos que incumplían con su asistencia a los servicios religiosos

⁷³ *Constituciones y leyes municipales...*, f. 5v.

⁷⁴ Sonia Corcuera de Mancera. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 99.

y de que el mal ejemplo se propagara entre el resto de los habitantes de un pueblo o en las regiones vecinas.

Para lograr que los indígenas cumplieran cabalmente con sus obligaciones sacramentales, los religiosos de la provincia buscaron obtener apoyo de las autoridades novohispanas. Un caso que ejemplifica esa dinámica se dio cuando en 1593 acudieron ante Luis de Velasco el joven, para presentar una situación ocurrida en Cuauhtitlan. La queja fundamental era "[...] que los indios del pueblo de Quauhtitlan y sus estancias no acuden como deben y estan obligados a la Yglesia, de la doctrina y sacramentos quando y como les esta mandado, ni los que tienen cargo cumplen en esto sus obligaciones". Ante esta súplica de auxilio de los franciscanos, la resolución del virrey fue ordenar al gobernador, alcaldes y fiscales del lugar que pusieran todo su empeño para que todos los indígenas acudieran a la doctrina y misa los domingos y días de fiesta, con pena que de no hacerlo así iban a ser castigados, tanto las autoridades como el común de los naturales, de forma pública.⁷⁵

En otras ocasiones el problema no era con la feligresía en general, sino con algún oficial de república de algún pueblo indio en particular. Tal fue el caso del gobernador del pueblo de Ecatepec. Ahí, en 1667, los franciscanos se quejaban porque la autoridad era la causa de los daños recibidos en materias de fe, pues, además de dar malos ejemplos a los indígenas de ese pueblo, hacía trabajar a sus sirvientes los días de fiesta y los domingos, cuando la asistencia a misa era obligatoria, además de que robaba terrenos a sus gobernados. Por estas razones,

⁷⁵ AGN, Indios, volumen 6, expediente 431, ff. 113v-114.

los franciscanos pedían que dicho gobernador se fuera o que, al menos, se hiciera una nueva elección en la que él no pudiera ser reelegido; esta última solución fue la que convenció al virrey, logrando con ello que se aceptara a un gobernador del agrado de los religiosos.⁷⁶

Existían otros casos que tenían semejanza con los anteriores, sobre todo en las dificultades para hacer cumplir a los indígenas sus obligaciones espirituales, como el que se presentó en 1669 en la doctrina de Santiago Tlatelolco. Ahí, fray Antonio de Zetina se quejaba también de la falta de asistencia de los indígenas matriculados a las celebraciones religiosas. El motivo fundamental de la inasistencia era que muchos indígenas originarios del lugar estaban viviendo en la ciudad de México, en casas de españoles, mestizos, mulatos y chinos, como consecuencia de la carencia de agua que había habido en dicha comunidad. Para evitar que siguiera la despoblación, el convento había, a decir del padre Zetina, invertido buena parte de las limosnas que había recibido en reparar la cañería y atarjeas que llevaban el agua a Santiago Tlatelolco y para construir una fuente en la plaza y pilas públicas para que los indígenas se pudieran abastecer y se solucionara el principal problema del poblado. En este aspecto, sin embargo, los franciscanos sólo obtuvieron un tibio respaldo del virrey, quien pedía los españoles que tuvieran indígenas a su servicio en la ciudad de México les permitieran asistir a los servicios religiosos los domingos y días de fiesta.⁷⁷

⁷⁶ BNM AF, caja 108, expediente 1486, ff. 1-8.

⁷⁷ BNM AF, caja 139, expediente 1719, ff. 48-50.

Lo que más le preocupaba a fray Antonio quedaba muy claramente expuesto al expresar

[...] y para que se vea el daño espiritual, habiendo salido a reconocer mis feligreses para conduzirlos a la quenta y Dotrina un domingo (cuyo día se hace siempre), en cumplimiento de mi obligación y pregunté la Dotrina Christiana, como es Padre Nuestro, Ave María, Credo y Mandamientos. Y la mayor parte de los que tienen omisión de asistir a sus Parroquias no supieron de ninguna suerte parte de las oraciones [...].⁷⁸

Otra incidencia que muestra la preocupación de los franciscanos por el bienestar espiritual de los indígenas fue cuando se presentó la gran inundación de 1629, momento en el cual se vio el esfuerzo de todos los religiosos consolando a los indígenas, cuidándolos en sus enfermedades, alimentándolos y oficiando misas e, incluso, en los techos de las iglesias y conventos.⁷⁹

Las situaciones que se han descrito muestran que los franciscanos intentaban ofrecer la mejor administración espiritual posible y que intentaban mejorar las condiciones de su labor y desterrar los vicios que eran visibles en las comunidades, pero también se nota la preocupación por la posible pérdida de poder que implicaba el desapego de los indígenas hacia la religión, pues era a través de este adoctrinamiento hecho cotidianamente que mantenían su posición y ascendencia dentro de su feligresía.

⁷⁸ *Ibid.*, f. 48v.

⁷⁹ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 183.

Quizá por ello, este tipo de acciones fueron acompañadas por acciones de defensa mucho más intensas y orquestadas por parte de los hermanos menores. Un tema que atrajo la atención de los escritores franciscanos fue el asunto del repartimiento; entre los franciscanos que abordaron el tema, fue destacada la figura de fray Gerónimo de Mendieta.⁸⁰ El gran cronista franciscano de fines del siglo XVI trató el tema tanto en su *Historia Eclesiástica Indiana* como en un sin fin de cartas, escritos en los que se dedicaba a demostrar los daños que sufría la población indígena con motivo del repartimiento de mano de obra. En estos escritos, Mendieta trataba de poner en claro que tal tipo de servicios brindados a los españoles era perjudicial para la colonia y ponía en peligro la obra evangelizadora, por los malos tratos a los que eran sometidos los indígenas. De tal manera, cuando llegó una Real Cédula para que se pagara un jornal de un peso a los indios repartidos, Mendieta puso en duda la efectividad de la medida, porque no había ninguna autoridad cercana que pudiera proteger a los indios de los abusos de los encomenderos; por lo cual, el franciscano pedía la reconsideración del caso por el rey, sugiriéndole que este tipo de trabajo forzado fuera abolido.⁸¹

Para este religioso, los intentos por sostener el repartimiento se producían por el interés de la sociedad española de tener mano de obra barata para cultivar la tierra, bajo el falso argumento de que sin esa forma de obligar a los indígenas a trabajar en los campos de los españoles existiría un gran desabasto de comida en

⁸⁰ Leslie Byrd Simpson. *Muchos Méxicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 125.

⁸¹ *Códice Mendieta*, volumen 1, pp. 1-6.

toda la colonia. Por ello, Mendieta concluía en 1584 que la situación podía ser cambiada si se prohibían los repartimientos y se permitía trabajar sus tierras a los indígenas, lo que produciría suficientes excedentes como para abastecer a las ciudades españolas. La seguridad con que se expresaba Mendieta estaba sostenida por su propia experiencia, pues según él “sabemos que á los españoles que tratan bien á los indios, nunca les faltan obreros voluntarios para sus sementeras”.⁸² Esto implicaba una visión de complementariedad entre las dos sociedades, aunque los indígenas siguieran separados y todavía necesitaran de la protección de los franciscanos, sobre todo ante la existencia de un sin fin de españoles, criollos, mestizos y castas que buscaban cualquier oportunidad para aprovecharse de ellos.

