



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**LOS DOMINICOS DE LA PROVINCIA DE SANTIAGO DE MÉXICO EN
LAS CIUDADES NOVOHISPANAS (1570-1661)**

TESIS
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:
MARÍA FERNANDA MORA REYES

TUTOR PRINCIPAL:
DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. GISELA VON WOBESER HOEPFNER
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DRA. MARÍA LETICIA PÉREZ PUENTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA
EDUCACIÓN

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, Maru y mi hermano

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, mi casa de estudios, y al Programa de Maestría y Doctorado en Historia, a los doctores Jorge Traslosheros y Miguel Pastrana, a Guadalupe Mata y Guillermina Mata y al maestro Felipe Cobos, por su invaluable apoyo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado de la UNAM, por la beca y los apoyos económicos que me otorgaron para la realización de esta investigación.

Al doctor Antonio Rubial García y a las doctoras Gisela von Wobeser y Leticia Pérez Puente, por sus invaluable enseñanzas, constante guía, lectura y comentarios. Asimismo, a las doctoras Pilar Martínez López-Cano y Jessica Ramírez Méndez por aceptar leer mi tesis, por su entusiasmo hacia mi tema de estudio y por sus valiosas observaciones.

Al personal de la Biblioteca Rafael García Granados del Instituto de Investigaciones Históricas, de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, del Archivo General de la Nación de México, del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, del Archivo Histórico del Arzobispado de México, del Archivo Histórico Municipal de Puebla, del Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara, del Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco y del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, por todas las atenciones y la orientación que me brindaron.

Al personal del Archivo General de Indias y a la ciudad de Sevilla, por su tradición americanista y calidez. De igual modo, les agradezco a los miembros del Archivo Histórico Nacional de España, de la Biblioteca Nacional de España y de la Casa de Velázquez y a la ciudad de Madrid, por hacerme sentir en casa.

Mi mayor gratitud a la Orden de Predicadores, por permitirme acceder a su archivo; al Archivo Apostólico Vaticano, y a la ciudad monumento: Roma.

A las doctoras Enriqueta Vila Vilar, Benedetta Albani, Alessandra Bartolomei Romagnoli, Magdalena Vences Vidal, Esther Jiménez Pablo y María Teresa Muñoz Serrulla y al doctor José Carlos Romero Mensaque, por compartirme su tiempo, su amor por sus investigaciones y sus apreciaciones sobre la investigación que derivó en este trabajo.

A los miembros del Seminario Historia de las creencias y prácticas religiosas en Nueva España, siglos XVI-XIX y a los entrañables amigos masallaístas.

A la doctora María del Pilar Martínez López-Cano, por las sesiones del Seminario para doctorandos del Posgrado en Historia “Metodología y enfoques en la Historia Moderna (siglos XVI-XVIII)”, el cual estuvo bajo su coordinación. También, al doctor Jorge Traslosheros Hernández, por permitirme asistir a su Seminario “La tradición jurídica castellana y novohispana”, impartido en el Posgrado en Historia.

A mis profesores de la licenciatura y del posgrado, pues sus enseñanzas se encuentran en estas páginas.

A mis amigos de la preparatoria y del camino de Clío.

A mis padres, Maru, mi hermano y Ramón.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
ÍNDICE.....	7
ÍNDICE DE FIGURAS	10
ÍNDICE DE CUADROS	11
ÍNDICE DE GRÁFICAS	12
INTRODUCCIÓN	15

CAPÍTULO I. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LOS DOMINICOS EN NUEVA ESPAÑA DURANTE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVI..... 43

1. Las órdenes religiosas en Nueva España a finales del siglo XVI.....	44
a. Situación interna y política filipina.....	48
b. Apuesta de las órdenes religiosas por las ciudades	55
2. Los dominicos de la provincia de Santiago de México a finales del siglo XVI.....	58
a. Expansión y situación en las zonas urbanas y rurales	59
b. La creación de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca.....	65

