Históricas Digital

Antonio Rubial García

“Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”

p. 215-236

La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación

María de Pilar Martínez López-Cano (coordinadora)

México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas

2010

416 p.

(Serie Historia Novohispana, 83)

ISBN 978-607-02-0936-9

Formato: PDF

Publicado: 8 de noviembre 2012

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

LAS ÓRDENES MENDICANTES EVANGELIZADORAS EN NUEVA ESPAÑA Y SUS CAMBIOS ESTRUCTURALES DURANTE LOS SIGLOS VIRREINALES

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Al igual que en el resto de la cristiandad católica, en Nueva España los miembros del aparato eclesiástico poseían un fuerte sentimiento de pertenencia estamental, reforzado por una serie de privilegios, como la exención tributaria, el derecho a ser juzgados por tribunales especiales, el fuero de inmunidad, etcétera. No obstante, la Iglesia no era una unidad que actuaba de manera uniforme y en total acuerdo; por principio, existían dentro de ella dos grandes sectores: el clero secular y el clero regular.

La diferencia fundamental entre ambos era que el primero vivía en el "siglo" y la mayoría de sus miembros sólo estaba sujeta a los obispos, mientras que el segundo debía seguir una regla y estaba formado por diversas órdenes religiosas sujetas a sus provinciales y generales. Entre éstas, además, había grandes diferencias en cuanto a actividades y organización. Los mendicantes, por ejemplo, realizaban sus labores en los conventos y los templos bajo su cargo, al igual que los mercedarios; las órdenes hospitalarias, por su parte, ejercían su ministerio en los hospitales que estaban bajo su cuidado; los jesuitas desarrollaban sus actividades en sus iglesias, colegios y misiones, pero también en las calles, en las cárceles, entre las monjas o en los recogimientos de mujeres.

Entre las órdenes mendicantes que funcionaban en Nueva España, los carmelitas sólo tuvieron casas en las ciudades de españoles. Las otras tres (franciscanos, dominicos y agustinos) llevaron a cabo una extensa labor evangelizadora, por lo que tuvieron conventos tanto en el ámbito indígena como en el español. A éstas vamos a dedicar el presente ensayo.

Tres órdenes distintas con una misma naturaleza

Las tres órdenes religiosas denominadas mendicantes surgieron en el siglo XIII bajo la consigna de vivir de la mendicidad. Su principal función era la predicación urbana y la misión entre infieles, labor desarrollada gracias a su efectiva organización. Cada una de estas órdenes poseía una cabeza, el Maestro General (que desde Roma seguía los mandatos del Papado), a quien se sujetaban las varias provincias distribuidas en todas las regiones donde esas órdenes estaban establecidas. A la cabeza de cada provincia había un provincial, un cuerpo consultivo formado por cuatro definidores y dos frailes visitadores encargados de recorrer la provincia y de informar sobre las irregularidades. De los provinciales dependían numerosos conventos, los cuales eran gobernados por guardianes, vicarios o priores. Cada tres años una asamblea o capítulo provincial, formado por priores y maestros, elegía a los frailes que regirían la provincia para el siguiente trienio. Después de la crisis del siglo XIV, que introdujo una fuerte relajación en el cumplimiento de sus reglas, esas órdenes fueron reformadas por el cardenal franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros. Los frailes que se formaron en ese espíritu de renovación y pureza evangélica fueron quienes iniciaron la misión entre los indios americanos.

Por su cercanía con la corte de Castilla y con el cardenal Cisneros, los franciscanos fueron los primeros en llegar a las Antillas en 1493. Treinta años después, en 1523, serían también ellos quienes iniciarían la misión en Nueva España. Ese año llegaron tres religiosos de esta orden procedentes de Flandes (con fray Pedro de Gante a la cabeza), y al año siguiente arribaron desde Castilla otros doce al mando de fray Martín de Valencia. Después de estos frailes, más inclinados a la vivencia mística medieval, llegaron doctos canonistas y teólogos escolásticos preparados en las universidades de Salamanca y París, algunos de ellos originarios de Francia. La extensión de la orden en América obligó muy pronto a crear un Comisario General de Indias que vinculara a las provincias americanas con el rey y las autoridades romanas y sendos comisarios en México y Lima para coordinar las distintas provincias en esos territorios.

La segunda orden evangelizadora, la de santo Domingo, llegó a México en 1526, después de desarrollar una gran actividad en las Antillas desde 1510. Una pequeña comunidad de cinco frailes bajo las órdenes de fray Domingo de Betanzos fundó su convento matriz en la capital, pero el reducido número de sus miembros y la crítica situación

política retrasaron su actividad misional, que no dio inicio hasta 1528, con la llegada de fray Vicente de Santa María.

En 1533 llegaban los agustinos a Nueva España, a la que sería su primera empresa misionera en América. Siete frailes al mando de fray Francisco de la Cruz buscaron los territorios que habían dejado libres las dos órdenes que los precedieron. Los agustinos recibieron un gran apoyo de la Segunda Audiencia y sobre todo del virrey Antonio de Mendoza, quien los ocupó en importantes tareas de colonización. Ni los dominicos ni los agustinos tuvieron comisarios intermediadores.

La adaptación de unas instituciones medievales al medio americano

A lo largo de los tres siglos virreinales, las órdenes que se encargaron de la evangelización en Mesoamérica tuvieron que hacer una serie de transformaciones a sus estatutos originales que las obligaron a adaptarse a las condiciones que les iba imponiendo el medio americano. Desde el siglo XIX hasta la fecha, la mayor parte de los estudiosos del tema se ha abocado al proceso evangelizador y al impacto que éste tuvo en las comunidades indígenas, pero muy pocos se han ocupado del proceso contrario, es decir, la manera como la evangelización y otros fenómenos afectaron a estas instituciones eclesiásticas. Mi objetivo será estudiar la adaptación de unas instituciones medievales a un medio social no europeo, los cambios que generaron en ella los diversos sectores de su entorno y la formación de un complejo entramado simbólico que les sirvió, dentro de este nuevo contexto, como sustento de sus identidades corporativas.