A esta visión se le agregó en los últimos escritos del padre Mendieta un tono muy marcado de pesimismo acerca de cómo caminaban las cosas entre los indígenas de Nueva España a finales del siglo XVI. En su magna obra de 1596, la *Historia Eclesiástica Indiana*, rememoraba los primeros años de su carrera como misionero, a mediados de la década de los años de 1550, cuando según sus recuerdos todavía existía una gran cantidad de indígenas que poblaban los lugares, que transitaban por los caminos y, más importante desde el punto de vista de Mendieta, cuando había una gran asistencia de los indígenas a las fiestas religiosas y su acatamiento a las prescripciones eclesiásticas. El contraste entre lo que había vivido al inicio de su vida como misionero en Nueva España y lo que ocurría a finales de su vida, cuando escribía su monumental crónica, era claro,

⁸² *Ibid.*, volumen 2, p. 4.

como se puede observar en la siguiente cita tomada de la *Historia Eclesiástica Indiana*:

[...] vemos en la era de ahora, que en las ciudades y pueblos de mayor nombradía de esta Nueva España no haya por maravilla quedando indio principal ni de lustre, los palacios de los antiguos señores por tierra o amenazando caída, de las casas de los plebeyos por la mayor parte sin gente y desportillados, los caminos y calles desiertas, las iglesias vacías en las festividades, excusándose los pocos indios que avecindan los pueblos con sus propias naturales criados en obrajes y estancias de españoles, que roban lo que tienen mientras acuden a oír misa, porque aquellos tales viven en la ley y vicios que quieren con la sombra del español a quien sirven, y no son poderosos los ministros de la Iglesia para reducirlos a la observancia y vida cristiana, ni que oyan misa, ni que sepan doctrina, *porque antes han de faltar a Dios todo el año y toda la vida, que faltar un día al servicio de sus amos.*⁸³

Así, desde el punto de vista de Mendieta, todos los problemas que se habían ido desarrollando a lo largo de su estancia en Nueva España y sobre las cuales había pedido solución, se debían a la presencia e influencia perniciosa de los españoles sobre los indígenas, pues incluso las epidemias que tanto habían mermado a la población indígena eran vistas como castigo divino por la falta de seguimiento de las normas cristianas en la nueva sociedad. De esta manera, todas las desgracias ocurridas debían ser achacadas a la decadencia moral de los españoles, la falta de apoyo a los franciscanos en su denodada lucha en favor de los indígenas y, en última instancia, a la falta de convicción y firmeza de Felipe II para defender a sus vasallos más necesitados de auxilio, los indígenas. Para John Leddy Phelan, es esta última acusación, velada y nunca explícita en la obra

⁸³ Fray Gerónimo de Mendieta. *Op. cit.*, pp. 560-561. El subrayado es mío.

de Mendieta, pero siempre presente, lo que le valió que su crónica no fuera publicada al momento de terminarla y permaneciera como extraviada hasta 1871.⁸⁴

En la historiografía que trata acerca de los franciscanos, muchos autores proponen que con la conclusión de la *Historia Eclesiástica Indiana* y la muerte de fray Gerónimo de Mendieta se marcó el fin de la defensa de los indígenas, debido sobre todo a la preocupación de la provincia por cuestiones más mundanas y lucha por la primacía en la iglesia novohispana, además de los primeros indicios de que los franciscanos del Santo Evangelio se estaban convirtiendo también en verdugos y opresores de los pueblos a ellos encomendados espiritualmente. Sin embargo, los argumentos presentados anteriormente son una muestra de que siguieron existiendo frailes preocupados por un mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas de las doctrinas. Esto seguía visible en una confrontación que sostuvieron los religiosos del convento de Cuernavaca y el alcalde mayor del mismo lugar en 1717, teniendo como punto de partida, según la autoridad real, el que los frailes

[...] se an yntroducido tanto en la Jurisdicción ordinaria, del juzgado secular, que no solamente quieren conocer de las causas de los indios (excepto las criminales) sino que también se propasan a correr y maltratar a los ministros de este Juzgado ordinario hallándolos en alguno de los pueblos de su doctrina, a donde van (embiados de los juezes que los mandan) a hacer algunas diligencias de los ministros, se cobran en esta Jurisdicción; dando a entender, con esto, los dichos Padres a los Indios, que los amparan y resguardan de las vejaciones de la Justicia.⁸⁵

⁸⁴ John Leddy Phelan. *Op. cit.*, pp. 195.

⁸⁵ AGN, Criminal, volumen 263, expediente 2, ff. 12.

Las formas de actuar de los frailes, a decir de Francisco Antonio de Mendoza, lugarteniente del Alcalde Mayor, había provocado que los indígenas burlaran continuamente las disposiciones de las autoridades de la villa, al sentirse cobijados y protegidos por sus ministros religiosos. Éstos habían llegado al extremo de dejar libres a indígenas que habían sido apresados por oficiales reales o usurpar las funciones de los mismos, encarcelando en el convento a indígenas transgresores de la ley y advertía el mismo funcionario real: “que puede perderse la jurisdicción, con alguna sublevación de los Yndios, contra los Ministros, respecto de la soberbia que crían con la protección de dhos. Padres Doctrineros”.⁸⁶

Para solucionar esta situación, el Real Acuerdo exigió al provincial que investigara, y en su caso castigara, a quien resultara culpable de las acusaciones presentadas por el lugarteniente del alcalde mayor de la villa de Cuernavaca. A esta exigencia, fray Alonso de León, provincial del Santo Evangelio, respondió que las indagaciones hechas en cumplimiento de lo dispuesto por el Real Acuerdo no habían resultado en ninguna responsabilidad de los moradores del convento, pues aparte del acusador, no habían encontrado testimonios que reforzaran la denuncia y, en muchos casos, el mismo Mendoza no había sido testigo de los hechos sino que se lo habían dicho. El provincial sólo aceptaba que los religiosos detenían a indígenas, pero sólo por uno o dos días y que lo hacían “por el bien público de los naturales, correjirlos para su enmienda [...]”.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.*, ff. 12-13.

⁸⁷ *Ibid.*, ff. 19-19v.

Existía otra forma de protección que brindaban los franciscanos a sus feligresías indias, al negarse a hacer o impedir que se realizaran recuentos del número de tributarios, sobre todo cuando era claro que dicho número se había incrementado.⁸⁸ Esto suponía que el tributo que tenían que pagar los indígenas se redujera, al resultar la base del cálculo menor a lo que en realidad era. Esto fue denunciado por los preladados diocesanos previamente a la llegada de Palafox y después de la epidemia de matlazahuatl de 1736-1737, lo que había dado lugar a una cédula en 1738. Otra forma de impedir el levantamiento de un censo veraz se daba por el ocultamiento que hacían de tributarios o al no contar a todos los indígenas que servían, de una u otra manera, a la iglesia, como en los casos de los cantores, fiscales o sirvientes de los conventos de los franciscanos.

Estos actos, que semejaban lo ocurrido durante la llamada época dorada de la orden en Nueva España, hicieron que en ciertos momentos los indígenas mostraran el respeto que mantenían por los hermanos menores, a pesar de las dificultades y rencillas que en otras circunstancias tuvieron. Así, una de las muestras de la gran consideración que aún gozaban los franciscanos durante el siglo XVII se produjo en el motín de 1624 de la ciudad de México, en el que un grupo de ellos entró en la plaza mayor durante el motín en contra del virrey conde de Gelves y convocó a los indígenas (provenientes principalmente de Santiago Tlatelolco) que se habían unido a la revuelta a que desalojaran la plaza junto con los religiosos, lo cual resultó ser uno de los primeros pasos para que terminara la furia del pueblo. Esta reacción se produjo a pesar de las exhortaciones del clero

⁸⁸ Virve Pihó. *Op. cit.*, p. 173 y AGN, Tierras, volumen 2979, expediente 54, ff. 1-1v.

secular a los indígenas para que no les hicieran caso a “los herejes y enemigos de la iglesia” que eran los franciscanos para los curas diocesanos.⁸⁹

Aquí es interesante resaltar el hecho de que fueron los indígenas de Santiago Tlatelolco precisamente quienes en forma mayoritaria salieron junto con los religiosos de San Francisco, sobre todo si se tienen en cuenta las controversias que en este capítulo se han presentado entre los frailes asignados a aquel lugar y su feligresía. Esto podría indicar que tales conflictos habían tenido como instigadores a una minoría de la población indígena de la parcialidad de la Ciudad de México o, al menos, que existía dentro de sus habitantes una gran división respecto a la posición que debían guardar con respecto a sus doctrineros. Por otra parte, deja ver que los problemas con el clero secular fueron incomparablemente fuertes en ese año, si se toma en cuenta que precisamente en él el arzobispo Pérez de la Serna había encabezado una ofensiva en contra de la provincia del Santo Evangelio para hacerse cargo de las doctrinas. Sólo hay que recordar los hechos sucedidos en Santiago Tlatelolco por el intento de realizar una visita a la doctrina de dicha parcialidad de la ciudad de México, comentado en el capítulo 2.