CAPÍTULO II. LAS CIUDADES Y EL PERIODO FUNDACIONAL DE LA ORDEN DOMINICA..... 73

1. Las ciudades novohispanas.....	74
a. Características de las ciudades novohispanas.....	74
b. Los dominicos y las ciudades hacia 1570.....	78
2. Fundaciones en la ciudad de México.....	79
a. La ciudad de México: traza, organización política y situación de la Iglesia	80
b. El convento de Santa Catalina de Siena y el colegio de Portacoeli (1593-1603).....	83
c. El convento de recolección de Nuestra Señora de la Piedad (1595)	91
3. Fundaciones en las ciudades de Veracruz.....	99
a. La Veracruz Vieja y la Nueva Veracruz: organización y trashumancia	99
b. Los conventos de Nuestra Señora del Rosario de la Veracruz Vieja y Nuestra Señora de la Guía de la Nueva Veracruz (1580-1608).....	101
4. Fundaciones en la Nueva Galicia	104
a. El surgimiento de Nueva Galicia y la ciudad de Guadalajara	104
b. El convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara (1603).....	111
c. La ciudad de Zacatecas	115
d. El convento de la Santa Cruz de Zacatecas (1604).....	117
5. Fundaciones en el obispado de Puebla: el final de la expansión urbana	118
a. La ciudad de Puebla de los Ángeles	119
b. La fundación de la vicaría de San Pablo de Puebla (1608)	125
c. La villa de Carrión y el convento de San Jacinto de Atlixco (1627-1642).....	129

CAPÍTULO III. POBLACIÓN DE LOS FRAILES DE LA PROVINCIA Y DE SUS FUNDACIONES URBANAS..... 137

1. Cifras, distribución y perfil de los dominicos de la provincia de Santiago	138
---	-----

a.	Cifras y distribución de los frailes en las poblaciones urbanas y rurales	140
b.	Orígenes sociales de los dominicos de la provincia de Santiago.....	149
c.	La ley de la alternativa y su aplicación.....	160
2.	Población urbana y espacios conventuales	173
a.	Número y tipo de habitantes en función de los distintos conventos urbanos	174
b.	Móviles de las asignaciones en las fundaciones urbanas.....	187
CAPÍTULO IV. VIDA COTIDIANA Y MEDIOS DE SUSTENTO.....		195
1.	Vida cotidiana en los conventos urbanos.....	196
a.	Ingreso, casa y vestido	196
b.	Coro, ocupaciones y refectorio	207
c.	Recreaciones, socialización, mundanidades, culpas y penitencias.....	221
2.	Una aproximación a los ingresos de los conventos urbanos.....	229
a.	Donaciones, limosnas y benefactores	231
b.	Capellanías.....	243
c.	Contribuciones de la provincia a los establecimientos urbanos	249
d.	Bienes y rentas	251
CAPÍTULO V. APOSTOLADO URBANO.....		265
1.	Predicación dominica en las ciudades novohispanas.....	266
a.	Formación del fraile predicador	266
b.	Predicación desde el púlpito y en la itinerancia.....	269
c.	Predicación del rosario de María.....	279
2.	Confesión y guía espiritual	285
a.	Confesores de virreyes en Nueva España.....	287
b.	Guía espiritual a las monjas de México y Guadalajara.....	295
c.	Confesión y guía espiritual a los seglares.....	300
d.	Fomento de las asociaciones seglares.....	309
3.	Administración de los indios: una excepción en la presencia dominica urbana.....	320
a.	Administración espiritual de los indios mixtecos, zapotecos y de Mestitlán	321
b.	Vicaría de San Pablo de Puebla	330
CAPÍTULO VI. PROMOCIÓN DE LAS DEVOCIONES DOMINICAS Y DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS.....		341
1.	Fomento y defensa de las devociones dominicas	342
a.	Prácticas religiosas y fervor hacia las devociones dominicas.....	343
b.	Fiestas de beatificación y canonización.....	349
c.	Defensa de la identidad dominica: la Inmaculada Concepción y los estigmas de santa Catalina de Siena	356
2.	Lo sagrado en los conjuntos conventuales.....	370
a.	Culto a las reliquias y a los dominicos venerables en las urbes	370
b.	Fiestas de consagración e inauguración de los templos conventuales.....	381
c.	Fomento y apropiación de los santuarios urbanos	385

EPÍLOGO. LAS PATRIAS URBANAS: LA CREACIÓN DE LA PROVINCIA DOMINICA ANGELOPOLITANA	397
--	------------

APÉNDICES

1. Fundaciones conventuales de la provincia de Santiago, 1570-1627	422
2. Mapa de las fundaciones de la provincia de Santiago, 1598-1661	427
3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663	428
4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607	436
5. ¿Qué poseía un fraile residente en la ciudad?.....	437
6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662	438
7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661	442

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	451
------------------------------------	------------

ÍNDICE DE FIGURAS

CAPÍTULO I. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LOS DOMINICOS EN NUEVA ESPAÑA DURANTE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVI

