

LOS FRANCISCANOS, SUS REDES MISIONERAS Y SU EXPANSIÓN TERRITORIAL EN LA NUEVA ESPAÑA. VIEJAS VISIONES, NUEVAS PERSPECTIVAS

THE FRANCISCANS, THEIR MISSIONARY NETWORKS, AND THEIR TERRITORIAL EXPANSION IN NEW SPAIN. OLD VISIONS, NEW PERSPECTIVES

ANTONIO RUBIAL GARCÍA¹

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
antoniorubial@filos.unam.mx

RECIBIDO/RECEIVED: 26-09-2023

ACEPTADO/ACCEPTED: 12-03-2024

RESUMEN:

La orden franciscana fue una de las instituciones que permitieron la expansión cristiana a nivel global. Aunque su labor en América se inició en las Antillas, la primera zona donde ejercieron una influencia notable fue la Nueva España. Dada su importancia, desde el siglo XIX, su estudio ha sido objeto de numerosas investigaciones desde diferentes perspectivas. Las más recientes han considerado no sólo a los frailes sino también a las comunidades indígenas y urbanas gracias a los enfoques antropológicos y lingüísticos y a los aportes de la nueva historia cultural. El presente artículo tiene como objetivo dar una visión panorámica de la actuación de las diferentes organizaciones de esta orden (provincias y colegios de *Propaganda Fide*) a lo largo de los siglos virreinales y de sus relaciones con los entornos rurales y urbanos de Nueva España.

PALABRAS CLAVE: Franciscanos en Nueva España, comunidades indígenas, mendicantes urbanos, provincias religiosas, devociones franciscanas.

¹ Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de numerosos libros y artículos sobre la sociedad y la cultura en la Nueva España y en la Edad Media europea, con un especial enfoque hacia las instituciones eclesiásticas, la religiosidad cristiana y la vida cotidiana. Fue galardonado con el Premio Universidad Nacional 2008 en el área de Investigación en Humanidades. Es miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia desde 2010 y miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones. Miembro Emérito del Sistema Nacional de Investigación y del Sistema Nacional de Creadores. Profesor Emérito por la Universidad Nacional Autónoma de México desde 2021. Premio Nacional de Artes y Literatura en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía en 2022.

ABSTRACT:

The Franciscan Order was one of the institutions that allowed the expansion of Christianity on a global level. Although their work in America began in the Antilles, the first area where they exerted a notable influence was New Spain. Given its importance, since the 19th century its study has been the subject of numerous investigations from different perspectives. The most recent have considered not only the friars but also the indigenous and urban communities thanks to anthropological and linguistic approaches and the contributions of new cultural history. The objective of this article is to give a panoramic view of the actions of the different organizations of this order (provinces and Propaganda Fide colleges) throughout the viceregal centuries and their relationships with the rural and urban environments of New Spain.

KEYWORDS: Franciscans in New Spain, indigenous communities, urban mendicants, religious provinces, Franciscan devotions.

Para citar este artículo / Citation: RUBIAL GARCÍA, Antonio. «Los franciscanos, sus redes misioneras y su expansión territorial en la Nueva España. Viejas visiones, nuevas perspectivas». *Archivo Ibero-Americano* 84, n° 298 (2024): 53-79. <https://doi.org/10.48030/10.48030/aia.v84i298.308>.

1. INTRODUCCIÓN

En los inicios de la llamada «modernidad» dos órdenes religiosas tenían como orgullo ser las más extendidas en el orbe y las que desplegaban el mayor aparato propagandístico al respecto: la Compañía de Jesús y los Frailes Menores de San Francisco. La presencia de esta última institución en América, Filipinas y Tierra Santa era sin duda la mayor competencia que tenían los jesuitas, sobre todo en las tierras misionales de frontera. Empero, frente a la homogénea unidad «masculina» de la Compañía de Jesús, la orden franciscana presentaba una gran diversidad de instituciones: provincias y custodias calzadas y descalzas, un monacato femenino supeditado a las autoridades provinciales y varios colegios de *Propaganda Fide*.

Por otro lado, y al igual que los jesuitas, entre sus primeros misioneros enviados a América los franciscanos presentaron una gran diversidad de procedencias de toda Europa. Además de los castellanos, aragoneses, vascos y portugueses llegaron los primeros frailes de origen flamenco (Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Ayora), Johan Focher (provenzal quizás), tres religiosos de la provincia de Aquitania (fray Maturino Gilberti, fray Jacobo de Testera y fray Arnaldo Basacio), el danés fray Jacobo Daciano y el políglota italiano fray Miguel de Bolonia. Asimismo, ambas órdenes se disputaban el ser las que mayor número de mártires habían aportado a la cristiandad americana y asiática, con cuya sangre estaban generando la conversión de innumerables pueblos, aunque Roma había canonizado sólo a muy pocos de ellos.

El importante papel que tuvo la orden franciscana en el proceso de expansión global del cristianismo es también una de las razones por las que su estudio ha recibido una mayor atención por parte de los investigadores en especial los estadounidenses y franceses.² En México, el interés en ella se despertó desde el siglo XIX con las aportaciones de Joaquín García Icazbalceta, quien no sólo escribió varios artículos pioneros sobre la orden sino además sacó a la luz muchos documentos, cartas y crónicas inéditas.³ Sus trabajos fueron continuados en el siglo XX por miembros de la orden destacándose, entre otros, Fidel Chauvet, Fidel de Lejarza y Lino Gómez Canedo. Sus estudios contribuyeron a complementar la visión sobre la evangelización propuesta por Robert Ricard en su clásico libro *La conquista espiritual de México*. La mayor parte de dichos trabajos utilizaron como fuentes las crónicas y cartas de los religiosos del siglo XVI localizadas en los archivos españoles y vaticanos, por lo que pusieron el acento en la labor de los religiosos, sin tener en cuenta el papel fundamental que jugaron en el proceso las comunidades a las cuales se dirigieron.

La visión tradicional de la evangelización se ha visto enriquecida por las nuevas corrientes eclesiológicas, que consideran a los fieles, no como entes pasivos sino como elementos esenciales en el proceso religioso; a esta perspectiva han contribuido también los modernos enfoques historiográficos que parten de la antropología, la etnohistoria, la historia cultural o la lingüística y el rescate de fuentes de tradición indígena.⁴ Todo ello ha permitido replantear, complejizar y complementar la visión apologetica que ofrecían las crónicas y aquellos estudios que las han citado sin tomar en cuenta sus espacios de enunciación y su entorno comunicativo. Impresas o manuscritas, éstas se habían convertido en los principales instrumentos de propaganda de los «logros misioneros» y de la gestación de la idea que la evangelización fue un proceso en el que los frailes llevaron el papel protagónico. Sin despreciar los aportes que esas crónicas y los estudios basados en ellas han hecho, los nuevos

2 Dos ejemplos paradigmáticos de estudios sobre la evangelización en francés y en inglés son: Eric ROULET, *L'évangélisation des indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008); Louise M. BURKHART, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

3 Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Obras de D. J. Joaquín García Icazbalceta*, 10 vols. (Nueva York: B. Franklin, 1968).

4 Resultaría imposible dar razón en este breve ensayo de la abundante bibliografía franciscana referente a América. Baste sólo mencionar dos de los más recientes libros colectivos: el primero coordinado por John F. SCHWALLER, *St. Francis in America: The Franciscan Experience in the Americas* (Washington: Academy of American Franciscan History, 2006); el segundo en homenaje a fray Francisco Morales coordinado por Thomas COHEN, Jay HARRISON y David REX GALINDO, *The Franciscans in Colonial Mexico* (Norman/Oceanside: University of Oklahoma Press/The Academy of American Franciscan History, 2021).

enfoques permiten complementar los datos que nos dan crónicas y epistolarios con las otras fuentes que siguen apareciendo y enriqueciendo con su información nuestro conocimiento del papel que jugaron los laicos en los logros de esta fascinante orden religiosa, una orden cuyo fundador no era sacerdote.