Los franciscanos supieron resistir las intenciones del arzobispo de México, como ya se ha señalado, además de que pudieron, con su intervención en un momento clave, calmar los ánimos durante el motín. Ayudaron de esta manera a su gran aliado de esos momentos, el virrey. En este sentido, el año de 1624 fue, desde mi punto de vista, el último momento en que los franciscanos pudieran

⁸⁹ Jonathan I. Israel. *Op. cit.*, p. 158.

declararse victoriosos ante los diocesanos y considerarse un factor de estabilidad para el orden colonial.

No obstante, en un momento más tranquilo para la provincia, es posible encontrar otra manifestación de respeto y amor de los indígenas hacia los religiosos de San Francisco. En este caso es hacia un fraile en particular, tal como lo muestra Antonio de Robles en su *Diario*: “Muerte del padre Jerez.- Viernes 28 [de enero de 1678], murió en San Francisco, Fr. Andrés de Jerez, el Cicerón de la lengua mexicana, y lo enterraron con otro religioso lego; hubo mucho llanto de los indios; asistieron las religiones”.⁹⁰ Aunque esta cita puede parecer sin importancia para demostrar las buenas relaciones entre los indígenas y los franciscanos, debe considerarse que entre las detalladas anotaciones realizadas por Robles durante casi 40 años, en pocas ocasiones habla de la muerte de un religioso con una participación tan sentida de los indígenas de la ciudad de México.

Como se ha podido explicar hasta aquí, las relaciones entre los indígenas y los frailes tuvieron momentos de tensión muy importantes y las acusaciones que se hicieron a los religiosos fueron de todo tipo; muchas de ellas incluso con graves infracciones a las constituciones provinciales, como en los casos en que las denuncias eran por maltrato a los indígenas o cuando los alquilaban a los dueños de tierras y obrajes españoles y criollos.

Estas situaciones y muchas otras igualmente graves, se conjugaron con los conflictos entre los franciscanos y los seculares, en los cuales los indígenas

⁹⁰ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, Porrúa, México, 1972 (Escritores Mexicanos, 30), volumen 1, p. 234.

jugarían los papeles de testigos en pro o en contra de sus administradores, o en otras en simples piezas de este juego de poder. Así, los indígenas en muchas ocasiones, sintiéndose protegidos por esa lucha por el poder al interior de la iglesia, llevaron a algunos estallidos de los feligreses, que generalmente desembocaron en agrios pleitos judiciales en los que se pudo observar las visiones que los indígenas tenían de los frailes menores y viceversa.

Este hecho es importante, pues la imagen de armonía y respeto mutuo que se había desarrollado durante los primeros años de la evangelización, se fue deteriorando con el transcurso del tiempo. Esto no fue un hecho solamente visto por los indígenas, con las continuas quejas interpuestas ante distintas instancias, sino también por los propios religiosos de la provincia del Santo Evangelio, al dejar de ver a los indígenas como modelos para desarrollar una nueva cristiandad, para empezar a expresarse de ellos como pendencieros legales que buscaban un menor control de los frailes para poderse emborrachar y cometer otros pecados. Esto mostró una completa falta de entendimiento por parte de los religiosos de que si bien los indígenas habían cambiado, más importante aún eran las condiciones más duras en las que vivían estos feligreses.

Por lo anterior, no era extraño que dadas estas características de su vida, conjuntamente con un mejor conocimiento del sistema legal español, aumentaban las demandas en contra de los religiosos que los administraban, en muchos casos por excesos cometidos realmente por los frailes y, en otros, por conflictos entre los principales y los religiosos por detentar la primacía al interior de la comunidad. Por ello, no es extraño que algunos de las disputas más resonantes que tuvieron los franciscanos fueran con los gobernadores. Lo cierto es que esta forma de

defensa, que fue vista como falta de consideración o de aprecio, se vio acicateada por los cambios que se produjeron en el seno de la propia iglesia novohispana y en la forma en que se percibió desde España la función de la Iglesia. Debe ubicarse dentro del debate sobre si el control sobre ella debía quedar en manos de los diocesanos o de las órdenes religiosas.

Así, es imposible separar las diferencias entre la feligresía indígena y los doctrineros franciscanos de los conflictos internos de la propia provincia y del enfrentamiento que sostuvieron los religiosos con la jerarquía episcopal. Esto es así porque las dos últimas situaciones distrajeran parte de las energías de los frailes y motivaron que su labor entre los indígenas pasara a un segundo término en los momentos más álgidos de las disputas. Además, las diferencias ocurridas al interior de las doctrinas dieron armas que fueron bien usadas por los miembros del episcopado del centro de Nueva España, quien buscaba tener un mayor control sobre los franciscanos.

Sin embargo, todo esto no debe dejar de lado la frase de David Brading de que "[...] en algunos pasajes describo escenas de conflicto y corrupción entre el clero, pero siempre debe tenerse en cuenta que un mal sacerdote era apto de generar más documentos episcopales que 10 sacerdotes buenos dedicados tranquilamente a sus tareas".⁹¹ Sin duda, suscribo totalmente dicha frase, aunque agregando que no solamente generaban documentos episcopales, sino también reales, virreinales e, incluso, judiciales. Para los franciscanos, esta visión que da el historiador inglés, en términos generales, es correcta, pues es claro que hubo

⁹¹ David Brading, *Op. cit.*, p. 10.

muchos lugares en los que existían doctrinas franciscanas de las cuales no hay informaciones y que seguramente continuaban su labor tal cual lo habían hecho los frailes de los primeros tiempos de la evangelización: oficiando misas en las cabeceras, acudiendo a los pueblos de visita, impartiendo los sacramentos, enseñando la doctrina cristiana o instruyendo a aquellos que se iban a convertir en los maestros de los niños y de los adultos menos compenetrados en las cuestiones fundamentales de la religión y apoyando las escuelas de los conventos.

Debido a esta falta de balance en la información de la labor franciscana en este largo siglo XVII es difícil asegurar que existió un rompimiento total entre los religiosos de la Provincia del Santo Evangelio y los indígenas, pero sí es claro que aumentaron las dificultades entre ambos sectores y que, en algunos casos, sobre todo Tlatelolco y Tlalnepantla, llegaron hasta puntos extremos. Por otro lado, es importante subrayar que en algunas de aquellas doctrinas secularizadas en el obispado de Puebla, hubo peticiones para que regresaran a administrarlas los frailes menores, lo que puede indicar del aprecio y de las ligas que continuaban teniendo los feligreses y sus antiguos doctrineros.

CONSIDERACIONES FINALES.

La Provincia del Santo Evangelio sobrevivió a casi dos siglos de tensiones, conflictos y vicisitudes. Durante este largo siglo XVII en el que se ha centrado esta investigación, la actitud de los franciscanos se caracterizó por una actitud defensiva, sobre todo cuando se observa su relación con la jerarquía diocesana. A pesar de estas pugnas y de la necesidad de acoplarse a las nuevas situaciones emanadas de los arreglos entre la jerarquía y la provincia, los franciscanos siguieron atendiendo la administración espiritual de los indígenas, su enseñanza y, en algunos casos, su mejoramiento en los niveles de vida y protección.