En esa adaptación dos temas centrales van a atravesar esos tres siglos de presencia de los mendicantes en Nueva España. Uno, que tiene que ver con la observancia, con el apego a las prácticas propias de la vida comunitaria, con la contemplación, la oración y el estudio como bases del ideario mendicante; el otro, relacionado con la vida activa, con la misión y la labor cristianizadora y con los cambios que esa actividad produjo en la organización interna de las órdenes. El mayor o menor acento de esas posturas estaba relacionado tanto con la procedencia de los misioneros como con las condiciones que les presentó el medio americano.

Etapas en el proceso de transformación de las órdenes novohispanas

Esas adaptaciones se dieron a lo largo de cuatro periodos: una primera etapa (1524-1570) vivió los cambios que se sucedieron para hacer

frente a la labor evangelizadora, se inició con la llegada de los primeros franciscanos y terminó con los conflictos entre ellos y los obispos por la administración de los indios; en una segunda época (1570-1640) junto a los problemas con el episcopado se generó un proceso de criollización, que convirtió a las provincias religiosas en corporaciones fuertemente vinculadas a la realidad social novohispana. En la tercera época (1640-1750), que se inicia con la llegada del obispo Palafox, la energía de las provincias se centró en el conflicto con los obispos y el clero secular y en el tema de las alternativas entre criollos y peninsulares. El último periodo virreinal (1750-1821), que comenzó con la secularización de las parroquias mendicantes, marcó la decadencia económica y social de las órdenes ante los embates de la modernidad, de la laicización de las sociedades urbanas y de las reformas borbónicas.

La primera etapa (1524-1570)

En este periodo las órdenes religiosas mendicantes se vieron obligadas a realizar sus transformaciones más profundas pues adaptaron instituciones básicamente urbanas a los contextos rurales de los pueblos agrícolas mesoamericanos. En Nueva España, a causa de la condición particular de sus conventos y de las dificultades de comunicación con la península ibérica, los mendicantes buscaron desde fechas muy tempranas romper los lazos de dependencia que los unían a las provincias mendicantes españolas, de las que se habían alimentado hasta entonces. Los franciscanos novohispanos, por ejemplo, lograron su autonomía de Castilla en el capítulo general de la orden celebrado en Niza en 1535, en el que la custodia del Santo Evangelio recibió el título de provincia autónoma con una docena de conventos y medio centenar de frailes. Entre los dominicos, la provincia de Santiago se independizó en 1532 (con 30 hermanos y media docena de casas) de la de la isla de Santo Domingo. Los agustinos, aunque de hecho consiguieron en 1535 la facultad de elegir un vicario provincial (la provincia del Santísimo Nombre de Jesús tenía entonces 7 conventos y 17 frailes), no rompieron formalmente con la de Castilla sino hasta 1565.

En las provincias novohispanas, provinciales y priores tenían como función fundamental la misión y sus cargos debían ser ocupados por personal que conocía bien las necesidades misionales. Esto llevó a que la elección para ocupar el cargo de provincial o definidor recayera varias veces en una misma persona. Frailes conocedores de lenguas poco comunes podían repetir como priores durante décadas. En los capítulos provinciales de ese periodo los temas centrales que se dis-

cutían, además de las elecciones, eran aquéllos vinculados a la administración de los indios. Muchos de ellos se celebraban incluso en los pueblos indígenas, como sucedió en la orden agustina en Ocuituco y Epazoyucan. Los conventos urbanos fundados en las capitales eran meros centros logísticos desde donde se controlaba la distribución y mantenimiento de las misiones.

Pero muy posiblemente fue en el microcosmos conventual donde se dieron las más marcadas diferencias respecto al viejo continente. Lo primero que salta a la vista es que, frente a la relativa uniformidad de las casas europeas, las de Mesoamérica fluctúan entre pequeñas comunidades con tres o cinco frailes y grandes centros con veinte o treinta. Las primeras corresponden al ámbito indígena y las segundas a las denominadas ciudades de españoles. Las primeras habían nacido por la necesidad de crear y congregar pueblos, premisa necesaria para hacer más efectiva la labor evangelizadora. La predicación itinerante realizada durante la primera década había rendido frutos muy escasos, pues, cuando los frailes regresaban a los lugares donde habían bautizado a miles, el cristianismo en ellos había sido olvidado o integrado en los ritos antiguos. Por otro lado, la mayoría de las cabeceras políticas prehispánicas se encontraba en las laderas de los cerros, lugares muy útiles para la defensa, pero poco apropiados para asentar un pueblo trazado a la española. Era por tanto necesario formar nuevos poblados en los valles y concentrar alrededor de sus conventos a la población dispersa. Esto haría más fácil y efectiva la catequización sistemática y permitiría un mayor control sobre las prácticas idolátricas que aún subsistían. En las "cabeceras de doctrina" se fundaron conventos y templos muy sencillos, la mayoría fabricados de adobe con techos de madera y una sencilla capilla abierta. A cada familia indígena se le repartió un solar para su casa y su huerta y tierras comunales en usufructo para su sustento.

A pesar de estos esfuerzos, sólo fue posible reunir en poblados unas cuantas aldeas; la mayor parte de ellas quedó diseminada como "visitas" con una pequeña capilla a la que acudían los frailes de la cabecera de doctrina pocas veces al año. Dada la escasez de misioneros y el elevado número y alejamiento de estos caseríos, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente. En algunas visitas mayores, los provinciales colocaron vicarios de planta, uno o dos frailes que no tenían derecho de voto en los capítulos, pero que con el tiempo podían convertirse en priores o guardianes si la vicaría mostraba la necesidad de hacer oficial la fundación. Muchas de las fundaciones conventuales mendicantes en pueblos de indios comenzaron siendo vicarías, sobre todo las fundadas después del primer gran avance de la década de los treinta. Entre los agustinos muchas pasaron a ser prio-

ratos muy pronto; entre los dominicos se mantuvieron en ese estatus indefinidamente.