2. LAS PRIMERAS ALIANZAS PONEN LAS BASES PARA AFIANZAR LA PRESENCIA DE LA ORDEN

En 1523, cuando apenas se estaba estructurando el espacio urbano de la capital de la Nueva España, llegaron los primeros tres franciscanos de origen flamenco, seguidos al año siguiente por el contingente de doce religiosos extremeños bajo el mando de fray Martín de Valencia. Bernal Díaz del Castillo relata el recibimiento que dio Hernán Cortés a estos últimos en junio de 1524 y señala que el conquistador se arrodilló ante ellos y mandó a los caciques indígenas, encabezados por Cuauhtémoc, que hicieran lo mismo. Tal acto dio a los religiosos una gran autoridad moral ante los indios y en la crónica franciscana posterior el gesto se convirtió en un motivo para exaltar la figura de Cortés.⁵

En los tres meses que siguieron a su llegada, los franciscanos, con el apoyo del capitán, entraron en contacto con los dirigentes indígenas de Tenochtitlan y de los pueblos aliados, como Hernando Ixtlixóchitl, el señor de Texcoco, quien los invitó a fundar casa en su ciudad. También por entonces Maxixcatzin, uno de los señores de Tlaxcala, los llamaría a sus territorios, los albergaría en su palacio en Ocotelulco y se bautizaría como Francisco. El mismo nombre tomó el *caltzontzi* o señor de Michoacán, Tangaxuan, quien llegó a la ciudad de México por esas fechas y Cortés le recomendó enviar a algunos niños nobles de su reino para que se educaran con los franciscanos. Al año siguiente el *caltzontzi* solicitaría también religiosos de esa orden para iniciar la evangelización en sus tierras y los hospedaría en su palacio de Tzintzuntzan.

Bernal Díaz nos deja igualmente otro dato interesante sobre los inicios de los fructíferos vínculos que establecieron los religiosos de San Francisco con quienes detentaban el poder. Cortés «encomendó a un fray Toribio Motolinia, de la orden del Señor San Francisco, y a otros buenos religiosos, que mirasen no se alzase México ni otras provincias».⁶ Fray Toribio de Benavente, llamado por su pobreza Motolinía por los indios, era uno de los doce frailes llegados en el contingente de fray Martín de Valencia. Gracias a este poder delegado es que, al tiempo que el capitán se

5 Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa, 1983), cap. CLXXI, 450.

6 *Ibidem*, cap. CLXXIV, 458.

ausentó para ir a la campaña de las Hibueras (entre fines de 1524 y 1526), los franciscanos se expandieron y fundaron conventos en Huejotzingo y Cuernavaca que eran encomiendas de Cortés.⁷

Esta preferencia hacia los frailes menores volvió a hacerse patente en marzo de 1528, cuando Cortés partió hacia España para defender su causa ante el emperador y dejó encargado a su mayordomo, Francisco de Santa Cruz, las limosnas que daba a los conventos franciscanos, pero sobre todo le pidió que obedeciera en todo a Motolinía. Durante la situación caótica que vivió la Nueva España entre 1529 y 1530, este fraile se alió con los amigos de Cortés y convirtió el convento de San Francisco de la capital en el centro de la resistencia ante los abusos cometidos por Nuño de Guzmán y la Primera Audiencia. Motolinía volvió a aparecer en 1535, con fray Pedro de Gante y fray Luis de Fuensalida, como testigos en apoyo de la defensa de Cortés en su juicio de residencia.⁸

Esta simpatía marcó los discursos franciscanos en adelante y en ellos la conquista y el conquistador quedaron indeleblemente vinculados con la evangelización. En los escritos de Motolinía, por ejemplo, se exculpan continuamente la actuación de Cortés y sus faltas («aunque como hombre fuese pecador»), se resalta su religiosidad y se lo muestra como gran defensor y protector de los indios y muy celoso en la extirpación de las idolatrías.⁹

Esa misma actitud se puede observar en fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, quienes consideraron la conquista militar como una necesidad y compararon a Hernán Cortés con Moisés, pues sacó al pueblo indígena del cautiverio de la idolatría para llevarlo a la tierra prometida de la verdadera fe. Aunque para Mendieta la conquista había sido un castigo de Dios por los pecados de los indios y consideraba injustificados los abusos y los trabajos excesivos a los que se les sometía, en su crónica convertirá a Cortés en un héroe y a su labor religiosa y militar como una premisa básica de la evangelización. Esta idea se consolidó sobre todo con fray Juan de Torquemada quien, influido por san Agustín, consideró la conquista militar de los mexicas como parte de la lucha cósmica entre los hijos de la luz y los seguidores de Satanás.¹⁰

7 Ver Francisco MORALES, «The Native Encounter with Christianity: Franciscans and Nahuas in Sixteenth-Century Mexico». *The Americas* 65, n° 2 (2008): 137-59.

8 Edmundo O'GORMAN, Introducción a Toribio de MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa, 1969), xxviii; José Luis MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, 2 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 1:569 y ss.

9 Toribio de MOTOLINÍA, Carta al emperador Carlos V, enero de 1555, en *Historia...*, introducción, notas y apéndice de Edmundo O'GORMAN, Apéndice, 219.

10 Jerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, ed. por Antonio RUBIAL GARCÍA, 2 vols. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997), Lib. III, cap. 1; 1:304 y ss.; Juan de TORQUEMADA, *De los Veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, ed. por Miguel LEÓN PORTILLA

Cuando Cortes salió de la escena política, los frailes menores continuaron siendo muy favorecidos por la autoridad, primero por los miembros de la Segunda Audiencia y después por el virrey Antonio de Mendoza. Este mandatario traía dos temas centrales en la agenda encargada por Carlos V: la búsqueda de yacimientos de metales, pues sus constantes guerras en Europa consumían enormes recursos; e impulsar la expansión del cristianismo y de la civilidad hispana entre los nativos, premisa básica en la consolidación del dominio español sobre las distintas regiones. El término «conquista» no se encuentra a menudo en los documentos oficiales y es más común el uso de la frase «pacificar la tierra», en la cual se incluía, tanto el aplacar los brotes de resistencia indígena, como el consolidar la ocupación española por medio de la fundación de pueblos y ciudades. Sin duda los franciscanos tuvieron un importante papel en este proceso, pero no se puede soslayar que muy poco habrían logrado sin el apoyo de sus colaboradores indígenas, de los caciques de los pueblos, de los ayuntamientos urbanos y de los virreyes, gobernadores y audiencias.¹¹

3. LA IMPLANTACIÓN DE LA POLICÍA CRISTIANA NO FUE OBRA SÓLO DE LOS FRAILES

La predicación itinerante realizada por los franciscanos durante la primera década había rendido muy escasos frutos, pues cuando los misioneros regresaban a los lugares donde habían bautizado a miles, las prácticas cristianas se habían olvidado o integrado a los ritos antiguos. Las dificultades crecían aún más a causa de la gran dispersión de la población pues, aunque Mesoamérica era un territorio habitado en su mayor parte por agricultores sedentarios, las grandes concentraciones humanas eran escasas; fuera de las ciudades que existían alrededor de las cuencas lacustres del valle de México y de Michoacán o de los emporios religiosos como Cholula, las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Por otro lado, existían grupos (como algunos otomíes), cuya incipiente actividad agrícola se complementaba con la recolección, lo que los convertía en seminómadas, con una movilidad muy similar a la que tenían los chichimecas de la frontera norte.

Ante una población tan dispersa, concentrar las aldeas en cabeceras de doctrina se volvió un aspecto fundamental para la eficacia del proceso evangelizador, pero también para implementar las políticas de apropiación territorial que llevaban a

et al. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979-1983), Lib. IV, prólogo y cap. 22; 2:13, 89 y ss.

11 En las instrucciones dadas por Carlos V al virrey Mendoza se pone especial énfasis en: «Todas las cosas concernientes al servicio de Dios Nuestro Señor y aumentos de nuestra Santa Fe Católica [...] en lo que toca a la instrucción y conversión de los dichos indios.» Lara SEMBOLONI, *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595* (México: El Colegio de México, 2014), 47.

cabo los virreyes. Tal labor, por tanto, no solamente tuvo la finalidad de cristianizar, también facilitó el cobro de tributos y la distribución de la mano de obra entre los encomenderos y los mismos frailes y posibilitó el mejor control por parte de las autoridades virreinales, incluidas las indígenas. Urbanizar era una de las premisas básicas para territorializar el dominio de la Corona española en América, pero en el proceso los frailes no actuaron solos. En la compulsión y la violencia que se utilizó a menudo para obligar a las poblaciones a trasladarse a los nuevos centros fue esencial la colaboración de caciques, encomenderos y funcionarios interesados de manera muy materialista en el proceso.