Es por lo anterior que no es válido destacar una sola faceta de los hermanos menores en dicho periodo y excluir otros elementos que forman parte de la explicación de un proceso complejo y por tanto multicausal. Desde luego es necesario abordar la conducta individual y colectiva de los frailes. Los religiosos franciscanos fueron continuamente reprendidos, por ejemplo, porque infringían diversos ordenamientos internos y generales de la orden. Las llamadas de atención de los superiores de la orden en Europa en algunos casos fueron por cuestiones de poca trascendencia, porque eran faltas que se cometían por "las debilidades de la naturaleza humana": el juego de naipes en los claustros conventuales o el excesivo consumo de chocolate, en un momento en que se discutían sus propiedades alimenticias.

La situación se complicaba con algunas violaciones que se daban en la Provincia del Santo Evangelio (y por lo que dejan ver las patentes dirigidas a otras provincias franciscanas en América) y que eran totalmente inaceptables para el

espíritu implantado por el fundador de la orden, pues se acusaba a algunos religiosos de tener celdas muy amplias, profusamente adornadas, de montar mulas o caballos ricamente enjaezados, de disponer de recursos monetarios para poder conseguir estos u otros lujos o para intentar sobornar a los más altos oficiales reales en Nueva España en los momentos de las elecciones provinciales, para conseguir un oficio de importancia, fuera como definidor o guardián de alguno de los conventos más importantes. Sin duda, esto iba en contra del principio de la pobreza bajo el cual había fundado la orden San Francisco de Asís, provocándose, además, grandes contrastes entre frailes "propietarios" (como se les llamaba en los documentos de la época) y los que se ceñían a la regla en este aspecto.

No obstante, la pregunta que queda después de leer todos estos documentos es ¿hasta qué punto estaban extendidas éstas prácticas al interior de la Provincia del Santo Evangelio? Dar una respuesta tajante es complicado, pues las patentes son documentos que en la mayoría de las ocasiones iban dirigidas a diferentes provincias americanas, al ser los mismos la carta de presentación de los generales de la Orden, de los Comisarios de Indias o, en un ámbito más restringido, de los Comisarios de Nueva España. Así, estos documentos, se refieren a generalidades e impiden contabilizar el número de casos reales habidos en la Provincia del Santo Evangelio; sin embargo, sí es muy claro que éstas fueron violaciones a las reglas difícilmente controlables para las más altas autoridades de la orden; tal situación se puede constatar por las continuas misivas que aluden al respecto a lo largo del siglo XVII y todavía en el siglo XVIII.

Con todo, la cuestión moral de los franciscanos es menor en comparación con la disputa que enfrentó a los frailes según su lugar de origen, cuyo periodo álgido comenzó con la pugna entre Ribera y Navarro, a principios de la década de los años de 1570 y se subsanó en sus aspectos más ríspidos con la firma del concordato entre las tres parcialidades, en el cual se aceptaba la ternativa como la forma de distribuir los oficios de la provincia en 1626. Este periodo fue seguido de uno de relativa calma que finalizó en 1696, con una nueva escalada de descalificaciones, propuestas y contrapropuestas que duraría hasta 1713, cuando se firmaron los nuevos términos del concordato, para hacerlos más acordes con la realidad numérica del momento las tres parcialidades.

Aunque de larga duración, este enfrentamiento se caracterizó sobre todo por ser intermitente, si bien de un gran encono entre los grupos que participaron en él. Dicho encono motivó cartas llenas de descalificaciones y acusaciones, además de actos de violencia y desobediencia a los superiores (como las penalidades sufridas por el Comisario General de Nueva España fray Alonso Ponce en su quinquenio en Nueva España, 1584-1589) que provocaron grandes escándalos en la sociedad novohispana y en la corte del rey de España. ¿Qué tanto influyeron esta serie de discusiones y hechos en la confianza que los reyes tenían en la orden? Aunque es imposible dar una contestación contundente, es claro que este enfrentamiento mermó el aprecio de la Corona, sobre todo porque estalló muy tempranamente, a fines del siglo XVI, mientras que en las otras órdenes religiosas estos fueron temas del siguiente siglo. Los principales cargos hechos por uno y otro bando fueron que los criollos culparan a los peninsulares de no saber y no querer aprender las lenguas indígenas, así como la acusación de

los segundos en contra de los primeros de no tener la capacidad y la disciplina necesaria para ser frailes. Tales acusaciones debieron haber llevado a la Corona a dudar acerca de si su ayuda y apoyo a los franciscanos eran atinados, sobre todo tomando en cuenta todas las deficiencias que se espetaban unos a otros.

Por supuesto, los problemas internos en la provincia se dieron paralelamente a otros sucesos de diferente índole que debilitaron la posición de la provincia en Nueva España. Por un lado, tuvo gran importancia la conclusión del Concilio de Trento, que generó los consecuentes concilios provinciales mexicanos segundo y tercero. Los decretos emanados del concilio universal y del tercero mexicano fundamentalmente, marcaron un nuevo rumbo, apoyando la figura de los arzobispos y obispos sobre todos los otros individuos y grupos que constituían a la iglesia en una jurisdicción dada. Esta postura fue fortalecida con la expedición de la Cédula del Patronato Real de 1574, que imponía la supervisión del monarca o de sus oficiales en los asuntos eclesiásticos.

Ante estos cambios, los franciscanos buscaron apoyarse en sus derechos históricos acudiendo a las bulas y cédulas reales que les habían dado una serie de privilegios que estaban decididos a defender. Sin embargo, aquí debe tomarse en cuenta, como un antecedente importante, los conflictos que ya habían surgido con el arzobispo de México fray Alonso de Montúfar. Éste había enfrentado a las órdenes religiosas al intentar cobrar a los indígenas el diezmo, cuestionar el predominio de los frailes y negar a éstos el control de ciertas zonas que consideraban exclusivas para su labor. Así, no fue extraño que los obispos, considerando que la situación había cambiado a su favor, hubieran redoblado sus esfuerzos para imponer su autoridad sobre las provincias de regulares.

La autoridad episcopal se afirmó acorde con lo previsto en los concilios antedichos: por un lado, en la obligación que tenían los frailes en ser examinados si iban a dedicarse a la cura de almas; por el otro, en las visitas, en las cuales los diocesanos revisaban las condiciones de las iglesias, altares, retablos y ornamentos sagrados, así como los libros parroquiales en donde se anotaban los bautizos, matrimonios y entierros celebrados en las doctrinas. Los diocesanos, en desacuerdo con que los regulares mantuvieran su posición en la práctica de curas de indios, se conformaron por un tiempo con restringir a los frailes a una estricta actividad pastoral, ejerciendo eficazmente las atribuciones que les fueron otorgadas en Trento. La hostilidad franciscana a la política diocesana no era sólo por el hecho de verse sometidos a la autoridad de los obispos, sino también porque pensaban que era el primer paso para que los diocesanos se inmiscuyeran en los asuntos internos de la provincia, incluyendo los temas de la disciplina regular.

Así, la disputa jurisdiccional se combinó con cuestiones de prestigio y poder, volviendo la contienda aún más encarnizada entre los frailes de la Provincia del Santo Evangelio y los arzobispos de México y los obispos de Puebla. A esto se agregaría la cuestión económica, en particular los diezmos, tanto de los indios, cuestión resuelta tempranamente, como de las propiedades de las órdenes mendicantes. Pero no eran estos la única razón por la que había presión por parte de las sillas episcopales, como lo ha sugerido en su trabajo Virve Piho. Había otro motivo en el aumento del número de sacerdotes seculares en México y Puebla que no tenían fuente de sustento, pues no existía el número suficiente de

beneficios para darles a todos y muchos de los sacerdotes no contaban tampoco con capellanía alguna.