La importancia numérica de estos conventos "rurales", frente al reducido número de aquéllos fundados en las capitales de españoles, marcó la organización interna de las provincias novohispanas en las etapas posteriores. Con todo, frente a la importancia que tuvieron tales casas en este primer periodo de implantación evangelizadora, durante él también se pusieron las bases del futuro desarrollo de los conventos urbanos. Como centros de la administración misional, tales casas comenzaron a albergar colegios y noviciados para los jóvenes religiosos desde la década de los cuarenta; desde entonces funcionaron también como enfermerías para los sacerdotes enfermos y como dependencias destinadas a los capítulos provinciales y a las actividades administrativas. Algunas de estas comunidades, a partir de la siguiente etapa, llegaron a convertirse como veremos en los centros rectores de las nuevas provincias.

Para algunos religiosos, este ámbito totalmente distinto del europeo había provocado profundos cambios en la vida espiritual que afectaban el cumplimiento de las reglas con que se habían fundado sus instituciones, sobre todo en los temas de la vida comunitaria (comida en el refectorio, oración en el coro y estudios). Incluso algunos de sus miembros, incluidos los fundadores, buscaron lugares de retiro para hacer vida eremítica. Por otro lado, el guardián franciscano y el prior o vicario dominico o agustino de un convento no sólo eran las cabezas de su comunidad, eran también curas párrocos y dirigentes políticos de los pueblos de cabecera y de su circunscripción; eran personajes con mucho poder que tenían injerencia en la elección de autoridades, eran consejeros de los vecinos en la elaboración de sus testamentos y jueces en sus asuntos internos y reyertas familiares.

Los grandes temas que ocuparon a los religiosos en este periodo estaban relacionados con la defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos (fray Bartolomé de las Casas), con el conocimiento de las prácticas idolátricas para su erradicación (fray Andrés de Olmos) y con la exaltación de la labor misionera como base para la construcción de una Jerusalén indiana que se confrontaba con una cristiandad europea en crisis por la reforma protestante (fray Toribio de Motolinía).

La segunda etapa (1570-1640)

En la segunda mitad del siglo XVI Nueva España vivió un proceso de consolidación institucional fundada en el corporativismo y las órdenes

religiosas no estuvieron fuera de él. Uno de los factores que incidieron en esta corporativización fue la consolidación de su independencia de las provincias españolas. Sin embargo, a pesar de haber conseguido su autonomía en fechas tempranas, las provincias mendicantes siguieron alimentándose con los recursos humanos procedentes de España. El proceso trajo consigo la formación de una red de conventos a corta distancia unos de otros y agrupados en torno a una capital (México, Puebla, Valladolid, Oaxaca, Mérida), ciudad de españoles en la que se encontraba la casa matriz de la orden con su noviciado, su colegio para formar sacerdotes y su enfermería. Con el aumento de estas zonas de influencia regional crecieron también las dificultades para su control, por lo que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se multiplicaron las provincias mendicantes en Nueva España. A causa de su expansión territorial, la orden franciscana entre 1559 y 1607 separó cinco nuevas provincias de la del Santo Evangelio: las de San José de Yucatán y el Dulce Nombre de Jesús de Guatemala entre 1559 y 1565; la de San Pedro y San Pablo de Michoacán en 1565; la de San Francisco de Zacatecas en 1604, y la de Santiago de Jalisco en 1607. Para entonces había en Nueva España más de 800 frailes menores distribuidos en cerca de 200 conventos.

Entre los dominicos el proceso de fragmentación fue mucho menor y tan sólo se crearon dos nuevas provincias separadas de la de Santiago durante esta centuria: la de San Vicente de Chiapas y Guatemala, erigida en 1551, y la de San Hipólito de Oaxaca, que se extendía por la Mixteca y la Zapoteca, en 1592. Para entonces la orden administraba 90 conventos en Nueva España (incluidos los de Chiapas) y tenía casi 400 miembros. La orden de San Agustín tampoco se fragmentó demasiado; en 1602 creó una provincia autónoma en Michoacán bajo la advocación de san Nicolás Tolentino. Los agustinos tenían para entonces 380 miembros en el territorio y administraban 77 conventos. La lejanía de España, la inmensidad de los territorios y las condiciones propias de la misión provocaron la erección de once provincias mendicantes en Nueva España. Cada una era independiente de las restantes y sólo obedecía a sus autoridades en Roma. Estas provincias, y no las órdenes como tales, se conformaron corporativamente y se transformaron de acuerdo con las condiciones que les presentó cada realidad regional.

Esas provincias habían crecido a menudo con sus propios recursos humanos, los criollos, lo que trajo consigo la intensificación de las relaciones con la sociedad blanca. La costumbre de legar el patrimonio familiar al hijo mayor y la falta de puestos en la vida civil orillaban a muchos segundones a tomar el hábito frailuno, con el único fin de sobrevivir. Esto había provocado la relajación de las costumbres y la

necesidad de aumentar las rentas de los conventos de las capitales provinciales, a veces por medio de la adquisición de extensas propiedades. La entrada de criollos y el crecimiento de las casas urbanas no sólo reforzaron los vínculos de las órdenes con las elites de la sociedad española, sino que también provocaron serios conflictos por el control de las comunidades religiosas. Muy pronto, los frailes nacidos en Nueva España, que por su elevado número controlaban la elección de autoridades en los capítulos provinciales, desplazaron a los religiosos peninsulares de dichos cargos. El conflicto se destapó desde muy temprano entre los franciscanos con la visita que realizó el comisario fray Alonso Ponce entre 1584 y 1589; éste fue maltratado y desobedecido por el provincial del Santo Evangelio y por un grupo de frailes criollos. La situación crítica que vivían los pueblos indígenas y la criollización de las órdenes propiciaron que, desde 1580, los conventos y las comunidades religiosas creados para la misión vivieran un proceso de estancamiento, y que el número de religiosos en ellos no aumentara y a veces incluso disminuyera.

La situación había fomentado dos fenómenos en las provincias mendicantes: por un lado el crecimiento de las casas en las ciudades de españoles, con la consiguiente necesidad de reforzar los estudios con la creación de colegios para los jóvenes que ingresaban en ellas; por el otro la creación de espacios de "recolección" y "eremitorios" para dar cabida a aquellos que consideraban que la vida de oración y retiro había sufrido un serio deterioro con la labor doctrinal en las "parroquias".