Figura 1. Fundaciones de la provincia de Santiago de México entre 1578 y 1583 62

CAPÍTULO II. LAS CIUDADES Y EL PERIODO FUNDACIONAL DE LA ORDEN DOMINICA

Figura 1. Conventos de la ciudad de México a finales del siglo XVI.....	81
Figura 2. Conventos e instituciones urbanas implicadas en la fundación del convento de Santa Catalina de Siena y del colegio de Portacoeli.....	84
Figura 3. Ubicación del pueblo de Atlixuca o Nuestra Señora de la Piedad.....	96
Figura 4. Mapa Ciudad de Tablas, según Francisco del Paso y Troncoso.....	104
Figura 5. Nueva Galicia a finales del siglo XVI.....	106
Figura 6. División de Obispados.....	107
Figura 7. Templos y conventos de la ciudad de Guadalajara a principios del siglo XVII.....	111
Figura 8. Ubicación del convento dominico de la Santa Cruz de Zacatecas.....	118
Figura 9. Conventos, colegios y hospitales de la ciudad de Puebla a principios del siglo XVII.....	122
Figura 10. Conventos dominicos de los actuales estados de México, Puebla y Morelos.....	130

CAPÍTULO IV. VIDA COTIDIANA Y MEDIOS DE SUSTENTO

Figura 1. Propiedades urbanas del convento de Santo Domingo de México 259

CAPÍTULO V. APOSTOLADO URBANO

Figura 1. Acercamiento de la Planta y vista interior de la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de México, 1590.....	307
Figura 2. Capillas de los mixtecos del convento de Santo Domingo de México.....	326
Figura 3. Acercamiento del Mapa de la ciudad de Puebla en 1698.....	332

ÍNDICE DE CUADROS

CAPÍTULO III. POBLACIÓN DE LOS FRAILES DE LA PROVINCIA Y DE SUS FUNDACIONES URBANAS

Cuadro 1. Lugares de origen de los dominicos de la provincia de Santiago de México, 1570-1663.....	150
Cuadro 2. Lugares de profesión de los frailes localizados, entre 1570 y 1663	152
Cuadro 3. Número de asignados en las fundaciones dominicas urbanas, 1578-1667	181

CAPÍTULO IV. VIDA COTIDIANA Y MEDIOS DE SUSTENTO

Cuadro 1. Ingresos de los conventos dominicos urbanos (ca.1612-1616)	242
Cuadro 2. Algunas capellanías erigidas en el convento de Santo Domingo de México, 1568-1653.....	245
Cuadro 3. Algunas capellanías erigidas en el convento de Santo Domingo de Puebla, siglo XVII	247
Cuadro 4. Edificios urbanos del convento de Santo Domingo de México, 1644-1662	260

CAPÍTULO V. APOSTOLADO URBANO

Cuadro 1. Confesores dominicos de virreyes en Nueva España, siglos XVI-XVII	289
Cuadro 2. Cofradías erigidas en los conventos dominicos, siglos XVI-XVII.....	310

ÍNDICE DE GRÁFICAS

CAPÍTULO III. POBLACIÓN DE LOS FRAILES DE LA PROVINCIA Y DE SUS FUNDACIONES URBANAS

Gráfica 1. Número de frailes de la provincia de Santiago de México, 1578-1667	141
Gráfica 2. Número y porcentajes de los frailes en las fundaciones rurales y urbanas de la provincia de Santiago de México, 1578-1667	142
Gráfica 3. Población de los dominicos asignados a los conventos urbanos, 1578-1667....	144
Gráfica 4. Frailes asignados al convento de Santo Domingo de México, 1578-1667.....	145
Gráfica 5. Frailes asignados al convento de Santo Domingo de Puebla, 1578-1659.....	145
Gráficas 6 y 7. Población de los conventos de México y Puebla, 1578-1646.....	179
Gráfica 8. Porcentajes de la población dominica urbana por convento, 1578-1667	186

...Domingo marcó desde el principio su preferencia por fundar conventos en centros urbanos. En las ciudades estaba en la vida de la nueva sociedad burguesa y universitaria, campo abierto para el apostolado y propicio para las nuevas vocaciones. La Orden de Predicadores no abandonaría la predicación rural pero surgiendo pujante como la nueva sociedad asentaba sus reales en la ciudad. El convento, 'santa predicación' viviente, se ponía al servicio de una comunidad más amplia con su palabra y con su ejemplo. Este carácter urbano de la orden dominicana lo sabían quienes dejaron grabada la idiosincrasia de cada revisión en el famoso dístico: *Bernardus valles, montes Benedictus amabat, Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.* –Félix Herrero Salgado.