Aquí también hay que discutir la política seguida por la Corona a lo largo de este conflicto. En este sentido, los diferentes reyes tuvieron vacilaciones y contradicciones evidentes, que pueden interpretarse como una falta de línea de acción clara, de información insuficiente para dictar una política sobre estas cuestiones o, como en otras actuaciones reales en Nueva España, como una forma de contraponer dos grupos o individuos poderosos, para evitar que alguno se impusiera al otro en su conflicto y obtuviera una posición de claro predominio sobre su rival. Esto es, una política de “divide y vencerás”, que le había redituado tantos beneficios a la Corona, puesto que la colocaba como el árbitro final en las disputas que se producían en la colonia, reafirmando así su poder.

La disposición de la Corona fue, en términos generales, favorable a la autoridad diocesana. La política práctica, sin embargo, representó un impedimento a los planes y exigencias de la jerarquía diocesana, puesto que dio la oportunidad a los religiosos franciscanos de defender sus privilegios y exenciones, usando hábilmente las reales cédulas contradictorias que llegaban de España. Sin embargo, cada vez que había un conflicto o que los diocesanos enviaban quejas a la metrópoli, el cerco parecía cerrarse y la capacidad de acción de la provincia, con sus tácticas dilatorias, parecía estar agotándose. Esto fue obvio en tres cédulas que llegaron en la década de los años de 1630, que de manera cada vez más terminante exigían el cumplimiento y la obediencia a la visita y exámenes. Sin embargo, sólo fue hasta el arribo de Juan de Palafox como obispo de Puebla, que Felipe IV se decidió a apoyar hasta el fin a un diocesano en lo que consideraba

sus justas demandas y con este apoyo Palafox decidió secularizar las doctrinas en las cuales los encargados se habían negado a presentarse al examen ordenado por el obispo. Favorecía a Palafox su cargo de visitador general de Nueva España, lo que le dio la subordinación de hecho de las principales autoridades coloniales, el virrey y la audiencia.

La gran interrogante que queda después de observar la forma como se llevó a cabo la secularización es ¿porqué no se siguió con ese proceso en otras diócesis? O mejor aún, ¿porqué los procesos iniciados por diversos obispos a lo largo de toda Nueva España no fructificaron de la misma manera que lo ocurrido en Puebla a inicios de la década de los años de 1640? Sin duda, la Corona consideraba el modelo eclesiástico impuesto en Trento como el mejor para sus propios intereses. Pero generalizar la experiencia del obispado poblano a las demás diócesis produciría severos problemas, tanto en el aspecto de los equilibrios de poder (aquí cabe señalar el recelo del monarca ante obispos fuertes, sobre todo teniendo en cuenta la disputa entre el virrey conde de Gelves y el arzobispo de México Juan Pérez de la Serna que fue uno de los motivos del motín de 1624), como en la provisión de un número suficiente de clérigos para llenar las vacantes dejadas por los religiosos en la mayoría de los obispados, con la excepción quizá del arzobispado de México y el obispado de Puebla. Así, una secularización total obraría en contra de los intereses inmediatos de la Corona. De esta manera, la orden ejecutada por Palafox fue sobre todo consecuencia de la actitud soberbia de los franciscanos (los más afectados por la secularización) al desobedecer las insistentes órdenes para que se pusieran a disposición del episcopado novohispano en su calidad de curas. A los hermanos menores se les

mostró de este modo que los tiempos de apoyo total a sus pretensiones se habían ido y que si seguía esa desobediencia en la Provincia del Santo Evangelio o en alguna otra, cabía la posibilidad de que se decidiera terminar con el conflicto de la misma manera que en la política de Palafox.

Esta advertencia implícita no cayó en oídos sordos, puesto que a partir de ese momento, los franciscanos tuvieron que manejar con más tacto su relación de estira y afloja con los diocesanos. Por ello, a partir de 1640 lo que se observó fue la aceptación, no sin cierta resistencia de los franciscanos, de las modificaciones implantadas por los arzobispos de México, sobre todo cuando se introdujo la figura del juez eclesiástico. Este personaje restaba poder a los encargados de las doctrinas, constituyéndose en un intermediario entre la cabeza de la arquidiócesis y los pueblos, además de que sería él quien realizaría las diferentes prerrogativas reservadas a los jefes diocesanos, como las informaciones matrimoniales. En este caso, a pesar de una breve resistencia de la provincia, el arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera logró imponer la figura del vicario juez eclesiástico, poniendo en esos cargos a sacerdotes diocesanos, aunque de una manera fugaz.

La otra consecuencia del Concilio de Trento fue el inicio de una serie de conflictos en las diversas jurisdicciones eclesiásticas, promovidas fundamentalmente por sacerdotes seculares que vivían en ellas, ya fuera porque se intentaba encontrar un puesto de párroco que le permitiera vivir decorosamente (proceso que se dio en el arzobispado de México), promoviendo remociones de los encargados franciscanos o instigando a la feligresía a presentar denuncias en contra de sus administradores espirituales. En el obispado de Puebla los sacerdotes seculares contaban con una posición más desahogada, pero aún

tenían que convivir con los franciscanos, que a pesar de la secularización habían podido conservar sus conventos y algunas pequeñas iglesias y ermitas. Aquí, los curas párrocos seculares intentaron evitar que los frailes menores siguieran manteniendo contacto e influencia sobre los indígenas; los franciscanos hacían uso de su posesión de imágenes muy veneradas localmente y siguieron celebrando sus fiestas en las ermitas e iglesias que los albergaban en los pueblos de visita, obteniendo gran asistencia a sus oficios. Por ello, los curas beneficiados buscaron apropiarse de dichas imágenes o lugares de culto, ya fuera a través de peticiones al obispo y a las autoridades reales o mediante el uso de la fuerza, ocupando los edificios o hurtando las figuras que representaban a los santos y vírgenes reverenciados por los indígenas.

Ante todas estas situaciones, los religiosos de la Provincia del Santo Evangelio de México protestaron enérgicamente ante los superiores de los sacerdotes seculares que hacían esto, ante las más altas instancias del poder real en Nueva España e, incluso, ante el Consejo de Indias o el rey de España. La muestra fundamental de la debilidad franciscana a partir de la segunda mitad del siglo XVII fueron los escasos resultados que obtuvieron de sus protestas con respecto a lo sucedido en estos casos; en ocasiones, la respuesta fue inmediata y favorable a las peticiones de los frailes menores, pero a menudo tuvieron que pasar por varias instancias para conseguir sus objetivos y, frecuentemente, no pudieron revertir las ofensas cometidas en su contra, por lo que tuvieron que aceptar las nuevas situaciones reinantes. Aquí, lo más importante es que a veces, a pesar de que los franciscanos tenían razón en su protesta, la decisión en última instancia fue la aceptación de las acciones realizadas por los seculares, en

contraposición a lo que sucedía en tiempos anteriores, cuando los franciscanos pudieron resistir todas las tentativas de los diocesanos en contra de ellos.

Por ello, no es extraño que 110 años después de la secularización poblana y de muchos años de continuos golpeteos, se iniciara un proceso similar con las doctrinas que quedaban en manos de la Provincia del Santo Evangelio. Ésta ordenada en 1749 y llevada a cabo paulatinamente, fue resultado del debilitamiento de los franciscanos en las instancias donde podían resolver sus problemas, aunque también de su posición como párrocos, y ya no como misioneros, ante una feligresía considerada plenamente cristianizada. Dos factores más deben ser tomados en cuenta: por un lado, el mayor número de sacerdotes seculares disponibles para llenar los espacios que dejarían los franciscanos una vez que culminara el proceso secularizador en el arzobispado de México; el segundo punto que habría que tener en consideración es la relación con la feligresía indígena, que hacía mucho tiempo que había dejado de ser aquella relación idílica que habían mostrado cronistas como Mendieta y Motolinía, para convertirse en una relación más cotidiana y con menos veneración hacia los religiosos.