Esta actividad, que había transformado a los doctrineros en curas, fue la causa que inició los conflictos con los obispos, cuyas pretensiones de sujetar a los frailes párrocos a su jurisdicción desataron fuertes reacciones por parte de los religiosos. Los dirigentes de las provincias y sus voceros llevaron a cabo campañas epistolares y enviaron a Madrid a sus representantes para convencer a la Corona de que sus derechos estaban siendo afectados por las pretensiones episcopales. En esta ocasión las tres órdenes funcionaron unidas en la defensa de sus privilegios.

El corporativismo fue también el generador de las primeras crónicas mendicantes, principales instrumentos de propaganda de la labor misionera de los religiosos frente a los intentos episcopales por desplazarlos del control de las comunidades indígenas. Los franciscanos fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, el dominico fray Agustín Dávila Padilla y, más tarde, el agustino fray Juan de Grijalva, forjaran una visión idílica de los primeros años de la evangelización. Estos cronistas pintaron ese periodo como una Edad Dorada, una época en la que todo era armonía, en la que los indios

se habían convertido instantánea y milagrosamente, gracias tan sólo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a la intachable vida de sus ministros. Esa visión mostraba a unos frailes que habían creado con los indios una sociedad utópica y perfecta basada en la pobreza evangélica, que estaba aislada de los españoles laicos y que era muy parecida a la que había existido durante los primeros tiempos del cristianismo. Estas crónicas narraban historias de frailes místicos entregados a prácticas ascéticas, que habían luchado contra el Demonio y lo habían vencido, y cuyos restos mortales y pertenencias eran venerados por los indios a quienes ellos habían convertido. El uso político que tuvo la defensa de los indios en la primera mitad del siglo XVI se trasladó hacia otra meta, que ponía el acento en la defensa de los frailes.

Junto con las crónicas, el otro medio de representación de las provincias mendicantes fueron sus conventos. Estas moles que llenan hoy el campo mexicano fueron construidas con la finalidad de consolidar el proceso evangelizador en comunidades ya cristianas formalmente pero que continuaban con sus prácticas idolátricas. Para los frailes los templos y conventos eran símbolos de la misión evangelizadora ya consumada. En el momento en que una comunidad religiosa fundaba un pueblo o se trasladaba a otro cedido por una orden rival, la toma de posesión de su nuevo espacio se demostraba colocando los escudos de la orden y las imágenes de sus santos en todos los muros del templo y del convento. Los santos servían así como emblemas que demarcaban el dominio de cada orden sobre su territorio, eran parte fundamental de su imagen corporativa.

Las nuevas construcciones almenadas, que sustituían a las pobres iglesias y austeros conventos de la época anterior, eran las fortalezas de la fe, que mostraban simbólicamente el triunfo de los hijos de Dios contra el Demonio instigador de las idolatrías.

La tercera etapa (1640-1750)

En muchas provincias mendicantes, la criollización de las órdenes había generado, como es lógico, que los miembros nacidos en México, por su elevado número, controlaran la elección de autoridades, cuyos cargos recaían mayoritariamente en criollos; esto provocó una fuerte oposición por parte de los elementos peninsulares, que eran desplazados de dichos cargos. Pero en otras, fueron los criollos los marginados de los puestos clave porque los nacidos en España controlaban las elecciones. Muchas consecuencias trajo consigo esta situación siendo

la más destacada la instauración de la alternativa entre los dominicos y agustinos y de la llamada "ternativa" entre los franciscanos.

Por petición del rey, el papa Urbano VIII ordenó entre 1614 y 1629 que, en la mayoría de las provincias americanas de los mendicantes, el oficio de provincial recayera un trienio en peninsular y al siguiente en criollo y que dos de los cuatro definidores y uno de los dos visitadores debían ser electos entre los nacidos en España. En algunas provincias se alternaban también los oficios priorales más importantes. La alternativa desató una violenta reacción en los medios criollos novohispanos y creó una fuerte tensión entre ambas facciones durante varios lustros. Uno de los defectos que los criollos más criticaron del sistema fue que a menudo no eran las letras ni la virtud los criterios con los que se hacían estas elecciones, sino sólo la procedencia geográfica para llenar el expediente, sobre todo durante los trienios peninsulares. Éstos, por su parte, argumentaban que el predominio de elementos criollos había traído como consecuencia la profunda relajación moral y de la vida religiosa en que se vivía, por lo que solicitaban la llegada de mayores contingentes de frailes desde España para solucionar esa situación.

A menudo la falta crónica de peninsulares llevó a esta facción a captar para su bando a los religiosos que pasaban de Europa para Filipinas. Sin embargo, lo que parece claro después de un análisis minucioso de las fuentes es que, a pesar de la formación de bandos definidos desde mediados del siglo XVII, en ninguna de las provincias mendicantes (salvo quizás la del Santo Evangelio) la separación entre criollos y peninsulares fue tan tajante, y, cuando había dos grupos en pugna, en ambos militaban individuos de las dos procedencias. Esto nos hace pensar que la base de los conflictos tenía otras causas que las del lugar de nacimiento; además, siempre había la posibilidad de comprar a algún peninsular para la causa criolla a cambio de cargos, por lo que muy a menudo la legalidad fue manipulada en beneficio de esta facción. Por todo ello debemos pensar que la oposición entre las dos "naciones", sobre todo desde fines del siglo XVII, se manejó más a nivel de discurso político, como un mecanismo de consolidación de la conciencia criolla, que como una pugna real.

Junto con las alternativas, el otro conflicto que afectó a los mendicantes fue el que los enfrentó con el episcopado, cuya pretensión era someter a los frailes a su obediencia y convertir, a la larga, las antiguas doctrinas regulares en parroquias seculares. El conflicto llegó a su punto más grave cuando en 1641 Juan de Palafox y Mendoza despojó a los regulares de 36 parroquias indígenas en la diócesis de Puebla que habían administrado desde el siglo XVI. En esas fechas 31 curatos franciscanos, tres dominicos y dos agustinos pasaron a manos del

clero secular. Una situación como la que propició Palafox, sin precedentes hasta ese momento, tuvo un impacto enorme en los otros obispados de la Nueva España y fue un importante antecedente de la gran secularización de parroquias promovida por los reyes españoles a mediados del siglo XVIII.