INTRODUCCIÓN

Desde su surgimiento, las órdenes mendicantes—entre ellos la Orden de Predicadores—tuvieron una presencia y un papel fundamental dentro de las villas y ciudades europeas, donde erigieron sus conventos o colegios; realizaron labores apostólicas, pastorales y de promoción devocional; encabezaron movimientos de renovación espiritual, y contribuyeron a la vida intelectual, educativa y económica de esos sitios.¹ Una vez que estas corporaciones se desplazaron a Nueva España, establecieron sus conventos dentro de las poblaciones de españoles y de indios. Entre ellos se encontraron los dominicos, quienes, en 1526, llegaron de la Península ibérica y Las Antillas y conformaron una vicaría que dependió del maestro general y, posteriormente, de las provincias dominicas de Andalucía y de Las Antillas. A los pocos años, comenzaron su expansión misional por el centro del territorio y lo que serían Chiapas y Guatemala y, desde 1532, tuvieron su propia provincia religiosa: la de Santiago de México.²

¹ Jacques Le Goff, “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale. L’implantation géographique des Ordres Mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête”, *Annales*, n. 23, 1968, p. 335-352; Giulia Barone, “L’Ordine dei Predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell’azione dei predicatori”, *Mélanges de l’école française de Rome*, 1977, p. 609-618; Francisco García-Serrano, *Preachers of the city. The expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, Nueva Orleans, University Press of the South, 1997, agradezco al doctor García-Serrano su generosidad por permitirme conocer esta obra; André Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, trad. de Michele Sampaolo, Milán, Arnaldo Mondadori Editore, 1990, p. 17-30; del mismo autor, “Les ordres mendiants et la ville dans l’Italie communale (XIIIe-XVe siècles): quelques réflexions vingt-cinq ans après”, en Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot y Lionel Rousselot (dirs.), *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l’honneur d’Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 191-199; Maria Pia Alberzoni, “Minori e Predicatori fino alla Metà del Duecento, in Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore”, en Gianni Festa (ed.), *Atti del Convegno (Milano, 24-26 ottobre 2002)*, Bolonia, Studio Domenicano, 2007, p. 51-119 y de la misma autora, “I Mendicanti e la città”, en Lorenzo Paolini (ed.), *Il Vescovo, la chiesa e la città di Reggio in età comunale*, Boloña, Pàtron Editore, 2012, p. 155-182; Joanna Cannon, “Dominican Shrines and Urban Pilgrimage in Late Medieval Italy”, en Paul Davies, Deborah Howard y Wendy Pullan (eds.), *Architecture and pilgrimage, 1000-1500. Southern Europe and Beyond*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 143-163; Eugenio Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad* (formato EPUB), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, y Alicia Álvarez Rodríguez, “Conventos y sociedad urbana durante la baja Edad Media. La orden de predicadores en Zamora, Toro y Benavente”, tesis de Doctorado en Historia, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, texto del cual solo pude consultar la introducción, pero fue de gran valor, y de la misma autora, “Los frailes y la cura *animarum* como actividad conflictiva en Zamora, Toro y Benavente durante la baja Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, n. 19, 2018, p. 218-240.

² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel Ma. Garibay, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 146-151; Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 85-140; María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 69-129.

Los dominicos, franciscanos y agustinos establecieron sus principales centros administrativos, gubernativos y formativos en las nacientes ciudades. Estas fundaciones se fueron configurando como residencia de las autoridades, noviciados, centros de estudios y enfermerías. Sin embargo, hasta por lo menos 1565 la mayoría de sus establecimientos se halló en los pueblos de indios. Ahí evangelizaron; ayudaron a construir y trazar los pueblos indígenas; intervinieron en los asuntos gubernativos, sociales y económicos de dichas comunidades, y administraron los sacramentos. Aun con ese patrón de establecimientos y prioridad en actividades, hacia 1570 comenzaron a erigir un número considerable de conventos en las ciudades y villas de españoles, espacios donde fortalecieron y engrosaron su presencia.³