Es posible observar un paulatino deterioro de la percepción que tenían los indígenas acerca de los franciscanos y viceversa. Para los primeros, en muchas ocasiones los frailes se convirtieron en un factor que agravaba su situación de explotación, de maltratos y de subordinación en la sociedad española. Quedaba muy atrás en el tiempo aquel amor evangélico que les demostraron los primeros grupos de hermanos menores que llegaron a Nueva España.

Este hecho es fácilmente observado cuando se ven las principales causas que fueron llevadas ante las cortes de justicia, tanto reales como eclesiásticas, en

las que se denunciaban algunos abusos que tenían que ver con la exigencia de mano de obra para trabajos en el convento o, en el peor de los casos, para haciendas de la vecindad que tenían la necesidad de trabajadores y que sus dueños o administradores tenían buenas relaciones con los religiosos de la localidad, contraviniendo con todo este uso de la fuerza laboral las leyes que ordenaban una retribución justa a los indígenas. En algunas ocasiones, pareciera que la mayor queja era la falta de retribución o el pago menor a lo estipulado, más que un rechazo en sí a la exigencia de los frailes sobre su fuerza de trabajo.

El segundo punto de conflicto es el que se produjo cuando los indígenas comenzaron a presionar para encontrar una solución al problema siempre presente del pago de los oficios de los religiosos. El hecho de que los pueblos discutieran el punto era algo que según la tradición franciscana mancillaba el aprecio que había mostrado la feligresía indígena cuando se trataban cosas de la iglesia. Se recordará que durante los primeros años de la misión de los frailes menores en Nueva España, a decir de Mendieta, las cuantiosas limosnas que daban los pueblos eran suficientes para sostener a los religiosos que los adoctrinaban. En algún momento, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, las limosnas ya no fueron suficientes y, por ende, en algún momento entre las dos primeras décadas de dicha centuria los franciscanos comenzaron a cobrar por cada celebración que oficiaban, con tasas diferentes en cada convento. La situación se complicó cuando los diocesanos de México y Puebla comenzaron a publicar aranceles que debían ser obedecidos por todos los que fungían como sacerdotes en esas jurisdicciones, tasando las misas ordinarias, las misas en los días de fiesta, los bautizos, casamientos y entierros. El punto de conflicto fue la

existencia de dos sistemas de pago: uno que era un pago por costumbre, que significaba el arreglo entre las dos partes, y otro que era el arancel que implicaba el obediencia del documento expedido por el episcopado.

Estos dos sistemas de pago produjeron una continua disputa entre religiosos y feligreses, sobre todo porque estos últimos continuamente protestaron por lo que consideraban excesos. Los franciscanos buscaron defenderse exponiendo que la verdadera causa de las quejas de los indígenas era que ellos buscaban no pagar nada por los servicios espirituales que se les brindaban, por lo que pedían pasar de un sistema de pago tradicional a uno de arancel, y viceversa, sin que estuvieran plenamente conscientes de lo que querían y de lo que les convenía. Lo más interesante de este punto es que casi en todas las protestas presentadas por los indígenas se incluía la falta de respeto por el arancel o por la costumbre, aunque los documentos no tuvieran nada que ver con las cuestiones económicas. A final de cuentas, el asunto de cómo debían pactarse las remuneraciones a los doctrineros fue un problema crónico de la provincia, pero que no fue más allá debido a que los franciscanos siempre se mostraron dispuestos a ceder en este punto.

Pero hubo otras cuestiones importantes que fueron mucho más difíciles de solucionar y que ocasionaron un mayor distanciamiento entre los feligreses indígenas y los frailes. Sobre todo irritaba a los franciscanos las peticiones constantes a las autoridades provinciales, eclesiásticas o reales por parte de los indígenas para que intervinieran para frenar los abusos y maltratos verbales a que eran sometidos por el encargado de las doctrinas. De este modo, cuando los franciscanos cometían un acto de violencia en contra de sus feligreses, no sólo

violaban las reglas generales y provinciales de la orden, sino también infringían la legislación real a favor de los indígenas. También actuaban en contraposición a la propia historia de la provincia, que reivindicaba entre sus méritos el haber defendido a los indígenas de los abusos cometidos por los españoles en su contra, principalmente cuando corrían los primeros tiempos de la Nueva España.

Una de las cosas más sobresalientes que aparecen cuando se revisan los documentos que contienen las denuncias, es la excesiva dureza, algunas veces incluso crueldad, que empleaban los franciscanos en sus intentos por "disciplinar" a los indígenas. Cualquier intento de minimizar estos actos es inaceptable, sobre todo cuando hay tantas denuncias y cuando los resultados de estos hechos fueron indígenas gravemente heridos. Además de la violencia, existe otro elemento que aparece constantemente en los documentos: la existencia de cepos en el interior de los conventos, en donde eran encerrados aquellos feligreses indios que debían ser castigados. De nueva cuenta, la existencia de cárceles era totalmente contraria a las reglas y legislaciones de todo tipo, tanto al interior de la orden, como en las disposiciones reales.

Cuando se observan en su conjunto, los testimonios en contra de los franciscanos tienen como punto de origen, mayoritariamente, lugares cercanos a la ciudad de México, destacando en particular las veces en que los indígenas de Tlatelolco se quejaron del doctrinero responsable. Esta cercanía de la mayoría de las denuncias sobre crueldad parece indicar que en esos lugares los indígenas estaban más conscientes de sus derechos y de las posibilidades legales que les daban los tribunales eclesiásticos y reales para defenderse ante tales abusos. En todo caso, probablemente eran resistentes a algunas de las indicaciones de los

frailes. Los abusos no pueden ser contemplados como una falta característica de toda la provincia. Revelan a frailes que no podían controlar su temperamento irascible, que sentían que los indígenas eran inferiores y que debían ser educados y disciplinados de manera puntual, creyendo que no hacían daño a nadie, sino que actuaban en beneficio de una feligresía que despreciaban, pensando en ellos como infantes o casi como animales.

A pesar de los maltratos, los franciscanos generaban entre los indígenas del centro de México opiniones favorables, como se demostró en el cuerpo de la tesis, cuando en la segunda mitad del siglo XVII, con la recuperación demográfica de la población indígena, algunos pueblos alejados de su cabecera y en franca expansión, pidieron que los franciscanos constituyeran una nueva doctrina con centro en su pueblo o al menos una vicaría que tuviera un fraile que estableciera residencia y administrara los sacramentos a la población. Este fue un proceso complejo, que tenía sus correspondencias en el plano administrativo y económico. Según lo han discutido algunos autores, un pueblo, para ser considerado verdaderamente autónomo, debía tener tres características: un gobierno propio, tener un mercado permanente que abarcara toda su región y, por último, ser el centro religioso de esta misma región.

No hay duda realmente de sus argumentos relativos a tener una mala administración religiosa debido a la distancia o a los malos y difíciles caminos por los que debían de transitar los religiosos encargados de la administración. Sin embargo, sus intenciones de separarse en el terreno religioso debe verse también en función de ese proyecto de "independizarse" de sus cabeceras de costumbre, como alguno de los pasos que necesitaban darse para conseguir ese objetivo.

Lo anterior explica la insistencia de los indígenas en convencer a las autoridades reales de la justicia de su demanda. Pero ¿por qué insistieron en llevar el caso ante los superiores franciscanos, pidiendo que los religiosos de la provincia fueran los que se hicieran cargo de los nuevos puestos (fueran doctrinas, vicarías o asistencias) que se crearan? Esto puede parecer una contradicción, si se tiene en cuenta que una de las principales causas que esgrimían los indígenas era la deficiente administración que les brindaban los mismos frailes menores. Al analizar los documentos se puede comprobar que las críticas en contra de los religiosos eran débiles y se les achacaban los malos caminos o la distancia entre la cabecera y los pueblos. A final de cuentas, estos documentos resultan ser un espaldarazo a la labor de los franciscanos, a quienes en algunos de ellos señalan como religiosos entregados a su labor y respetuosos de su feligresía.