El tema de la vida retirada no sufrió en las provincias mendicantes grandes cambios respecto de la etapa anterior. Sólo se fundaron algunas nuevas casas de recolección y eremitorios. Sin embargo, lo referente a las misiones norteñas sufrió una redefinición, en especial entre los franciscanos, con la llegada de los padres apostólicos de los colegios de *Propaganda Fide*, institutos independientes de las provincias franciscanas y de las autoridades locales de la orden, por lo cual no los trataremos en este ensayo.[1] En cuanto a la fragmentación provincial, este periodo sólo fue el escenario de la creación de una nueva provincia, la de los dominicos de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, creada en 1656. La causa de la escisión fueron los conflictos que los religiosos poblanos tuvieron con los de la ciudad de México, donde se encontraba la cabeza de la provincia de Santiago.

En lo que respecta a las crónicas, el proceso de consolidación de las provincias mendicantes produjo una extraordinaria actividad en la producción historiográfica. En ellas se repetía el tema de la Edad Dorada con las vidas prodigiosas de sus fundadores, la fundación de pueblos, hospitales, escuelas y obras públicas realizadas por sus miembros, la descripción de sus conventos, los tesoros y obras de arte que albergaban sus templos y, en ocasiones, las rentas y propiedades que poseían, además de la trascripción literal de documentos, bulas y probanzas. A menudo también se incluían las alusiones a los conflictos internos o externos de las provincias desde la segunda mitad del siglo XVI. Las crónicas provinciales se volvieron importantes instrumentos de cohesión institucional, lo que explica que en todas las provincias religiosas existiera el cargo oficial de cronista, cargo que fue a menudo ocupado por personas no sólo con una gran cultura, sino además con una profunda experiencia en el desempeño de funciones directivas en sus provincias. Algunos ejemplos de estos cronistas son el dominico fray Francisco de Burgoa en Oaxaca, los franciscanos fray Alonso de la Rea en Michoacán y fray Diego López de Cogolludo en Yucatán y el agustino fray Diego de Basalenque en Michoacán.

[1] El tema ha sido trabajado por algunos investigadores. Hay una obra general de Félix Sáiz Díez (*Los colegios*…) y algunos particulares como el de Lino Gómez Canedo (*Sierra Gorda*...) y la tesis inédita de María Teresa Álvarez Icaza (*Indios y misioneros*...) Pero aún están por hacerse estudios más especializados.

Las provincias tenían para entonces una fuerte presencia en la sociedad novohispana que se manifestaba en un ostentoso aparato de representación, sobre todo en las ciudades de españoles. Su presencia era indispensable en todas las fiestas públicas y en las procesiones. Sus soberbios conventos y templos se contaban entre los edificios más sobresalientes del ámbito urbano. Sus iglesias estaban llenas de retablos dorados y sus claustros tapizados de lienzos que describían la vida de los santos fundadores. Por otro lado, muchos frailes se destacaron por sus actividades en la vida política y cultural de la Nueva España. Los hubo catedráticos en la universidad, confesores de las autoridades virreinales, calificadores y consultores del Tribunal del Santo Oficio, oradores de la corte e incluso obispos y arzobispos. Además, la mayor parte de los más notables escritores de obras teológicas, doctrinales, místicas, históricas, hagiográficas, lingüísticas y científicas pertenecieron a las órdenes mendicantes. En esta etapa las órdenes llegaron a su máximo número de religiosos. Para 1700 los franciscanos rebasaban los 1 300, los dominicos eran alrededor de 900 y los agustinos estaban cerca del millar.

Cuarta etapa (1750-1821)

Fernando VI emitió en 1749 y en 1753 dos reales cédulas, dirigidas a los obispados novohispanos (la primera sólo a los de México, Lima y Santa Fe y la segunda a todos), que mandaban traspasar las parroquias de regulares al clero secular, dado que el número de sacerdotes de éste era ya suficiente para atenderlas. Detrás de la medida estaba la necesidad de fracturar la cohesión de corporaciones cuyos privilegios interferían en el proceso centralizador que pretendía llevar a cabo el Estado. En Puebla la orden tuvo un impacto mínimo, pues existían pocos curatos en esa situación a causa de que el proceso se había realizado desde la época de Palafox. En Oaxaca y en Yucatán, donde el clero secular era escaso, se permitió que franciscanos y dominicos, respectivamente, conservaran varias parroquias; lo mismo pasó en los obispados fronterizos de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, aunque en la primera las parroquias franciscanas fueron secularizadas en 1798. En cambio, en México y en Michoacán, el virrey conde de Revillagigedo, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas y el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle cumplieron la orden regia con gran rigor. Los mayores conflictos se dieron alrededor de las rentas parroquiales, pues los conventos poseían cuantiosas entradas por el arriendo de casas y la explotación de tierras y de gana-

dos; los frailes pretendían que tales bienes no estaban incluidos en las reservas parroquiales pues pertenecían al convento y no a la parroquia. En Yuririapúndaro, por ejemplo, los agustinos solicitaron que se les devolviera la importante hacienda de San Nicolás, que administraba ese convento desde el siglo XVI. Durante los periodos virreinales de los marqueses de las Amarillas y de Cruillas (1755-1766), el proceso de secularización se estancó, en parte porque ambos virreyes simpatizaban con los frailes, en parte por otra real cédula, emitida en 1757, que daba marcha atrás en algunos aspectos del proceso. Tres eran los puntos centrales de la nueva disposición: no se podía imponer al clérigo secular hasta la muerte del fraile que administraba la parroquia; a cada provincia religiosa se le dejaban, a su elección, dos curatos de los más ricos; todas las parroquias administradas por conventos que tuvieran más de ocho frailes, y que hubieran sido fundados legalmente, debían regresar al poder de las órdenes. Con la llegada a Nueva España en 1766 del virrey marqués de Croix (enemigo de los religiosos que estaba apoyado por el visitador José de Gálvez y por el mismo Carlos III) se consumó el proceso de secularización de las parroquias regulares.

En 1754 Fernando VI prohibió a los clérigos que intervinieran en la redacción de testamentos y, desde que subió al trono de España en 1759, Carlos III impuso un rígido control sobre los conventos de los regulares. Este soberano envió desde 1771 a todas las provincias religiosas de América un ejército de reformadores-visitadores peninsulares con el fin de reducirlas a la rigurosa observancia y acabar así con la relajación introducida por los criollos. Con esta fachada de moralidad, la Corona justificaba la sujeción de un grupo de corporaciones que, atrincheradas en sus privilegios, vivían al margen de los controles estatales.