Para esos momentos, Nueva España comenzó a experimentar un periodo de consolidación en diferentes ámbitos. El centro del territorio ya se encontraba conformado por ciudades y pueblos que se conectaban entre sí por distintos caminos, además de que, desde mediados de siglo, ya había comenzado la expansión hacia el norte. La economía ya se encontraba configurada por un sector exportador hacia Europa, Perú y Filipinas. Además, ya existía toda una economía en el interior, la cual producía y abastecía a todo el territorio. Algunas ciudades y villas de españoles comenzaron a vivir un momento de consolidación y

³ Remito al lector a Ricard, *La conquista espiritual...*; Pedro Borges Morán, *Los métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, prologado por Carlos Flores Marini, trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 115-152; Antonio Rubial, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 217-223; del mismo autor, *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones de Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2013, p. 108-116, 172-190 y *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, p. 45-127; Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012, p. 2-40; Jessica Ramírez Méndez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 13-290. Para conocer el origen de las doctrinas en Indias y las exenciones pontificias hacia los frailes, Francisco Morales, “I. La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 13-76 y Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 219-220.

despuntaron como focos económicos, políticos y sociales.⁴ La inserción de los indios del centro del territorio a la cristiandad ya estaba avanzada; ya se habían erigido el arzobispado de México y varios obispados sufragáneos, cuyas cabezas diocesanas y cabildos catedralicios habían emprendido medidas para fortalecer sus diócesis y sus ingresos. Cada vez se habían hecho más evidentes los conflictos entre estos últimos y las órdenes religiosas, entre varios temas, por la administración espiritual de los indios. Además, en esa década la Corona comenzó a implementar un importante proyecto reformador de las Indias. Entre sus objetivos estuvo controlar las actividades frailunas.⁵

Para 1570, en el interior de las órdenes religiosas, de forma creciente, españoles y nacidos en Nueva España se formaban y recibían el hábito en las provincias religiosas. Esto había hecho que los frailes y la sociedad tejieran relaciones afectivas, económicas y sociales. Con el paso del tiempo, las corporaciones se habían hecho de bienes y propiedades, los cuales les servían para sustentar a su creciente población en ciertos conventos, especialmente los urbanos. Además, para esos años comenzó una disminución en su expansión misionera y en sus fundaciones en los pueblos de indios. Debido a los conflictos con el clero secular, el desaliento misional de sus miembros, el desencanto por la persistencia de las idolatrías

⁴ Esto lo desarrollaré con más detenimiento en los capítulos uno y dos de esta tesis, por lo cual remito a los estudios citados ahí; Carlos Sempat Assadourain, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*, México, Nueva Imagen, 1983, p. 277-321; del mismo autor, “La economía colonial: la transferencia del sistema productivo europeo en Nueva España y el Perú”, *Anuario del Instituto de Estudios histórico sociales*, n. 9, 1994, p. 19-31 y “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, v. 38, n. 3, enero de 1989, p. 419-454; Peter Bakewell, “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”, *Historia Mexicana*, v. 39, n. 1, julio-septiembre de 1989, p. 41-70; Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 120-121; del mismo autor, *La Iglesia en...*, p. 161-164; Bernd Hausberger, “La economía novohispana, 1519-1760” y Manuel Miño de Grijalva, “Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI-XVIII”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 41-79 y 143-170.

⁵ En los capítulos uno y dos de la presente tesis desarrollo todo ello con más detalle; de Rubial, *El cristianismo en...*, p. 45-127 y *La Iglesia en...*, p. 129-147, 161-181; Enrique González y González, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 91-114; Leticia Pérez Puente, “La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro ‘de la gobernación espiritual’ de Juan de Ovando”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 47-76.

indígenas y el cambio en la política regia hacia sus actividades, estas corporaciones gestaron el mito de la “Edad Dorada” de la evangelización de los primeros tiempos.⁶

Fue en esos momentos cuando los frailes—incluyendo a los dominicos—apostaron por las prósperas ciudades. Esto es perceptible al observar sus patrones fundacionales, pues, antes de 1570, solo existían 26 conventos en los pueblos, villas o ciudades de españoles, mientras que, entre 1570 y 1630, tanto las órdenes religiosas evangelizadoras como las que comenzaron a arribar a Nueva España instauraron 69 nuevos establecimientos. Además de ese aumento en las fundaciones, comenzó a crecer la población frailuna en esos espacios. Así pues, Antonio Rubial y Karen Melvin han establecido que, desde 1570, las órdenes religiosas se urbanizaron. Para esta autora, en esos momentos, inició la “edad dorada” de los frailes en las ciudades, donde emprendieron con mayor fuerza el apostolado y, de tener un perfil misionero, comenzaron a asemejarse en actividades a sus hermanos de hábito europeos.⁷