La congregación de pueblos fue sólo una parte de lo que los contemporáneos llamaban «policía cristiana». Esta implicó el trazado de calles y plazas, la dotación de agua por medio de acueductos y cisternas, la adaptación de plantas y animales traídos del viejo continente y la conformación de instituciones comunales para crear una nueva organización económica, social y política. Los misioneros estaban convencidos que dar a los indígenas una forma de vida similar a la de Europa, el continente más civilizado de acuerdo a su percepción, era un requisito necesario para cristianizarlos.¹²

La creación de pueblos y de una «policía cristiana» le debe sin duda mucho a la labor de los religiosos, pero dicho proceso no puede ser entendido sin la presencia de un complejo sistema prehispánico que le sirvió de base y propició su eficacia. En casi toda Mesoamérica funcionaba el esquema señorial del *altépetl* que consistía en un centro ceremonial donde se encontraba el *teocalli* o casa del dios administrado por sacerdotes; junto a él funcionaba el *tecpan* (palacio), cabecera política sede de la casta guerrera (*pipiltin*) y una extensa plaza para el intercambio de mercancías, el mercado o *tianquiz*. Del *altépetl* dependían numerosas aldeas campesinas cuyos habitantes (*macehualtin*), acudían a la cabecera señorial en ciertas épocas del año para participar en los rituales, pagar sus tributos e intercambiar sus productos.¹³

Aunque los franciscanos obligaron a la población a concentrarse en nuevos poblados/cabeceras en los valles, pues los centros prehispánicos estaban casi siempre en los cerros, mantuvieron el eficiente esquema del *altépetl* al situar en espacios vecinos los edificios civiles y religiosos y el mercado. Así mismo, con la anuencia de los religiosos, las comunidades de los nuevos poblados conservaron el esquema

12 Robert RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (México: Editorial Jus, 1947), 265 y ss.

13 Federico NAVARRETE, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los Altepetl y sus historias* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011). Steven E. TURLEY, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1–10)* (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014).

autóctono de propiedad comunal, el gobierno de sus señores nativos, la organización tributaria y los sistemas de trabajo rotativo y comunitario. Muchos de estos pueblos tenían no sólo un complejo sistema político, sino además una red de instituciones comunales, entre otras los consejos de ancianos, que organizaban el usufructo y el trabajo de la tierra, las festividades religiosas, la guerra y la instrucción de los jóvenes. En el mundo náhuatl estas funciones eran desempeñadas por el *calpulli*, principal organización comunitaria, social, laboral y tributaria. Los frailes supieron adaptar todo ese esquema a las instituciones cristianas como hospitales y cofradías. El antiguo *teocalli* se había transformado en una iglesia cristiana, cabecera de doctrina con funciones parroquiales, pero seguía usufructuando las organizaciones de trabajo y las redes sociales anteriores a la llegada de los españoles.

Lo mismo aconteció cuando el cabildo indígena se extendió como la institución civil básica en todos los pueblos, sustituyendo en muchos de ellos a los gobernadores de los antiguos linajes, aunque numerosos elementos del *tecpan* y del *calpulli* siguieron funcionando. Juntos, cabildos y doctrinas, se volvieron el más eficiente mecanismo para imponer la territorialización del dominio español. En tales organizaciones los frailes, el clero secular y los caciques nativos actuaron como agentes del imperio, por lo que recibieron el apoyo incondicional de los virreyes. Además de concentrar a la población, estos sectores fueron esenciales en la transmisión de la información sobre los recursos naturales, el número y condición de sus habitantes y las conformaciones políticas previas a la presencia española, referentes necesarios para su sujeción y explotación. La erección de un templo, de un convento, de una casa de comunidad y de una plaza/mercado en el centro del pueblo fue la materialización de esa apropiación de los espacios tanto físicos como sociales y mentales. Dicha apropiación que se inició con la fundación de una iglesia y con la congregación de un pueblo se reforzaba con el tiempo a partir de la imposición de devociones, fiestas, santos, imágenes y prácticas y con la concentración de recursos y servicios comunitarios en esos centros híbridos hispano-indígenas.¹⁴

Al crear los núcleos de población, frailes y autoridades intentaron mantener separados a indios y españoles. A esa presencia de una sociedad dual se le dio un esquema jurídico bajo la denominación de «las dos repúblicas». Con la anuencia de los religiosos, las comunidades de los nuevos poblados se organizaron bajo un sistema administrativo que permitiría mantener a los nativos aislados y protegidos de los abusos de la otra «república», la de los españoles, que habitaba en las ciudades y se regía por sus propios municipios. Aunque tan tajante separación se volvió impropio en la práctica, los frailes franciscanos seguían creyendo que en esta tierra de

14 Ver Ryan Dominic CREWE, *The Mexican Mission. Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

promisión se podía implantar la utopía de una sociedad cristiana perfecta, como la original, la de los tiempos apostólicos. Aquí se forjaría el reino de paz que precedería al final de los tiempos profetizado por el Apocalipsis. En ella se pretendió crear una república de indios que viviera aislada de los españoles, modelada por las prácticas cristianas y sujeta al cuidado paternal de los frailes. Con esta iglesia indiana, la cristiandad se compensaría de las pérdidas sufridas con la herejía luterana.¹⁵

Dentro de este proyecto franciscano de forjar en América una república cristiana ideal fue fundada la ciudad de Tlaxcala, regida por una nobleza muy pronto mestizada, que conservó el control del cabildo de la ciudad hasta el siglo XIX. Los dirigentes tlaxcaltecas forjaron sus argumentos de autonomía con base en el supuesto que había existido una «república» prehispánica (a la manera del senado romano) formada por cuatro señoríos. En 1535, sus dirigentes consiguieron de Carlos V el título de ciudad para su población y un escudo de armas convirtiéndose en la primera urbe indígena que consiguió dicho nombramiento y blasón. Tlaxcala recibió una serie de beneficios y una categoría especial desde las primeras dos décadas del dominio español. Sus habitantes no fueron entregados en encomienda, sino colocados directamente bajo la tutela del rey. Los frailes pactaron con ellos desde los tiempos de fray Toribio de Motolinia y con la ocupación franciscana de una república de indios modélica como Tlaxcala, se echaron a andar proyectos similares en todo el territorio misional que se les había adjudicado.¹⁶

El programa desarrollado en Tlaxcala tenía su complemento en la otra gran empresa que los franciscanos y la nobleza indígena proyectaron: la creación de un colegio para la formación de los cuadros dirigentes de esas repúblicas que ambos iban construyendo.¹⁷ Esto era uno de los ingredientes necesarios para darle continuidad a lo proyectado. El otro ingrediente era el aval y apoyo económico e institucional que sólo podía venir de la autoridad del rey delegada en sus funcionarios por lo que, a la llegada del virrey Antonio de Mendoza a la capital, los religiosos le propusieron la idea de fundar un colegio que fuera semillero de una nobleza nativa culta. Sus primeros colegiales serían los jóvenes educados por fray Pedro de Gante en el colegio de San José de los Naturales, anexo al convento de San Francisco cabeza de la provincia del Santo Evangelio. El nuevo establecimiento, bajo la advocación de

15 Elsa Cecilia FROST, *La Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del mundo* (México: Tusquets Editores, 2002), 235 y ss.

16 Ver Charles GIBSON, *Tlaxcala en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992); Andrea MARTÍNEZ BARACS, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750* (México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de Historia de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009).

17 Ver Annick LEMPÉRIÈRE, *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

la Santa Cruz, tendría su sede en Tlatelolco, la ciudad gemela de Tenochtitlan recién entregada a los franciscanos en 1532 para su administración religiosa. Con el apoyo de sus egresados se pondría en práctica la política de congregación de pueblos, básica para echar a andar una misión exitosa y para imponer el dominio del rey sobre los señoríos indígenas de Nueva España.¹⁸

Es muy significativo que los colegios de San José y de Santa Cruz no fueran empresas iniciadas por los doce padres fundadores de la provincia del Santo Evangelio. Ellos estaban más empeñados en echar a andar sus repúblicas cristianas antes de la debacle apocalíptica, forjando alianzas con los diferentes señoríos de Mesoamérica. En cambio, los más importantes inspiradores del proyecto educativo franciscano, fray Pedro de Gante y fray Arnaldo de Basaccio, no eran castellanos y provenían de regiones conflictivas. El primero venía de unos Países Bajos en efervescencia pre-reformista, donde se promovía un cristianismo centrado en la caridad y en el conocimiento de la Biblia a partir de la alfabetización. El segundo, nacido en una Aquitania también convulsa, viviendo aún los rescoldos que dejaron las hogueras contra los cátaros. Ambos territorios se verían afectados a futuro por la reforma calvinista. Para ambos, la educación católica de los cuadros dirigentes constituiría el mejor antídoto contra las desviaciones heréticas y el instrumento más eficaz para afianzar el cristianismo en las poblaciones nativas.