Para fines de esa centuria los conventos habían visto disminuir de manera alarmante el número de novicios, quizás porque la vida en comunidad ya no ofrecía ni la seguridad ni los atractivos privilegios de antaño; esa misma razón, y un mayor rigor en las exigencias de la vida conventual, llevaron también a muchos de los frailes a solicitar ser liberados de sus votos por medio de una secularización individual obtenida de Roma. La pérdida de sus parroquias rurales, la disminución de sus propiedades y de su personal y la reforma de las costumbres habían finalmente obligado a las provincias a optar por la vida contemplativa y retirada y a convertir la labor pastoral en una actividad accesoria. Pero el costo había sido un paulatino menoscabo de su presencia social y de su número. Las visitas reformadoras que envió la Corona entre 1777 y 1779 arrojaban cifras alarmantes: los francisca-

nos rondaban los 800, los dominicos eran cerca de 450 en sus cuatro provincias (incluidas Chiapas y Guatemala) y los agustinos no pasaban de 500.

Esta decadencia influyó también en la disminución de los aparatos de representación corporativa. Las crónicas disminuyeron notablemente en número en este periodo (sólo se destaca la del franciscano de la provincia de Michoacán Pablo de Beaumont). Disminuyó también la actividad educativa, artística y cultural de los mendicantes. Su presencia en los festejos y procesiones se volvió deslucida. A principios del siglo XIX las órdenes mendicantes sólo podían recordar con añoranza sus glorias pasadas.

Fuentes

Desde el siglo XIX, la historiografía mexicana se ha ocupado de las órdenes mendicantes, pero fundamentalmente su investigación se ha centrado en la labor evangelizadora y educativa llevada a cabo por ellas en el siglo XVI y en la exaltación de sus figuras señeras (fray Pedro de Gante, fray Bartolomé de las Casas, fray Alonso de la Veracruz, etcétera.)[2] Para la actuación de los franciscanos es notable la investigación realizada por los miembros de la orden entre los que destacan Lino Gómez Canedo y Francisco Morales.[3] Entre los laicos también ha habido un grupo dedicado a los estudios franciscanos como John Phelan, George Baudot, Elsa Cecilia Frost, Carmen de Luna, José María Kobayashi, Stella María González Cicero, Adriana Rocher Salas y José Refugio de la Torre Curiel; los tres últimos investigadores han escrito los pocos trabajos monográficos de carácter regional sobre las provincias de San José de Yucatán y Santiago de Jalisco.[4] Por su parte Guillermo Antonio Nájera trabajó su tesis de maestría sobre la provincia del Santo Evangelio de México.[5] Sin embargo aún faltan estudios sobre las otras provincias aunque existen algunos textos en torno a las misiones norteñas.[6] Son también importantes las aportaciones realizadas en cuatro congresos sobre los franciscanos

[2] En este ensayo no me ocuparé de esas biografías ilustres ni tampoco en los estudios sobre la labor evangelizadora como el clásico de Robert Ricard, *La conquista…*

[3] Gómez Canedo, *Evangelización y conquista…*; Morales, *Ethnic and Social Background…*

[4] Leddy, *El reino milenario...*; Baudot, *Utopía…*; Frost, *La historia de Dios…*; Kobayashi, *La educación como conquista…*; González Cicero, *Perspectiva religiosa…*; Luna, *La alternativa…* (tesis inédita); Rocher, "Frailes y clérigos…": esta autora está por publicar su tesis de doctorado sobre estos temas. Torre, *Vicarios…*

[5] Nájera, *Entre la decadencia…*

[6] González Salas, *Las misiones franciscanas…*; López Velarde, *Expansión geográfica…*

en el Nuevo Mundo organizados en La Rábida (España) entre 1985 y 1993 de los cuales se publicaron las actas.[7]

Aunque en menor volumen, las otras órdenes religiosas también han recibido la atención de historiadores tanto laicos como eclesiásticos. Entre los dominicos fue pionero el trabajo del padre Daniel Ulloa y el de su continuadora María Teresa Pita Moreda.[8] Sin embargo, ambos se refieren al siglo XVI y está por hacerse aún la historia de la orden en los siglos posteriores. La provincia de San Hipólito de Oaxaca en el siglo XVII y su cronista fray Francisco de Burgoa están siendo trabajados por Eduardo Ibarra.[9] Sobre la de Santiago de México y la de los Santos Ángeles de Puebla, en cambio, apenas están apareciendo algunos trabajos relativos a los siglos XVII y XVIII en publicaciones coordinadas por el padre Eugenio Torres Torres y por varios congresos sobre dominicos publicados en Salamanca por la editorial San Esteban.[10]

Respecto de los agustinos son notables los trabajos pioneros de los padres Alipio Ruiz Zavala para la provincia de México y Nicolás Navarrete y su continuador Roberto Jaramillo para la de Michoacán. Este último autor ha iniciado además una importante labor de publicación de fuentes de su orden. Desde hace dos décadas yo mismo he dedicado dos de mis obras al estudio de esta orden en los siglos XVI y XVII.[11] Pero falta aún un estudio minucioso de la situación de las dos provincias agustinas en el siglo XVIII.

De hecho esta centuria es la menos trabajada en las tres órdenes, a pesar de los profundos cambios que hubo en ellas. Está por hacerse, por ejemplo, la investigación sobre el impacto que tuvo en su organización interna la secularización de las parroquias realizada por Palafox en Puebla en el siglo XVII y por los Borbones en todo el territorio en el XVIII. Faltan también estudios sobre la economía de los conventos, sus propiedades, capellanías y rentas y el destino de sus capitales. Aunque existen algunos trabajos monográficos sobre la arquitectura y las obras

[7] *Actas del I, II, III y IV congresos internacionales sobre franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, 1986, 1988, 1989 y 1993.