De esta manera, hay ciertos indicios que permiten suponer que la relación entre los indígenas y los franciscanos fueron menos tensas de lo que generalmente se ha llegado a suponer, con momentos claros y localizados en los que estallaron serios conflictos entre ambas partes. A pesar de dichos momentos de enfrentamientos, la cotidianeidad estaba llena de trabajo y comunión entre los franciscanos y los indígenas, en los que los segundos respetaban a los frailes y los religiosos buscaban seguir con sus trabajos de adoctrinamiento, educación y visita a los pueblos asignados a cada cabecera. Sin embargo, aquella admiración mutua de que tanto se vanagloriaban los franciscanos había quedado atrás y para los franciscanos esto era más que obvio por los continuos litigios que planteaban los indígenas por cuestiones que les parecían nimias. Sin embargo, debe decirse que esta característica tiene que ser relacionada con una comprensión más cabal

de lo que era el sistema jurídico español y de las ventajas que los pueblos podían obtener de él.

En términos generales, si se hace un recuento de lo hasta aquí expuesto, es difícil estar de acuerdo con alguna de las dos hipótesis que se han planteado para explicar el proceso que tuvieron los franciscanos en Nueva España, desde 1572 hasta 1750. Por un lado, el argumento de Jonathan I. Israel que se basa en una supuesta decadencia completa de las órdenes regulares, incluyendo a los franciscanos, no explica algunos de los hechos que se han comentado a lo largo de esta tesis, fundamentalmente las persistentes muestras de respeto en la relación de los frailes con los indígenas. Por el otro, la visión de Lino Gómez Canedo no da cuenta de todos los conflictos que acontecieron al interior de la orden, con los obispos y con los indígenas por los maltratos a que fueron sometidos. Es preciso subrayar que tales conflictos ocurrieron a lo largo de 180 años y no al principio de este periodo, como podría suponerse si se hubiera tratado de un tiempo de ajuste.

Por ello, la explicación debe descansar en la comprensión de las condiciones cambiantes a que se enfrentaron estas generaciones de franciscanos en Nueva España, no sólo en los aspectos eclesiásticos, sino también en lo social, económico y político. Todos estos factores influyeron en el desarrollo de la Provincia del Santo Evangelio de México y su capacidad (o falta de ella) para acoplarse a los cambios. Así, en muchas ocasiones, los franciscanos mostraron una falta total de entendimiento de cómo iban a afectar tales cambios a la provincia, quedando en franca desventaja con respecto a los que se habían beneficiado de las nuevas condiciones que se vivían en la colonia. De ahí es

donde surge la sensación de debilidad que muchas veces aparece cuando se trata la historia de la Provincia del Santo Evangelio, y que no es extraña a lo que sucedía con la orden en el resto del mundo católico, ya que había sido desplazada de los primeros planos por algunas otras organizaciones eclesiásticas que respondían mejor a la visión de la Iglesia generada en el Concilio de Trento: la parroquia del clero secular, otras organizaciones eclesiásticas como la Compañía de Jesús y la diócesis bajo una firme autoridad episcopal.

En este largo siglo XVII la sociedad novohispana cambió y se consolidó, dejando atrás sus raíces precolombinas y de la conquista. Los nuevos elementos surgidos en este periodo son claros en el crecimiento de las ciudades españolas y la expansión de las fronteras, en los cuales los franciscanos desempeñaron también un papel. La creación de custodias misioneras, de los Colegios de Propaganda Fide, el fortalecimiento de los grandes conventos urbanos y la creación de las casas de la recolección (ninguno de estos temas tocados por esta tesis), son muestra del dinamismo y de la adaptación a las nuevas condiciones. Estos procesos franciscanos todavía esperan investigaciones que demuestren la importancia que tuvieron al interior de las provincias y de la orden en general, así como sus particulares procesos y las dinámicas que tenían. Sin embargo, como se ha visto a lo largo de la tesis, la historia de la Provincia del Santo Evangelio de México entre 1572 y 1749 debe ser vista como una etapa de continua renovación y asimilación de los cambios que ocurrían en la sociedad y política novohispana. Renovación y asimilación que no siempre llegaron a tiempo, provocando desajustes y trastornos al interior de la provincia y en su relación con la sociedad que los rodeaba.

FUENTES CONSULTADAS.

ARCHIVOS.

Archivo General de la Nación (AGN).

Ramo Bienes Nacionales.

Ramo Criminal.

Ramo Inquisición.

Ramo Reales Cédulas.

Ramo Tierras.

Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

Fondo Franciscano.

Biblioteca Nacional de México.

Archivo Franciscano.

Fondo Lafragua.

FUENTES DE LA ÉPOCA.

Actas de Cabildo de la ciudad de México. Libro XVI, Imprenta Central, México, 1900.

----- Libro XXII, Talleres del Correo Español, México, 1903.

----- Libro XXIII, Talleres del Correo Español, México, 1906.

----- Libro XXIV, Talleres del Correo Español, México, 1908.

Alegaciones a favor del clero, estado eclesiástico, i secular, españoles, indios del Obispado de la Puebla de los Ángeles. Sobre las doctrinas, que en

execución del S. Concilio de Trento, cédulas, i provisiones reales, removi6 en 6l su ilustr6simo Obispo Don Juan Palafox y Mendoza, del Consejo de Su Majestad, i del Real de las Indias en el a6o de 1640. En el pleito con las sagradas religiones de S. Domingo, S. Francisco, i S. Agust6n, s/e, Puebla, 1646.

Ayeta, fray Francisco de. *Crisol de la verdad, manifestada por el R. P. Fr. Francisco de Ayeta... en defensa de dicha su provincia sobre el despojo, i sequestro de las 31 doctrinas de que la removi6 el reverendo obispo D. Juan de Palafox, siendo visitador del reyno. En contravenci6n de los sagrados privilegios que los Sumos Pont6fices les concedieron a instancias de los se6ores reyes, como delegados apost6licos de las Indias. Y obtenidos por el se6or emperador Carlos Quinto, y el se6or rey don Phelipe Segundo. Con prevenci6n de la instancia, que para ello hizo... don Fernando Cort6s... y repetidas juntas, que mand6 formar el se6or emperador, para pedir a Su Santidad, que la Relig6n Ser6phica de la Observancia, fuese por especial obrera de aquella nueva vi6a, s/e, Madrid, 1694.*

Benavente Motolin6a, fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva Espa6a. Relaci6n de los ritos antiguos, idolatr6as y sacrificios de los indios de la Nueva Espa6a y de la maravillosa conversi6n que Dios en ellos ha obrado, estudio cr6tico, ap6ndices, notas e 6ndices de Edmundo O'Gorman, Quinta edici6n, Porr6a, M6xico, 1990 (Sepan Cuantos, 129).*

Cartas de Religiosos de Nueva Espa6a, 1539-1594, Joaqu6n Garc6a Icazbalceta (editor), Salvador Ch6vez Hayhoe, M6xico, 1941 (Nueva Colecci6n para la Historia de M6xico, 1).

Ciudad Real, fray Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva Espa6a. Relaci6n breve y verdadera de algunas de las cosas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce, siendo comisario general de aquellas partes*, Edici6n, estudio preliminar, ap6ndices, glosarios, mapas e 6ndices de Josefina Garc6a Quintana y V6ctor M. Castillo Farreras, pr6logo de Jorge Gurr6a Lacroix, Instituto de Investigaciones Hist6ricas/Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1976 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6), 2 vol6menes.

C6dices Franciscano. Siglo XVI, Joaqu6n Garc6a Icazbalceta (editor), Salvador Ch6vez Hayhoe, M6xico, 1941 (Nueva Colecci6n de documentos para la historia de M6xico, 2).

Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII, Joaquín García Icazbalceta (editor), Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 2 volúmenes, 1892 (Nueva colección de documentos para la historia de México, 4-5).