La labor educativa en el colegio era sólo un aspecto de lo que en él se trabajaba. Después de una primera década entre 1536 y 1546 que terminó con el saqueo de sus bienes y una catastrófica epidemia, en su segundo periodo de auge (a partir de 1566), el proyecto encabezado por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas (Antonio Valeriano, Alonso Bejarano, Martín Jacobita y Pedro de San Buenaventura) contempló traducciones, recopilaciones, investigación y textos de teatro evangelizador, trabajo reforzado por una imprenta propia y por una considerable biblioteca de latinidad; ahí se consiguió la reducción de la lengua náhuatl al alfabeto latino y la factura de códices de diferentes tipos. Por tanto, junto con los latinistas, en él trabajaron también los tlacuilos, aunque estos no se formaron en el colegio, pues su oficio era considerado dentro de las «artes mecánicas», sino en las escuelas de artesanos como la de San José de los Naturales. El proyecto original de colegio desbordó entonces sus funciones para convertirse en un laboratorio de interacción entre religiosos y colaboradores nativos, el lugar donde se elaboraron los más importantes registros de la memoria indígena, donde se crearon los más notables instrumentos lingüísticos para la misión, donde, en fin, se forjó el cristianismo

18 Francis Borgia STECK, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*, con un estudio del Códice Tlatelolco por R.H. BARLOW, pról. de Rafael GARCÍA GRANADOS (México: Centro de Estudios Históricos Franciscanos, 1944).

indígena cuyos mensajes serían transmitidos en adelante por nobles y catequistas en la lengua náhuatl.¹⁹

Una de las labores más destacadas del colegio de Tlatelolco estuvo relacionada con la lingüística, pues el obstáculo más difícil de superar para la difusión de la dogmática cristiana fue la enorme pluralidad de lenguas habladas en Mesoamérica. Como la mayoría de los ministros debieron tener un conocimiento muy superficial de ellas, se hacía necesario elaborar numerosos textos que tenían por objetivo facilitar a los religiosos la comunicación con sus fieles. Los primeros fueron de carácter doctrinal: catecismos (doctrinas), colecciones de sermones (sermonarios) y guías para confesores (confesionarios), que servían para que los frailes que no manejaban bien las lenguas aborígenes pudieran administrar doctrina y sacramentos mínimamente. Estos textos sirvieron de base para elaborar aquellos propiamente lingüísticos, como los *vocabularios* o diccionarios y las *artes* o gramáticas; dirigidos a un aprendizaje más metódico por parte de los frailes, su elaboración partía de una moderna sistematización creada en Europa apenas unas décadas atrás. Estaban también aquellos textos encaminados a estimular la vida espiritual (las traducciones de vidas de santos y de pasajes bíblicos), los que podían ser utilizados tanto por los misioneros como por los catequistas e indígenas letrados. En último lugar se encontraban las cartillas catequísticas o catecismos de alfabetización, que además de los dogmas cristianos incluían modelos de letras y ejercicios silábicos y de memorización y las piezas teatrales (autos sacramentales) y los libros de cantos o salmodias que eran instrumentos básicos para la difusión de las enseñanzas.²⁰

Un lugar especial merece la recopilación que hizo fray Andrés de Olmos de los *huehuetlahtolli* o discursos de los ancianos, conjunto de preceptos morales formulados en una prosa convencional, pero cargados con un fuerte contenido cristiano. Estos textos tenían un carácter didáctico, y su finalidad era enseñar a sus colabora-

19 Ver *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, comp. por Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (Austin, Texas: University of Albany, 1988); Walden Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2000). Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/ El Colegio Nacional, 1999).

20 Ricard, *La conquista...*, 505 y ss. Este autor trae una lista muy completa de esas publicaciones. Sobre los franciscanos y el problema lingüístico se puede consultar: Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1986); Irma Contreras García, «El problema de las lenguas indígenas en México durante la evangelización fundante», en VV.AA., *La evangelización fundante en América Latina (Estudio histórico del siglo XVI)* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1990), 355-362. Para el ámbito yucateco ver: William Hanks, *Converting Words: Maya in the Age of the Cross* (Berkeley: University of California Press, 2010).

dores, en los términos de la retórica náhuatl, cómo podían adecuarse ambas concepciones morales.²¹

La titánica labor fue obra tanto de los frailes como de sus alumnos indígenas, pero la multiplicidad de lenguas y la dificultad de su pronunciación y aprendizaje dificultó la obtención de los resultados esperados, por lo que utilizar intérpretes siguió siendo una necesidad muy generalizada. Su presencia se justificaba pues los frailes fomentaron la permanencia de los idiomas nativos, temerosos de que los indios adquirieran los vicios de los conquistadores cuando aprendieran castellano. Por ello también promovieron la difusión del náhuatl en extensas regiones. Junto a los intérpretes, los frailes recorrían el territorio acompañados con un numeroso séquito indígena formado por cargadores para los bastimentos y guías que los llevan por los mejores caminos y les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes. Sin ellos los religiosos no hubieran podido llevar a cabo su labor misionera y la fundación de sus doctrinas en el extenso territorio que administraron.

4. LOS INICIOS DE LA EXPANSIÓN FRANCISCANA EN NUEVA ESPAÑA

Al ser los primeros en llegar, los frailes menores fueron quienes se asentaron en los señoríos mejor estructurados y aprovecharon con más eficiencia esa situación privilegiada. Fue además la orden con el mayor número de casas en América, llegando a constituir la mitad de las fundaciones mendicantes.²² A los primeros conventos apoyados por Cortés y sus aliados indígenas en las cabeceras de importantes señoríos prehispánicos, siguieron aquellos fundados en los poblados alrededor de la cuenca lacustre del Anáhuac: Tláhuac, Chalco, Cuautitlán, Xochimilco, Tepeapulco, Otumba, Tlalmanalco. Gracias al arribo de nuevo personal misionero, en 1530 ya había en Nueva España cerca de 15 conventos de la orden administrados por más de cincuenta religiosos. A partir de entonces los franciscanos comenzarían a hacer sus fundaciones en busca de rutas de penetración en la diócesis de México con el apoyo del obispo de su orden fray Juan de Zumárraga y del virrey Antonio de Mendoza. La erección de un convento en Tulancingo, por ejemplo, marcaba la intención de una salida con dirección al Pánuco; en cambio las fundaciones en Jilotepec y Tula se

21 Danièle DEHOUE, «La parole des anciens ou *Huehuetlatolli*, une trouvaille franciscaine», en *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques*, ed. por Pierre RAGON (París: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014), 47-60.

22 Para más información sobre el tema se puede consultar Antonio RUBIAL, «Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)», en *La iglesia y sus territorios*, coord. por Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y Francisco CERVANTES BELLO (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto Alfonso Vélaz Pliego, 2020), 109-149.

dirigían a forjar un camino hacia las tierras chichimecas. En varias de esas rutas la presencia de los agustinos y los dominicos limitó la presencia franciscana en algunas regiones y la dirigió hacia otras zonas.

Ese mismo proceso pareció seguir la expansión en la diócesis de Puebla-Tlaxcala con la fundación de conventos en Cholula, Tepeaca, Huaquechula, Cuauhtinchan, Zacatlán y Tehuacán; esta última fundación parecía mostrar la intención de una salida hacia la Mixteca, en el sureste, intento frustrado por el avance dominico en esa región. La erección de la casa de Puebla entre 1532 y 1533, al mismo tiempo que se fundaba la ciudad, les dio a los frailes menores un fuerte control territorial en el área, aunque siempre sus conventos dependieron de la capital virreinal y de la provincia del Santo Evangelio.

Una tercera zona de expansión franciscana, abierta desde la fundación de Tzintzuntzan, fue en la diócesis de Michoacán, cuyo centro era el antiguo señorío tarasco (Acámbaro, Uruapan, Pátzcuaro, Jiquilpan, Zinapécuaro), donde al principio tuvieron el apoyo del obispo Vasco de Quiroga. Esta presencia los hizo misionar, sobre todo, entre gente de habla náhuatl, otomí y purépecha. En 1546, a raíz del deterioro de las relaciones entre Quiroga y el virrey, los franciscanos dieron su apoyo a Antonio de Mendoza en la fundación de Valladolid, la nueva capital regional creada como contrapeso de la sede episcopal de Pátzcuaro. Aprovechando la salida del obispo a España se fortalecieron las alianzas entre los frailes, la nobleza indígena y el virrey.²³ En el convento franciscano de Valladolid, los religiosos se hicieron cargo de la administración de los indios de cinco de los barrios aledaños de la ciudad.