Ante la relevancia que los religiosos y sus casas tuvieron desde esos momentos en las urbes, la cual ha sido recientemente dimensionada por la historiografía, la presente tesis tiene como objetivo general analizar la presencia⁸ de los dominicos de la provincia de Santiago de México en las ciudades desde 1570 hasta 1661. Es decir, desde que las órdenes religiosas apostaron por estos espacios (1570) hasta que surgió una nueva provincia religiosa a raíz del empuje, orgullo y aspiraciones políticas y sociales de los dominicos que se criaron en la ciudad de Puebla (1661). Para cumplir con dicho objetivo, en primer lugar, estudié el contexto particular de Nueva España a finales del siglo XVI (especialmente desde 1570), y analicé las gestiones que llevaron a cabo los dominicos para erigir sus nuevas fundaciones

⁶ En el capítulo uno de la presente tesis retomo todo ello; consúltense de Antonio Rubial, *El paraíso de...*, p. 160-174, *La Iglesia en...*, p. 176-181 y “Las órdenes mendicantes...”, p. 220-223; François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. de Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 337-348.

⁷ Remito al lector a Rubial, *La Iglesia en...*, p. 176-181 y “Las órdenes mendicantes...”, p. 220-223; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 2-75; y Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 13-290. Sobre las fundaciones dominicas remito al lector a los capítulos uno y dos de la presente tesis.

⁸ Como se comprobará en el balance historiográfico de esta introducción, distintos autores han utilizado el término “presencia” de varias formas. Algunos lo han comprendido de forma literal (es decir, como el acto de hacerse presente en un sitio) o lo han utilizado para referirse al arribo de los frailes a un espacio, la fundación de un establecimiento o su número. Otros estudiosos y varias publicaciones, para abordar su presencia, han conglomerado diversos aspectos de su quehacer y acontecer, como sus actividades fundacionales, su arribo a algún sitio, su peculiaridad demográfica, sus labores evangelizadoras, intelectuales o constructivas, incluso, su vida cotidiana. En esta investigación no tengo por finalidad realizar un examen de dicho concepto, empero, en tanto he analizado varios aspectos sobre los dominicos en las ciudades (sus gestiones para lograr sus fundaciones, situación poblacional, acciones para garantizar su sustento, vida cotidiana y apostolado), le aviso al lector que he seguido a estos últimos autores.

de distinta naturaleza en varias ciudades y villas de españoles. En segundo lugar, examiné la demografía, perfil social y ocupacional; vida cotidiana; medios de sustento, y apostolado de todos sus establecimientos masculinos urbanos. Esto lo realicé atenta a las particularidades de cada convento y colegio y bajo la perspectiva social y cultural.

La selección de estos aspectos (sus gestiones fundacionales, su población, su día a día, sus medios de sustento y sus labores apostólicas) se debe a que, aunque cada uno puede analizarse de forma autónoma, de manera conjunta, permiten comprender y valorar la presencia y, además, el papel social, material y religioso de esta corporación en cada uno de los sitios urbanos donde se asentaron y residieron desde esos años de apuesta frailuna por las ciudades. Es decir, se buscará conocer cuáles fueron las particularidades—o las continuidades—de dichos aspectos entre 1570 y 1661. Por lo anterior y puesto que los dominicos no iniciaron o finalizaron su presencia urbana en el intervalo analizado, constantemente me remontaré a años previos o posteriores para hacer perceptible las especificidades de dichos aspectos.

Parto de la convicción de que, entre 1570 y 1661, 1) a partir de un momento particular que vivieron todas las órdenes religiosas en Nueva España, los dominicos erigieron la mayoría de sus conventos urbanos y, además, acrecentaron el número de residentes en esos espacios; 2) su población dependió de la situación de cada ciudad, de la naturaleza de cada establecimiento y de la ocupación de los religiosos; 3) su quehacer cotidiano se vio imbricado entre los muros conventuales y los demás espacios urbanos, lo cual les permitió vincularse con distintos sectores de la sociedad; 4) incentivaron el aumento de sus ingresos a través de distintos medios, lo cual fue consecuencia de sus relaciones con la sociedad y de su aumento poblacional; 5) continuaron ejecutando actividades apostólicas, pero también comenzaron a tener funciones de predicación y cuidado espiritual particulares hacia distintos grupos; 6) fomentaron devociones y prácticas religiosas que les permitieron acercarse a la población, adquirir ingresos, darle realce a sus templos y proyectar su identidad, y 7) en estos años, los dominicos que profesaron y vivieron en la ciudad angelopolitana consolidaron económica y demográficamente sus fundaciones y estrecharon sus vínculos con los vecinos de Puebla, por todo lo cual crearon su propia provincia religiosa.