[8] Ulloa, *Los predicadores divididos*…; Pita, *Los predicadores novohispanos*…

[9] Un brevísimo avance apareció en Glantz (ed.), *Sor Juana*…, bajo el título: "Fray Francisco de Burgoa, imagen de una provincia novohispana".

[10] Torres (comp.), *Anuario*… El primer volumen es sobre la provincia de Santiago, el segundo sobre la de Oaxaca y el tercero sobre la de Puebla. Véase también *Los dominicos*… Las actas del primer congreso internacional se publicaron en Madrid, 1988; el segundo en Salamanca, 1990; el tercero de nuevo en Madrid en 1991; y el cuarto de nuevo en Salamanca, en 1995.

[11] Ruiz, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús*...; Navarrete, *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás*…; Jaramillo, *Los agustinos de Michoacán*…; Rubial, *El convento agustino*… y *Una monarquía criolla*…

de arte en los conjuntos conventuales, sobre todo en los del siglo XVI, falta todavía mucho por hacer. Por último, están por realizarse aún estudios concienzudos sobre la influencia de los conventos de los mendicantes como estructuradores del espacio urbano.

Una de las razones para esta escasez es sin duda lo fragmentado y disperso de la información que tenemos de primera mano. Las crónicas religiosas se dedican básicamente al proceso evangelizador del siglo XVI y sólo se ocupan de los hechos contemporáneos a sus cronistas de una manera tangencial. Aparecen noticias sueltas sobre los mendicantes en otras fuentes como los diarios de sucesos notables, las visitas episcopales, los tratados hagiográficos o aparicionistas, los procesos inquisitoriales, los pleitos de las comunidades indígenas, los documentos de la universidad, etcétera. En los archivos extranjeros (El Archivo Vaticano, el Archivo General de Indias de Sevilla)[12] hay bastante material sobre este tema. En los mexicanos, como el Archivo General de la Nación,[13] los archivos de notarías,[14] el Archivo de la Universidad,[15] los archivos de los ayuntamientos de las capitales, algunas bibliotecas públicas de los estados (como en la de Jalisco), los archivos episcopales,[16] y en general en todos los repositorios documentales de México también aparecen referencias dispersas a la actuación de las órdenes religiosas en la sociedad virreinal. La destrucción parcial de los archivos corporativos durante el siglo XIX también ha incidido en la dificultad de encontrar fuentes sobre los problemas internos a los que se enfrentaron las provincias mendicantes. De los franciscanos conservamos dos importantes acervos, uno en el fondo reservado de la Universidad Nacional Autónoma de México y el otro en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Además la orden aún administra un importante material documental en dos centros ubicados en Cholula y en Celaya. Para los dominicos tenemos mucho menos abundancia. El archivo de la orden que se encuentra en Que-

[12] Parte de los fondos del Archivo General de Indias puede ser consultada en línea, pues tiene muchos de sus materiales digitalizados. Véase www.pares.mcu.es.

[13] Un ejemplo es el ramo de *Consolidación de vales reales* del Archivo General de la Nación. Las órdenes tuvieron que declarar sus capellanías y aparecen registradas ahí. También se pueden encontrar en el Archivo General de la Nación las quejas de los indios contra frailes. Asimismo en el ramo *Inquisición* se encuentran los juicios contra frailes solicitantes o infractores de la dogmática cristiana.

[14] En contratos de todo tipo (arrendamiento, obras de arte, etcétera), en testamentos, etcétera, quedó registrada la actividad económica de las órdenes religiosas.

[15] Los miembros de las órdenes religiosas estaban vinculados con la universidad y por eso quedan registros de ellos en sus archivos.

[16] Por ejemplo las licencias para confesar y predicar y las matrículas de órdenes sacerdotales que los arzobispos y obispos daban a los religiosos; las causas que las órdenes ventilaban ante el tribunal del Provisorato, etcétera.

rétaro posee las actas capitulares de la provincia de Santiago (en latín). Los agustinos poseen dos repositorios, uno de la provincia de Michoacán, resguardado en la ciudad de México, y otro de difícil consulta en el convento de Chalma.

El poco interés (y posiblemente las mismas dificultades de investigación) afectan también el estudio de los mendicantes en Europa. En España sólo existen algunos trabajos generales sobre ellos en la Edad Media, como los de Margarita Cantera, Carmen López Alonso y José María Moliner, y un estudio sobre los mendicantes en Andalucía de José Miura.[17] Acerca de la reforma cisneriana en el siglo XV es notable el estudio de José García Oro y el trabajo de Luis Álvarez sobre los agustinos. Aún más escasas son las investigaciones para la era moderna, siendo una excepción el libro de Antonio Luis Cortés sobre Carlos III y los mendicantes.[18] Junto con estos trabajos están los artículos publicados en revistas como *The Americas*, órgano de la Academy of Franciscan History de Washington, *Archivo Iberoamericano*, órgano de los franciscanos españoles relacionado con el Archivo General de los Franciscanos en Roma, o las revistas agustinas *Archivo Histórico Hispano Augustiniano*, *Analecta Augustiniana* y *La Ciudad de Dios*. En estas publicaciones hay numerosos artículos sobre España y América de sumo interés, aunque sus visiones son parciales, la mayor parte son estudios de caso y muchos tienen un tinte apologético.

Para el resto de Europa está el trabajo pionero de C. H. Lawrence sobre el monacato medieval, aunque sólo dedica un pequeño espacio a los mendicantes, y el trabajo más reciente de Jürgen Sarnowsky.[19] En cuanto a las órdenes religiosas, la franciscana ha sido trabajada por Rosalind Brook y M. D. Lambert y la dominica por W. A. Hinnebusch. Existen algunos trabajos regionales como el de James Clark sobre Inglaterra, el de Michel Mollat y Marie-Jeanne Maurage sobre los mendicantes en Aquitania y de Luigi Pellegrini sobre Italia.[20] Pero todos son trabajos sobre la época medieval y las obras históricas sobre los mendicantes en el mundo moderno son escasísimas. Sin embargo, comienza a aparecer un número creciente de ma-

[17] Cantera, *Las órdenes religiosas en la Iglesia…*; López Alonso, *La pobreza…*; Moliner, *Espiritualidad…*; Miura, *Frailes, monjas y conventos…*