La presencia franciscana en la diócesis de Michoacán les abrió la oportunidad de ser los primeros en llegar a las regiones fronterizas del norte y los pioneros de la penetración entre los pueblos de Nueva Galicia con las fundaciones de los conventos de Etzatlán, Ajijic, Juchipila. Las dificultades de esa misión, unidas a la explotación de los encomenderos, desató la rebelión de las tribus cazcanas del Mixtón en 1541, durante la cual murió el primero de los franciscanos martirizados en el norte, el hermano lego fray Juan Calero. Una vez aplacada la rebelión, el convento de Guadalajara se convirtió en el centro de dicha expansión apoyada por el obispo de su orden fray Pedro de Ayala. Para 1545 la provincia del Santo Evangelio tenía 36 guardianías en el territorio concentradas en las diócesis de México, Puebla, Michoacán y Nueva Galicia. En 1559, los franciscanos administraban 80 casas con 380 frailes.²⁴ En este

23 Rodrigo MARTÍNEZ BARACS, *Convivencias y utopía. El gobierno indio y español de la 'ciudad de Mechuacán', 1521-1580* (México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005), 297 y ss.

24 «Carta de las tres órdenes mendicantes al rey, Tlaxcala, 1 de mayo de 1559», en *Cartas de Indias*, 141 y ss. Archivo Histórico Nacional de España, *Diversos-colecciones*, 24, n° 39, citado por Leticia PÉREZ PUENTE, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares*,

número se incluían las lejanas regiones de Yucatán y Guatemala en cuyas capitales los conventos de Campeche, Mérida y Santiago de los Caballeros se convertirían en los centros logísticos de una misión que muy pronto comenzaría a desligarse de aquella que se realizaba en el centro y el norte. Los gobernadores y obispos de esas regiones fueron también importantes apoyos para dichas fundaciones.

A esos primeros avances siguió un estancamiento ocasionado por los cambios sociales y políticos que se vivían en toda Nueva España. La nobleza de los antiguos linajes, al igual que los encomenderos, se vio perjudicada por las nuevas políticas implementadas por Felipe II y sus ministros, interesados en derivar hacia los corregidores y alcaldes mayores españoles el control del tributo y del trabajo de las comunidades. Los mismos frailes se vieron afectados por la presión de los obispos que pretendían quitarles la administración de los indios a favor del clero secular, con el pretexto de que las idolatrías no habían sido extirpadas, lo que tiñó con negros tintes sus expectativas misionales.

Mientras se daban esos conflictos en Mesoamérica, los franciscanos se enfrentaban a serias dificultades en el norte a causa de la continua movilidad de las tribus nómadas en esas regiones y de su extrema belicosidad. Entre 1550 y 1600 la Gran Chichimeca, zona que se extendía al norte de los ríos Lerma y Santiago, se convirtió en tierra de guerra a causa de los ataques de los nómadas contra las caravanas que se dirigían a las minas de Zacatecas.²⁵

A pesar de que la Corona restringió la esclavización de los vencidos, por recomendación de una junta de teólogos reunidos en México que declaró ilegítima esa práctica, muchos soldados participaban en las batallas sólo por el aliciente de capturar indios «rebeldes» y venderlos.²⁶ En 1585 el virrey marqués de Villamanrique y el capitán mestizo Miguel Caldera, comenzaron a obsequiar ropa y comida entre las tribus a cambio de la paz. Más tarde, apoyado por el virrey Luis de Velasco y Castilla, Caldera impulsó la fundación de colonias de tlaxcaltecas en la región cercana al real minero de San Luis Potosí. Esas misiones fueron encargadas a los franciscanos quienes, para atraer a los indios nómadas, utilizaron regalos y la promesa de eximirlos del pago de tributos si se sometían. Muchos de estos «chichimecas», sujetos a una economía de temporal, con grandes necesidades en ciertas épocas del año, sobre todo en invierno, se acercaban a las misiones que les daban un sustento fácil; la idea era que con el tiempo comenzaran a congregarse alrededor de ellas,

siglo XVI (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017), 144.

25 Philip POWELL, *La guerra chichimeca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).

26 Alberto CARRILLO Y CÁZARES, *El debate de la guerra chichimeca (1531-1585)*, 2 vols. (Zamora: El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis, 2000), 1:223-242.

pero la llegada de colonos, la explotación a la que fueron sometidos y las epidemias los diezmaron.²⁷

En una situación similar se encontraba la frontera sur de la Nueva España en la cual los franciscanos llevaron a cabo «reducciones» entre los pueblos mayas de Guatemala, Honduras y Nicaragua con escasos resultados por la resistencia de las comunidades indígenas.²⁸

Para mediados del siglo XVI, la expansión territorial franciscana estaba tan extendida que se hizo necesario llevar a cabo una fragmentación paulatina de la enorme provincia del Santo Evangelio.

5. PROVINCIAS, CUSTODIAS Y NUEVOS INSTITUTOS FRANCISCANOS

En el territorio de la Nueva España ejercían su ministerio siete provincias religiosas autónomas que pertenecían a la Orden de Frailes Menores. Aunque diferían unas de otras en la composición de sus comunidades, en el porcentaje de peninsulares o criollos que cada una poseía, en el número de sus miembros y de sus conventos, en el tipo de actividades que desempeñaban entre poblaciones sedentarias o fronterizas, todas participaban del «espíritu» de pobreza que había predicado su fundador y del esquema organizativo basado en el corporativismo, esquema que regulaba todo el sistema social. Sin embargo, algo que distinguía a las provincias franciscanas, al igual que a las de las otras órdenes religiosas, era su territorialidad; frente a aquellos cuerpos sociales cuya jurisdicción se circunscribía a una ciudad o poblado (cofradías o cabildos), las provincias mendicantes tenían un número variable de conventos situados en varias ciudades, villas y pueblos distribuidos en un extenso territorio.

El esquema jurídico franciscano les permitió ser los primeros que generaron provincias independientes gracias a la distinción entre custodias y provincias. Frente a las segundas que tenían una gran autonomía, posibilidades de elegir por sufragio a sus dirigentes y noviciados y colegios para la formación de sus jóvenes, las primeras

27 Sobre la evangelización chichimeca se puede consultar: Kieran R. McCARTY, «Los franciscanos en la frontera chichimeca», *Historia Mexicana* 11, n° 3 (43) (enero-marzo 1962): 321-60; Alberto CARRILLO CÁZARES, «Continuidades y discontinuidades en la evangelización y cuidado pastoral de los chichimecas», en *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca. Seminario permanente de estudios de la Gran Chichimeca*, coord. por Andrés FÁBREGAT, Mario Alberto NÁJERA ESPINOZA y Claudio ESTEVA FABREGAT (Guadalajara: Ediciones Presente y Futuro, 2008), 147-162.

28 John F. CHUCHIAK, «By Faith, Not Arms: Franciscan *Reducciones*, the Frontier Mission Experience, and the Subjugation of the Maya Hinterland, 1602-1697», *Swedish Missiological Themes* 91, n° 2 (2003): 215-248; Del mismo autor: CHUCHIAK, «La inquisición Indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690», en *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, coord. por Ana de ZABALLA BEASCOECHEA (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005), 79-94.

poseían una mayor dependencia ya sea del ministro general, ya de una provincia autónoma, además de la limitación en la representatividad. Cuando los primeros doce religiosos llegaron a Nueva España ya venían constituidos como una custodia con el nombre del Santo Evangelio y con cierto grado de autonomía, por ejemplo, la facultad de celebrar capítulos trienales para elegir al custodio. En 1535, los doce conventos que había en la custodia solicitaron y consiguieron que el capítulo general celebrado en Niza les concediera el título de provincia autónoma de las de España. En ese momento, los territorios de Michoacán y Jalisco quedaban constituidos en una custodia de la provincia del Santo Evangelio y, cuando la orden se expandió por Yucatán y Guatemala en las décadas de los cuarenta y cincuenta, ahí fueron también fundadas otras dos custodias dependientes de ella.

A partir de esas custodias, entre 1559 y 1579, la orden separó cuatro nuevas provincias de la del Santo Evangelio: San Pedro y San Pablo de Michoacán, San José de Yucatán, el Dulce Nombre de Jesús de Guatemala y San Jorge de Nicaragua. Estas últimas fundaciones muestran la importancia que comenzó a tener la frontera sur para la orden. En una segunda etapa a principios del siglo XVII surgieron las dos provincias septentrionales de San Francisco de Zacatecas y Santiago de Jalisco, separándose de Michoacán. Todas ellas, salvo la de Zacatecas, tenían su convento matriz emplazado en una capital episcopal.