Balance historiográfico

Desde el siglo XVI, distintos autores elaboraron la historia y relataron las acciones de los dominicos de la provincia de Santiago en Nueva España. Sus cronistas narraron las labores evangelizadoras, la vida de ciertos religiosos, la historia de sus gobiernos, la cronología constructiva y la descripción de ciertos edificios conventuales. Su finalidad fue elaborar obras pedagógicas para sus compañeros de hábito, entre quienes también debían fomentar su identidad como miembros de esa institución; eran un medio de propaganda de sus acciones, y contribuían a las historias generales de la Orden de Predicadores. En estos textos, la vida frailuna en las urbes se encuentra dispersa entre las acciones loables de algunos religiosos y los procesos constructivos de dichos inmuebles.⁹ Por su parte, distintos autores escribieron la historia de ciertas ciudades, provincias o regiones durante el periodo colonial; ahí, con elogio, dedicaron algún capítulo a las fundaciones conventuales de las órdenes religiosas, entre las que se encontraron las dominicas, y se centraron en su historia arquitectónica, personajes ilustres, objetos devocionales o asociaciones seculares.¹⁰

En el primer siglo del México independiente, los autores que abordaron a los dominicos se interesaron principalmente por la evangelización y sus primeros años en

⁹ Véanse los modos en los cuales incluyeron el quehacer y la presencia de los frailes en las ciudades los cronistas Agustín Dávila Padilla, Hernando de Ojea y Alonso Franco, quienes escribieron durante el periodo de estudio de esta tesis, referidos en la bibliografía. Un elemento particular de las crónicas de la provincia de Santiago es que sus autores en general se ciñeron a los acontecimientos del siglo XVI, a la primera evangelización o, cuando mucho, hasta mediados del siglo XVII en lugar de abundar en los acontecimientos posteriores. Esto se explica por su preferencia por recordar esos tiempos que los mendicantes habían idealizado, aquella Edad Dorada de su actividad apostólica. Al respecto, consúltense los estudios de José Rubén Romero Galván, Magdalena Vences Vidal, Eduardo Ibarra y Gudrun Lohmeyer en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, v. 2, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coord. por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1031-1131; Rubial, *El paraíso de...*, p. 160-174, 265-280, 360-381 y “Las órdenes mendicantes...”, p. 222; y Rosa Camelo, “Dos tipos de crónica: la crónica provincial y la crónica de evangelización”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 7-24.

¹⁰ Por ejemplo, véanse José de Rivera Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, Imprenta de la Penitenciaría, 1888, p. 30-62; Miguel de Alcalá y Mendiola, *Descripción en bosquejo de la Imperial, cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, estudio introductorio de Ramón Sánchez Flores, 2ª ed., Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, 1997, p. 125-171; Juan de Villa Sánchez, *Puebla sagrada y profana*, Puebla, Casa de José María Campos, 1835, p. 23-76; Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta del Gobierno, 1870, p. 233-255, 296-297, 304, 310. Este último autor escribió su monumental obra con base en una sólida documentación, la cual en ocasiones transcribió, y se interesó en múltiples aspectos de Nueva Galicia, entre ellos, la erección, situación de los edificios y objetos devocionales de los conventos dominicos de Guadalajara.

territorio novohispano o historiaron sus conventos. Algunos escribieron a raíz de la exclaustración y tuvieron como finalidad realizar un recuento y una descripción—nostálgica—de los establecimientos conventuales.¹¹ Otros, interesados en historias regionales o de algunas ciudades, repasaron el pasado colonial e integraron el acontecer de los conventos y los dominicos de sus ciudades o episcopados.¹² Aquí también se puede incluir a Joaquín García Icazbalceta, quien escribió algunas líneas sobre los primeros años de la Orden de Predicadores en Nueva España.¹³ Estos bibliógrafos fundamentaron sus obras en documentación de gran valía y conjugaron los acontecimientos generales de Nueva España con el arribo de los frailes, las fundaciones o remodelaciones de los conventos y ciertas leyendas o noticias contemporáneas a cuando escribían.