[18] García Oro, *La reforma de los religiosos…*; Álvarez Gutiérrez, *El movimiento observante...*; Cortés, *La política religiosa…* De Cortés se puede consultar también su más reciente estudio: *La iglesia española…*

[19] Lawrence, *El monacato…*; Sarnowsky, *Mendicants…*

[20] Brooke, *Early Franciscan…*; Burr, *Olivi and Franciscan poverty…*; Hinnebusch, *A history of the Dominican order…*; Clark, *The religious orders…*; Mäkinen, *Property rights…*; Mollat y Maurage, *Implantation...*; Pellegrini, *L'incontro tra due "invenzioni"...*

teriales dispersos en memorias de congresos y en revistas especializadas y son abundantes las referencias a la actuación de los mendicantes en textos sobre literatura, arte, predicación, universidades, filosofía, etcétera. A pesar de la dispersión de las fuentes, el estudio de las órdenes mendicantes en Europa, Nueva España y Perú es un interesante campo para la investigación que aún nos reserva muchas sorpresas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y SUGERIDA

Colegios de Propaganda Fide

ÁLVAREZ ICAZA, María Teresa, *Indios y misioneros en el noroeste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México. Siglos XVII y XVIII*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976.

SÁIZ DÍEZ, Félix, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1969.

Franciscanos

Actas del Primer Congreso Internacional sobre Franciscanos en el Nuevo Mundo, Madrid, Editorial Deimos, 1986.

Actas del II Congreso Internacional sobre Franciscanos en el Nuevo Mundo, Madrid, Editorial Deimos, 1988.

Actas del III Congreso Internacional sobre Franciscanos en el Nuevo Mundo, Madrid, Editorial Deimos, 1989.

Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII), Madrid, Editorial Deimos, 1993.

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

_____, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Los Noventas, 36).

FROST, Elsa Cecilia (ed.), *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 (Panoramas de Nuestra América).

_____, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1977.

GONZÁLEZ CICERO, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978.

GONZÁLEZ SALAS, Carlos, *Las misiones franciscanas en la Colonia del Nuevo Santander. Primera parte, 1530-1627*, Ciudad Victoria, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

LÓPEZ VELARDE, Benito, *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*, México, Universidad Pontificia Urbana de Propaganda Fide, 1964 (Cultura Misional, 12).

LUNA MORENO, Carmen de, *La alternativa tripartita en la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1984.

MONTES BARDO, Joaquín, *Arte y espiritualidad franciscana en Nueva España. Siglo XVI. Iconología en la provincia del Santo Evangelio*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998.

MORALES, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in the XVIIth Century*, Washington, Academy American Franciscan History, 1973.

NÁJERA, Guillermo Antonio, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749*, tesis de maestría, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004.

PHELAN, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

ROMÁN GUTIÉRREZ, José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia, siglo XVI*, Zapopan, El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.

ROCHER SALAS, Adriana, "Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII", *Hispania Sacra*, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, v. LV, n. 112, 2003.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

TORRE CURIEL, José Refugio de la, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001.

Dominicos

ARROYO, Esteban, *Los dominicos forjadores de la civilización oaxaqueña*, 2 v., México, Imprenta Camarena, 1958-1961.

CIUDAD SUÁREZ, María Milagros, *Los dominicos: un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Pedro, *Los dominicos en la primera evangelización de México*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

IBARRA ALARCÓN, Eduardo, "Fray Francisco de Burgoa, imagen de una provincia novohispana" en Margo Glantz (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Condumex, 1998, p. 73-106.

Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del Primer Congreso Internacional, Madrid, Editorial Deimos, 1988.

Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990.

Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del III Congreso Internacional, Madrid, Editorial Deimos, 1991.

Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del Primer Congreso Internacional, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.

PITA MOREDA, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

TORRES TORRES, Eugenio (comp.), *Anuario dominicano*, 3 v., México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas-Provincia de Santiago de México, 2005, 2006 y 2007.

ULLOA, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XV*, México, El Colegio de México, 1977.

Agustinos

JARAMILLO ESCUTIA, Roberto, *Los agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, Provincia Agustina de Michoacán, 1991.

NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1978.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

_____, *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Colección Regiones).

RUIZ ZAVALA, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Mexico*, 2 v., México, Porrúa, 1984.

SOLÍS DE LA TORRE, J. Jesús, *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos XVI, XVII y XVIII. S. L. P., Hidalgo y Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983 (Serie Humanidades. Colección Antropología).

Mendicantes en España

ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, Luis, *El movimiento observante agustiniano en España y su culminación en tiempo de los Reyes Católicos*, Roma, Analecta Augustiniana, 1978 (Studia Augustiniana Historica, 6).

CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *Las órdenes religiosas en la Iglesia medieval. S. XIII-XIV*, Madrid, Arco Libros, 1998.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, Universidad de Granada, 1989.

_____, *La iglesia española en la edad moderna: balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Editorial Abada, 2007.

GARCÍA ORO, José, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.

LÓPEZ ALONSO, Carmen, *La pobreza en la España medieval*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986.

MIURA ANDRADES, José, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.

MOLINER, José María, *Espiritualidad medieval: los mendicantes*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1974.

Mendicantes en Europa

BROOKE, Rosalind, *Early Franciscan Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

BURR, David, *Olivi and Franciscan poverty: the origins of the usus pauper controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

CLARK, James, *The religious orders in pre reformation England*, Woodbridge, Suffolk, UK-Rochester, NY, Boydell and Brewer, 2002.

HINNEBUSCH, William, *A history of the Dominican order. Origins and Growth to 1550*, New York, Alba House, 1965. [Hay versión española en Salamanca, Editorial San Esteban, 2000.]

MÄKINEN, Virni, *Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty*, Leuven, Peeters, 2001.

MOLLAT, Michel, y Marie-Jeanne Maurage, *Implantation des ordres mendicants a Bourges: XIIIème-XVème*, Paris, s. e., 1974.

LAWRENCE, C. H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999.

PELLEGRINI, Luigi, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali: universita e ordini mendicante*, Napoli, Liguori, 2003.

SARNOWSKY, Jürgen, *Mendicants, military orders, and regionalism in Medieval Europe*, Aldershot, Hants, England, Brookfield, Vt. Ashgate, 1999.