En las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, cuatro de esas provincias franciscanas en la América del Norte, sin frontera con las tierras de conquista, tenían administración de áreas misionales por medio de cinco custodias: dos dependientes de la del Santo Evangelio (Tampico desde 1575 y Nuevo México desde 1617); una sujeta a la de San Pedro y San Pablo de Michoacán (en Río Verde desde 1621); otra (la de Santa Catarina de Honduras), adscrita a la provincia franciscana de Guatemala en 1596. En esta América septentrional, además de la del Santo Evangelio, funcionaba la provincia de Santa Cruz de Santo Domingo, con jurisdicción sobre el Caribe, a la que estaba sujeta la custodia de Santa Elena en La Florida, creada en 1588 y erigida en 1609 en provincia autónoma con los conventos de La Habana y San Agustín.²⁹

Los franciscanos descalzos (o alcantarinos), que habían sido reformados en España con la ayuda del rey, promovían el retiro y la oración, pero la necesidad de allegarse limosnas y otros recursos los obligó a dedicarse a la labor pastoral. Aunque en un principio la orden llegó a Nueva España sólo para fundar un hospicio de paso hacia las misiones de Filipinas, a la larga esta casa se convirtió en una fundación permanente y los alcantarinos se extendieron por las principales ciudades del

29 Lino GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica* (México: Miguel Ángel Porrúa, 1977), 46-48.

virreinato. Con su expansión en Nueva España se generó una provincia autónoma de la de San Gregorio de Filipinas, la llamada provincia de San Diego de México, advocación que tomó también su convento matriz en la capital, fundado en 1593.³⁰

A partir de 1682, la orden franciscana intentó reorganizar sus misiones tanto en el norte como en el sureste con la creación de varios colegios «apostólicos» llamados de *Propaganda Fide*. Con ellos se pretendía dar a los futuros misioneros los medios y conocimientos necesarios para reforzar las misiones de la orden y llevarlas al aparente éxito obtenido por las empresas de los jesuitas. El primer colegio fundado en Querétaro, que era independiente de los provinciales novohispanos, pero no del comisario general de los franciscanos, extendió sus misiones hacia Nuevo León, área que ya había recibido misioneros de la provincia de Zacatecas. Casi dos décadas después fray Antonio Margil fundó el colegio de Guatemala (1700), para agilizar las misiones en Centroamérica, y el de Zacatecas (1704) que promovió fundaciones en Texas, Nayarit y Coahuila, zonas estas últimas donde ya misionaba la provincia de Jalisco. Tiempo después, en 1733, se crearon los colegios de San Fernando de México de calzados y de San Francisco de Pachuca de descalzos, los cuales iniciaron la evangelización de los pames de la Sierra Gorda, una vez que esta zona fue conquistada militarmente en 1735.³¹

Aunque los colegios tenían como objetivo principal la expansión misionera, sus centros logísticos, sus redes sociales y una buena parte de sus actividades pastorales tenían su sede en las ciudades donde estaban emplazados: Querétaro, Zacatecas, Guatemala, Pachuca, la ciudad de México. Al igual que para las provincias, gracias a sus redes sociales y a la riqueza que en ellas se generaba, dichas urbes se constituyeron en piezas claves en la consolidación de la orden franciscana como una de las instituciones más importantes del virreinato.

6. LAS CASAS URBANAS Y SUS COLABORADORES

Una parte importante de los estudios sobre los franciscanos novohispanos han insistido en su labor misional entre las poblaciones indígenas. Dicha labor constituyó no sólo la trasmisión de la religión cristiana, de sus valores, prácticas y devociones, sino también un aspecto central de la colonización española y de la imposición de las instituciones económicas, políticas y sociales que trajeron consigo la inserción

30 Baltasar de MEDINA, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México* [México, 1682], ed. por Fernando B. SANDOVAL (México: Academia Literaria, 1977), 16 y s.

31 Isidro Félix de ESPINOSA, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España* [México, 1746], ed. por Lino GÓMEZ CANEDO (Washington: Academy of American Franciscan History, 1964); Félix SAIZ DIEZ, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1969).

de las poblaciones nativas de América en el mundo global que se estaba gestando en ese tiempo. Pero se ha prestado menos atención a su labor en las ciudades y villas y, salvo los trabajos destinados a sus escritos en defensa de los indios, aún son escasos los estudios sobre su actividad en la oratoria sagrada o en la publicación de tratados teológicos, devocionales o hagiográficos.³²

Para comprender la importancia de las ciudades en el desarrollo y expansión de los mendicantes evangelizadores debemos tener en cuenta que en dichas urbes actuaban las autoridades civiles y religiosas, que en ellas se generaban los mensajes cristianos, se implementaban con mayor efectividad los medios que los difundirían (imprensa, iconografía, retórica), se decidían las políticas pastorales y se educaba a los eclesiásticos que las pondrían en práctica. De hecho, el modelo de cristianismo urbano terminaría por imponerse en todo el territorio y la cristianización efectiva del ámbito rural se dio sólo en las zonas donde la urbanización fue más intensa.³³

Como consecuencia del desarrollo regional, esas ciudades se volvieron centros de importantes intercambios económicos, habitación de las poderosas familias de terratenientes y mercaderes y de poblaciones multiétnicas y espacios de actuación de numerosas corporaciones. Por ello, desde la segunda mitad del siglo XVI se fortalecieron varias casas urbanas cuyos conventos situados en algunas de las capitales episcopales (Mérida, Valladolid, Guatemala y Guadalajara) eran, además de capitales provinciales y centros logísticos desde donde se controlaba la distribución y mantenimiento de los conventos rurales, lugares que albergaban colegios y noviciados para los jóvenes religiosos y asilos y enfermerías para los frailes enfermos y ancianos. Fue también en esos espacios que la orden franciscana inició su proceso de criollización pues en ellos profesaron los nuevos cuadros dirigentes que procedían en su mayor parte de los sectores criollos o que, habiendo nacido en la península ibérica, habían llegado muy jóvenes a Nueva España y habían ingresado a la orden en sus noviciados.³⁴

Esos grandes conventos urbanos, que llegaron a albergar entre 50 y 200 individuos, eran espacios multicorporativos, pues además de lugares de habitación de comunidades monacales, en sus templos funcionaban varias cofradías y hermandades. Un ejemplo de ello era el convento grande de San Francisco que, además de ser la cabeza de la provincia del Santo Evangelio, dentro de su perímetro se encontraba

32 Uno de los pocos trabajos a este respecto es el de Karen MELVIN, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

33 Antonio RUBIAL, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020), 104 y ss.

34 Francisco MORALES VALERIO, «La criollización de la orden franciscana en Nueva España, siglo XVI», *Archivo Ibero-Americano* 48, n° 189-192 (1988): 661-684.

la doctrina indígena de San José de los naturales, las capillas del Santo Cristo de Burgos, de Nuestra Señora de Balvanera y de Nuestra Señora de Aránzazu que eran sedes de las importantes cofradías «nacionales» de comerciantes montañeses, riojanos y vascos respectivamente.³⁵ Además de los terciarios franciscanos, que tenían su propia capilla, en su templo funcionaban una cofradía de San Benito de Palermo de negros y por lo menos otras siete de indios, incluida una de la Candelaria, a la que pertenecían las parteras. En 1675 funcionaba también en el mismo templo la archicofradía de Guadalupe, en cuya capilla se veneraba una imagen «tocada del original», que había pintado Baltasar de Echave y cuyos miembros ascendían a más de cuatrocientos.³⁶

En 1612 el poderoso consulado de comerciantes, recién creado en 1592, erigió también en San Francisco una cofradía bajo la advocación de la Inmaculada y quince años después el rico mercader Cristóbal de Zuleta financió para ella una lujosa capilla. Este caso constata los fuertes vínculos que la orden tenía con los ricos mercaderes. Los franciscanos, para no contravenir sus propias reglas sobre la pobreza, recurrían para el manejo de sus finanzas a la figura del síndico que usualmente era un comerciante. Los grandes conventos urbanos tenían uno particular que se encargaba de sus finanzas, pero además cada provincia tenía un síndico general administrador de los recursos colectivos. A pesar de su voto de pobreza, sus relaciones con los comerciantes les dieron enormes beneficios. Por medio de sus cofradías, como veremos, y gracias a las cuantiosas limosnas que recibían, los franciscanos se convirtieron, con todo y su voto de pobreza, en una de las órdenes más prósperas de la Nueva España gracias a sus alianzas con los mercaderes.³⁷

Otro de los espacios que dieron a los franciscanos una fuerte presencia social fueron sus terciarios. A partir de su fundación en el templo de San Francisco de Puebla en 1614 y en la capital en 1615, esta congregación reunía a hombres y mujeres españoles y mestizos procedentes de todos los grupos sociales (comerciantes, nobles y artesanos), incluso de los ámbitos clericales. Además de funcionar como un instrumento de elevación espiritual y de proporcionar ayuda a sus miembros antes y después de la muerte, su pertenencia les daba la posibilidad de relacionarse, obtener

35 Clara GARCÍA AYLUARDO, «Sociedad, crédito y cofradía en Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu», *Historias*, n° 3 (enero-marzo 1983): 53-68.