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.

Díez de la Calle, Juan. *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1932.

Fuentes para la Historia del Trabajo en la Nueva España, recopilación de Silvio Zavala y María Castelo, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1980, 7 volúmenes.

Gage, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*, intr. y ed. De Elisa Ramírez Castañeda, Secretaría de Educación Pública, México, 1982 (SEP/80, 38).

Guijo, Gregorio M. de. *Diario. 1648-1664*, Porrúa, México, 1986 (Escritores Mexicanos, 64), 2 vols.

Libro de la Regla y constituciones generales de nuestro padre San Francisco de la Observancia con las exposiciones de los pontífices y letras apostólicas acerca de la recepción de los novicios y mas la forma para darles el hábito y profesión, Convento de San Francisco de Sevilla, Sevilla, 1610.

Mendieta, Fray Gerónimo de. *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).

Oroz, Pedro de, fray, fray Jerónimo de Mendieta y fray Francisco Suárez. *Relación de la Descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España. Hecha en el año de 1585*, introducción y notas de fray Fidel de J. Chauvet, Imprenta Mexicana de Juan

Aguilar Reyes, México, 1947 (Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, 2).

Perea y Quintanilla, Miguel de. *Manifiesto a la reyna N. Señora en su Real Consejo de las Indias, en mano de su excelentísimo presidente en que se haze notorio el continuo, y estraño movimiento que ha padecido, y padece este Nuevo Mundo, y provincias de la Nueva España, desde el día en que tomó possession de el oficio de comissario general de la seraphica familia de estos reynos, fray Hernando de la Rúa, s/e*, México, 1671.

Robles, Antonio de. *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, Porrúa, México, 1972 (Escritores Mexicanos, 30), 3 volúmenes.

Sahagún, Bernardino de, fray. *Historia General de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2 tomo.

Torquemada, fray Juan de. *Monarquía indiana*, ed. preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1980 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), 7 volúmenes.

------. *Monarquía indiana*, Sexta edición, introducción de Miguel León Portilla, Porrúa, México, 1986 (Biblioteca Porrúa, 41-43), 3 volúmenes.

Vetancour, fray Agustín de. *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*, Segunda edición Facsimilar, Porrúa, México, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Los Noventa, 36).

- . *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (Espasa Universitaria, Historia).
- Borges Moran, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977 (Biblioteca Salamanticensis, Estudios, 18).
- Brading, David A. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Buxó, José Pascual. *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- . *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1992 (Biblioteca Porrúa, 104-108), 5 volúmenes.
- Delumeau, Jean. *La iglesia de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973.
- Frost, Elsa Cecilia. "El milenarismo franciscano y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, Volumen XXVI, número 1 (julio-septiembre), 1976, pp. 3-28.
- Frost, Elsa Cecilia (comp.). *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6).

Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España*, Instituto de Geografía/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1991 (Nuestra América, 15)

Gómez Canedo, Lino. *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (Siglos XVI-XVIII)*, selección y presentación de José Luis Soto Pérez, Porrúa, México, 1993 (Biblioteca Porrúa, 109).

----- . *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamerica*, 2da. ed., Porrúa, México, 1988 (Biblioteca Porrúa, 65).

----- . "Franciscans in the Americas: A Comprehensive View", en Francisco Morales (coordinador). *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.

----- . "Misiones franciscanas en el siglo XVII: ¿Decadencia o nuevos rumbos?" en Lino Gómez Canedo. *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (Siglos XVI-XVIII)*, selección y presentación de José Luis Soto Pérez, Porrúa, México, 1993 (Biblioteca Porrúa, 109).

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990.

González González, Enrique. *Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1990, 2 volúmenes.

Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

----- . *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista. (Empresa franciscana en México)*, Segunda edición, El Colegio de México, México, 1985.

Laffaye, Jaques. *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, prefacio de Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

León-Portilla, Miguel. "Biografía de fray Juan de Torquemada" en fray Juan de Torquemada. *Monarquía indiana*, ed. preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1980 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), volumen 7.

Lockhart, James. *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press/University of California in Los Angeles Latin American Center Publications/University of California, Los Angeles, Stanford, 1991 (University of California in Los Angeles Latin American Studies, 76).

Luna Moreno, Carmen de. "Gobierno interno: La alternativa tripartita en el siglo XVII" en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6).

Martín, Francisco. *Historia de la Iglesia, II. La Iglesia en la época moderna*, Pelikano, Pamplona, 2000.

Morales, Francisco. *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1973.

----- "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en Francisco Morales (coordinador). *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.

------. "Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales", en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6).

------. "Pueblos y doctrinas en México en el s. XVII", en *Archivo Iberoamericano*, volumen 50, números 197-200, enero-diciembre de 1990, pp. 773-812.

Morales, Francisco (coordinador). *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.

Mullet, Michael. *The Catholic Reformation*, Routledge, Londres y Nueva York, 1999.

Ocaranza, Fernando. *Capítulos de historia franciscana*, Segunda edición, s/e, México, 1933-1934, 2 volúmenes.

Orozco Hernández, María Angélica. "Clero regular contra clero secular: el caso del Real Colegio Seminario de México, 1749" en Elsa Cecilia Frost. *Franciscanos y mundo religioso en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (Panoramas de Nuestra América, 6).

Pérez Puente, Leticia. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana, 1653-1680*, en prensa.

Phelan, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972 (Serie de historia novohispana, 22).

Piho, Virve. *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.

Poole, Stafford M. *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, 1987.

Rasmussen, Jorgen Nybo. *Fray Jacobo Daciano*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1992.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1530-1633)*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989 (Serie Historia Novohispana, 34).

----- *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

----- *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990 (Regiones).

Saranyana, y Ana Zaballa Beascochea. *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona, España, 1995

Simpson, Leslie Byrd. *Muchos Méxicos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Solís Villanueva, María Alicia. *La división eclesiástica en la Nueva España*, Tesis de maestría de historia de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

Traslosheros, Jorge. *La reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado 1640-1666*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1995.

Ulloa, Daniel. *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1977 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 24).

Zaballa Beascochea, Ana de. "La discusión conceptual sobre el milenarismo y el mesianismo en Latinoamérica", en *Anuario de la Historia de la Iglesia*, vol. X, 2001, pp. 21-36.

Zaballa Beascochea, Ana de y Joseph Ignasi Saranyana. "La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el Siglo XVI en la historiografía reciente", en *Quinto Centenario*, número 16, 1994.

Zahino Peñafort, Luisa. *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996 (Serie C: Estudios históricos, 60).

ÍNDICE

Introducción.	1
1. Antecedentes y la llegada de los franciscanos.	19
1.1. Los pasos iniciales. 1524-1536.	25
1.2. La utopía franciscana. 1536-1548.	38
1.3. Surgen los primeros conflictos.	56
2. Problemas internos de la provincia. 1572-1750.	79
2.1. Primeros conflictos: la disputa entre Rivera y Navarro.	81
2.2. Los problemas de la visita de fray Alonso de Ponce.	87
2.3. Los problemas en la distribución de cargos.	98
2.4. Las faltas a la moral y a la regla.	119
3. La búsqueda por el control de las doctrinas: los conflictos con el clero secular	135
3.1. Los primeros brotes de discordia.	139
3.2. Diocesanos y regulares en pos del favor real.	149
3.3. Las agitaciones eclesiásticas prosiguen.	180
4. Las difíciles relaciones con los indígenas.	205
4.1. Las doctrinas y algunos cambios.	209
4.2. Las quejas.	218
4.3. El trabajo y las remuneraciones.	240
4.4. La cara amable.	252
Consideraciones finales.	271
Fuentes consultadas.	289
Índice.	299

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Historia

Tesis: *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749.*

Guillermo Antonio Nájera Nájera.
Asesor. Dr. Brian Connaughton Hanley



México D. F., octubre de 2004.