36 Agustín de VETANCURT, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* [México, 1698] (México: Porrúa, 1982); *Crónica...*, Trat. I, cap. III, 35, 36 y 41.

37 Francisco MORALES VALERIO, «Economía en una orden mendicante. La pobreza franciscana en Nueva España. Del idealismo fundacional al pragmatismo de la vida pastoral», en *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, ed. por Pilar MARTÍNEZ, Elisa SPECKMAN, et al. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), 85-106.

beneficios y favores de los hermanos más poderosos e insertarse en redes sociales que les permitían el ascenso. A diferencia de lo que pasaba en las cofradías, en las reglas de los terciarios se insistía en la necesidad de la penitencia (flagelaciones y ayunos), en el ejercicio cotidiano de obras de misericordia, en las prácticas de la confesión y la comunión tres veces al año y en evitar las diversiones pecaminosas como los juegos de azar, el teatro o las peleas de gallos. Debían además usar a menudo el hábito propio de la tercera orden y enterrarse con él.³⁸

Para fines del siglo XVII las órdenes terceras en las dos capitales episcopales eran las hermandades con el mayor número de miembros (5000 en Puebla y 2000 en México). Sus hermanos dotaban huérfanas para entrar de religiosas y creaban capellanías para jóvenes que querían ingresar al sacerdocio. Varios clérigos terciarios se vieron beneficiados por tales favores. Incluso a mediados del siglo XVIII dicha hermandad abrió un hospital especial para atender a sus hermanos más desprotegidos. Al igual que en las cofradías, las mujeres tuvieron un importante papel en estas corporaciones que se convirtieron en espacios de participación femenina en la vida pública, en la promoción de actividades caritativas y en la expansión de devociones.

Una de las más populares fue la del *Via Crucis*, cuya práctica consistía en meditar en la vía dolorosa, el camino recorrido por Cristo después de la sentencia de Pilatos hasta llegar al Monte Calvario; aunque esta devoción se remonta al siglo XV, no fue sino hasta el XVII que tuvo una difusión inusitada en la catolicidad, favorecida por las muchas indulgencias concedidas por el papado a quien la practicara. Inocencio XI en 1686, estableció que las mismas que ganaban los franciscanos que guardaban el Santo Sepulcro de Jerusalén al visitar las estaciones del *Via Crucis*, las podían obtener las personas al visitar una imitación de las estaciones hierosolimitanas en un lugar franciscano, incluidos sus colegios de *Propaganda Fide*. En México, Puebla, Guatemala, Pátzcuaro y otras ciudades del virreinato se construyeron capillas para realizar dicha práctica, se pintaron imágenes para promoverla y, sobre todo, se imprimieron guías de rezado para meditar en cada «estación».³⁹

El éxito de los terciarios y la promoción de la práctica del *Via Crucis* llevó a los franciscanos a fundar asociaciones de este tipo en muchos de los templos administrados por ellos en diecinueve ciudades menores entre las que estaban Texcoco, Xochimilco, Orizaba, Chalco, Toluca, Cuernavaca, Veracruz, Tlaxcala y Cholula.⁴⁰

38 Carolina AGUILAR GARCÍA, «La tercera orden franciscana de la Ciudad de México siglo XVII» (Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 45 y ss.

39 Alena ROBIN, *Las capillas del Via crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014), 14 y ss.

40 VETANCURT, *Teatro mexicano, Crónica...*, 52, 54, 56, 57, 62, 76, 79.

La presencia franciscana en esos centros es muestra de la enorme diversificación urbana que se dio en la Nueva España desde mediados del siglo XVI y del interés de estos religiosos en los nuevos sectores sociales y étnicos que las habitaban. Prueba de ello es la presencia de fundaciones de las ramas calzadas y descalzas en los reales mineros como Taxco, Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato o en varias prósperas villas agrícolas como Atlixco. Con el asentamiento de alcaldías mayores y corregimientos situados en poblaciones indígenas con mayores recursos provocó que éstas se convirtieron también muy pronto en urbes mestizas. Algunas de ellas, y otros poblados que se encontraban cerca de las capitales españolas, comenzaron a ser focos de atracción para mestizos, mulatos y criollos que se asentaron en sus cascos urbanos y adquirieron tierras en sus alrededores. Aunque desde el punto de vista jurídico eran considerados como poblados indígenas (pues su cabildo lo era), muchas de ellas comenzaban a adquirir la fisonomía de las denominadas «villas de españoles». En esta situación de mestizaje estaban: Tlaxcala, Cholula, Tehuacán, Huejotzingo y Tepeaca en la diócesis de Puebla; Texcoco, Tacuba, Xochimilco, Chalco, Cuernavaca y Toluca en el arzobispado de México; Pátzcuaro, Acámbaro y Zitácuaro en la de Michoacán.

En muchos de esos centros los frailes franciscanos habían formado parte de sus primeros fundadores y con sus templos y conventos marcaban la distribución de los barrios y formaban parte esencial en la conformación de los espacios urbanos. Querétaro, fue una de esas ciudades donde los franciscanos ejercieron su monopolio durante décadas. Fundada entre 1545 y 1549 (con otomíes de la provincia de Xilotepec) por un antiguo *pochteca* y cacique otomí bautizado por los franciscanos como Fernando de Tapia, el poblado obtuvo el reconocimiento de las autoridades españolas al mediar el siglo. En las mismas fechas Tapia solicitaba a los franciscanos que fundaran un convento que sería, en adelante, el centro religioso más importante de la región. A su muerte en 1571 sus propiedades pasaron a su sucesor Diego de Tapia y a su yerno, el español Miguel de Ávalos, quienes siguieron apoyando a los franciscanos, a cuya instancia se fundó en 1607 el monasterio de Santa Clara, donde profesó la única heredera de los Tapia, Luisa del Espíritu Santo. Desde esta villa, los franciscanos se hacían cargo de la administración religiosa de chichimecas, mexicas y tarascos y de casi un centenar de familias españolas que poseían ganados y tierras.⁴¹ Al igual que Tlaxcala fue el modelo de la república franciscana ideal para el mundo indígena, Querétaro lo fue como república de españoles, aunque su prospe-

41 Juan Ricardo JIMÉNEZ GÓMEZ, *La república de indios en Querétaro 1550-1820* (Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales, 2006), 62 y ss.

ridad atrajo desde el siglo XVII a otros institutos religiosos e incluso, como vimos, al primer colegio de *Propaganda Fide* en Nueva España.⁴²

7. EPÍLOGO

La Nueva España fue un territorio en el que la orden fundada por san Francisco de Asís prosperó, generó diferentes instituciones y difundió sus valores, devociones y prácticas. En su actuación, como hemos podido constatar, recibió el apoyo de las comunidades indígenas y de las autoridades locales, regionales y virreinales. Además, sus provincias y colegios dependían jurídicamente de otras instancias superiores que se encontraban en Madrid y Roma, los centros desde donde se legislaba y se emitían cédulas, patentes y bulas. La máxima autoridad a la que estaban sujetas muchas de las actividades desempeñadas por la orden era el rey de España, quien por el Regio Patronato Indiano había recibido de los sumos pontífices una serie de atributos sobre las iglesias americanas y sin cuya autorización ninguna fundación ni división provincial podía llevarse a cabo. Algunas disposiciones reales debían ser ratificadas, sin embargo, por el Sumo Pontífice, quien debía autorizar con una bula la erección de nuevas provincias. Éstas, por derecho, estaban sujetas a los ministros generales de la orden que, desde Roma, emitían patentes para otorgar presentaturas y maestrías, ratificaban actas capitulares y nombramientos y, sobre todo, autorizaban la creación de nuevas custodias y provincias.

Por último, también intervenían en los asuntos internos de éstas los comisarios generales de Indias residentes en Madrid, en la ciudad de México y en Lima. Dada la importancia de la orden en América, tanto las autoridades centrales en Roma como la corona española consideraron que, por la lejanía de las provincias transatlánticas era esencial el nombramiento de comisarios y visitadores. Por ello, desde 1533 se nombró a un fraile «comisario» encargado por el general para ocuparse de los asuntos de los franciscanos en Indias, aunque no fue sino hasta 1572 que Felipe II, como parte de sus políticas centralizadoras, buscó desligar a dichas provincias de su dependencia del ministro general. Ese año el monarca consiguió del Papa la sujeción del comisario general de los franciscanos al Consejo de Indias y que su nombramiento dependiera directamente de este organismo. El poder absoluto que el rey tenía sobre el nombramiento y las atribuciones de este comisario retrasó su confirmación por la orden franciscana hasta 1583. Felipe II también confirmó la creación de dos comisarías regionales, una para Nueva España y otra para Perú, que habían

42 Antonio RUBIAL, «Puebla y Querétaro, dos identidades patrias», en *Procesos de construcción de las identidades de México*, comp. por Perla CHINCHILLA (México: Universidad Iberoamericana, 2010), 241-294.

surgido desde 1547 y que para 1560 estarían ya bien definidas. Se decidió que sus funcionarios vivirían en las capitales de ambos virreinos para un mejor control y visita de las provincias. A diferencia del comisario de Indias, quien era nombrado por el rey, los comisarios americanos eran designados por el ministro general de la orden. Entre sus funciones estarían la de visitar todas las provincias y conventos, tanto masculinos como femeninos, remover al personal de sus cargos y corregir y castigar a quien lo ameritase. Estos nuevos controles ejercidos por la Corona no siempre fueron bien recibidos por las provincias americanas, sobre todo a raíz de los nombramientos que se hicieron de comisarios provinciales.⁴³

Estos controles respondían a la importancia que iba adquiriendo la orden franciscana en América, sin duda el más extendido, complejo y vital de los institutos mendicantes que desarrollaban actividades pastorales en el nuevo continente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR GARCÍA, Carolina. «La tercera orden franciscana de la Ciudad de México siglo XVII». Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- BROWNE, Walden. *Sahagún and the Transition to Modernity*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2000.
- CARRILLO Y CÁZARES, Alberto. *El debate de la guerra chichimeca (1531-1585)*. 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, 2000.
- CARRILLO Y CÁZARES, Alberto. «Continuidades y discontinuidades en la evangelización y cuidado pastoral de los chichimecas». En *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca. Seminario permanente de estudios de la Gran Chichimeca*. Coordinado por Andrés Fábregat, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Fabregat, 147-62. Guadalajara: Ediciones Presente y Futuro, 2008.
- COHEN, Thomas, Jay HARRISON y David REX GALINDO, eds. *The Franciscans in Colonial Mexico*. Norman/Oceanside: University of Oklahoma Press, The Academy of American Franciscan History, 2021.
- CONTRERAS GARCÍA, Irma. «El problema de las lenguas indígenas en México durante la evangelización fundante». En *La evangelización fundante en América Latina*.

43 Jessica RAMÍREZ MÉNDEZ, «La dimensión imperial de la reforma de las órdenes regulares. El Vicario general y el Comisario general de Indias (1560-1600)», en *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana. Siglos XVI-XVIII*, coord. por Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y Francisco CERVANTES BELLO (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2016), 49-72.

- (*Estudio histórico del siglo XVI*). Varios autores, 355-362. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1990.
- CREWE, Ryan Dominic. *The Mexican Mission. Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- CHUCHIAK, John F. «La inquisición Indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690». En *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*. Coordinado por Ana de Zaballa Beascoechea, 79-94. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005.
- CHUCHIAK, John F. «By Faith, Not Arms: Franciscan *Reducciones*, the Frontier Mission Experience, and the Subjugation of the Maya Hinterland, 1602-1697». *Swedish Missiological Themes* 91, n° 2 (2003): 215-248.
- DEHOUVE, Danièle. «La parole des anciens ou *Huehuetlatolli*, une trouvaille franciscaine». En *Nouveaux chrétien, nouvelles chrétientés dans les Amériques*. Editado por Pierre Ragon, 47-60. París: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1983.
- ESPINOSA, Isidro Félix de. *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España* [México, 1746]. Edición de Lino Gómez Canedo. Washington: Academy of American Franciscan History, 1964.
- FROST, Elsa Cecilia. *La Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del mundo*. México: Tusquets Editores, 2002.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara. «Sociedad, crédito y cofradía en Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu». *Historias*, n° 3 (enero-marzo 1983): 53-68.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Obras de D. J. Joaquín García Icazbalceta*. 10 vols. New York: B. Franklin, 1968.
- GIBSON, Charles. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1977.
- HANKS, William. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- HEATH, Shirley Brice. *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- JIMÉNEZ GÓMEZ, Juan Ricardo. *La república de indios en Querétaro 1550-1820*. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales, 2006.

- KLOR DE ALVA, Jorge, H.B. NICHOLSON y Eloise QUIÑONES KEBER, comps. *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Austin, Texas: University of Albany, 1988.
- LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, 1999.
- MCCARTY, Kieran R. «Los franciscanos en la frontera chichimeca». *Historia Mexicana* 11, n° 3 (43) (enero-marzo 1962): 321-60.
- MARTÍNEZ, José Luis. *Hernan Cortés*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MARTÍNEZ BARACS, Andrea. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*. México: Fondo de Cultura Económica / Colegio de Historia de Tlaxcala / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. *Convivencias y utopía. El gobierno indio y español de la 'ciudad de Mechuacán', 1521-1580*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.
- MEDINA, Baltasar de. *Crónica Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México* [México, 1682]. Editado por Fernando B. Sandoval. México: Academia Literaria, 1977.
- MELVIN, Karen. *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- MENDIETA, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. Edición de Antonio Rubial. Colección Cien de México. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MORALES VALERIO, Francisco. «La criollización de la orden franciscana en Nueva España, siglo XVI». *Archivo Ibero-Americano* 48, n° 189-192 (1988): 661-684.
- MORALES VALERIO, Francisco. «Economía en una orden mendicante. La pobreza franciscana en Nueva España. Del idealismo fundacional al pragmatismo de la vida pastoral». En *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*. Editado por Pilar Martínez, Elisa Speckman et al., 85-106. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- MORALES VALERIO, Francisco. «The Native Encounter with Christianity: Franciscans and Nahuas in Sixteenth-Century Mexico». *The Americas* 65, n° 2 (2008): 137-159.

- MOTOLINÍA, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Editorial Porrúa, 1969.
- NAVARRETE, Federico. *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los Altepétl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- PÉREZ PUENTE, Leticia. *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- POWELL, Philip. *La guerra chichimeca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- RAMÍREZ MÉNDEZ, Jessica. «La dimensión imperial de la reforma de las órdenes regulares. El Vicario general y el Comisario general de Indias (1560-1600)». En *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana. Siglos XVI-XVIII*. Coordinado por Pilar Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello, 49-72. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2016.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México: Editorial Jus, 1947.
- ROBIN, Alena. *Las capillas del Via crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.
- RUBIAL, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020.
- RUBIAL, Antonio. «Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)». En *La iglesia y sus territorios*. Coordinado por Pilar Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello, 109-149. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto Alfonso Vélez Pliego, 2020.
- RUBIAL, Antonio. «Puebla y Querétaro, dos identidades patrias». En *Procesos de construcción de las identidades de México*. Compilado por Perla Chinchilla, 241-294. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- SAIZ DIEZ, Félix. *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1969.

- SCHWALLER, John F., ed. *St. Francis in America: The Franciscan Experience in the Americas*. Washington: Academy of American Franciscan History, 2006.
- SEMBOLONI, Lara. *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*. México: El Colegio de México, 2014.
- STECK, Francis Borgia. *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*. Con un estudio del Códice Tlatelolco por R. H. Barlow. Prólogo de Rafael García Granados. México: Centro de Estudios Históricos Franciscanos, 1944.
- TORQUEMADA, Juan de. *De los Veintiún libros rituales y Monarquía indiana*. Edición de Miguel León Portilla *et al.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979-1983.
- TURLEY, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1–10)*. Catholic Christendom, 1300–1700. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- VETANCURT, Agustín de. *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias* [México, 1698]. Biblioteca Porrúa 45. México: Porrúa, 1982.