Durante las primeras décadas del siglo XX, surgieron obras de historiadores, etnógrafos, historiadores del arte o eclesiásticos, quienes analizaron a los dominicos durante el periodo colonial. Sus obras se han convertido en textos clásicos para los interesados en la evangelización frailuna, su quehacer en las ciudades y la historia de sus conventos. Uno de los primeros fue fray Francisco de los Ríos Arce, autor de *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana*, publicada en 1910 con motivo del centenario de la Independencia de México. Ríos Arce abordó distintos aspectos del pasado angelopolitano (su política, situación económica, sociedad y religión) y de los dominicos, principalmente de las urbes de Puebla y México (sus gobiernos, establecimientos y vínculos económicos, sociales y religiosos y su papel en ciertos aspectos de la vida urbana) desde 1530 hasta 1630. Por su rigor y riqueza

¹¹ Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en Méjico: estudios biográficos, históricos y arqueológicos*, México, Imprenta y Librería de J. M. Aguilar y Cía., 1861, p. V-VIII, 9-113, 153-160, 185-189; Luis Alfaro y Piña, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. De las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de don Benito Juárez*, México, Tipografía de M. Villanueva, 1863, p. 62-65, 139-140, 200-203, 286-313.

¹² Elías Amador, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, t. I, México, Tipografía de la Escuela de Arte y Oficio de Guadalupe, 1892, p. 285-286, 369, 383, 418, 569; Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, 1896, p. 107-150; Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aún de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica o histórica*, t. II, México, Imprenta de la Reforma, 1882, p. 7-20, 135, 205-207. Este autor fue más prolijo con los establecimientos de la ciudad de México, pero también dedicó algunas líneas a los de sus alrededores, p. 391-421, 434-491.

¹³ Joaquín García Icazbalceta, “La Orden de Predicadores en México”, en *Obras de Don Joaquín García Icazbalceta, t. II. Opúsculos varios, II*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1896, p. 369-380.

documental, este estudio sigue siendo de consulta obligada para los interesados en la historia de Puebla.¹⁴

Casi contemporáneos fueron los tomos de una de las historias generales más citadas sobre la Iglesia en México, elaborada por Mariano Cuevas, uno de los primeros en brindar una visión general sobre las órdenes religiosas durante el periodo colonial. Para el siglo XVI, incluyó el quehacer de los dominicos en conjunción con el de los agustinos y franciscanos en materia evangelizadora, fundacional y organizativa. Con respecto al siglo XVII, analizó brevemente los espacios que habitaban los frailes dependiendo de sus actividades. De forma general, refirió que “los conventuales” residían en las urbes y los conventos grandes y se dedicaban a la predicación, el estudio y la colaboración con el Santo Oficio. Por su parte, los doctrineros tenían funciones parroquiales, y los misionales, evangélicas en los márgenes de Nueva España. También, estudió las relaciones de estas corporaciones con distintos sectores de la sociedad y examinó la creación de la alternativa. Para el siglo XVIII, se centró en la relajación de las costumbres de los que vivieron en las ciudades y en la alternativa. Además del rigor documental, en su obra es perceptible una apología hacia los religiosos.¹⁵

En cuanto al estudio sobre la labor misionera y las grandes figuras históricas dominicas, en el ámbito universitario Alberto María Carreño fue pionero, pues elaboró una investigación sobre Domingo de Betanzos; analizó la vida de algunos frailes icónicos, como Agustín Dávila Padilla, y estudió los primeros años del asentamiento dominico en Nueva España. La evangelización y la relación de los frailes con los naturales fueron parte central de todos sus trabajos.¹⁶ Contemporáneo a Carreño fue Robert Ricard, quien, en 1933, publicó

¹⁴ Para estos momentos, la Orden de Predicadores en México estaba viviendo un proceso de configuración después de la exclaustación. Francisco de los Ríos Arce, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, t. 1, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, p. 11-14, consúltese el contenido de ambos tomos; Eugenio Martín Torres, “Entre púlpitos y metrallas, los dominicos de México (1895-1924)” y Santiago Rodríguez López, “Congregaciones y Vicarías de la Orden de Predicadores en México en el siglo XX (1895-1961)”, en José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la Guerra de 1898. Retos y desafíos de la Orden de Predicadores durante la centuria de 1898 a 1999. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998*, Salamanca, Bayamón, San Esteban, Instituto de Estudios Históricos Juan Alejo de Arizmendi, 2001, p. 95-134.

¹⁵ De Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1921, p. 213-225; *Historia de la Iglesia en México*, t. II, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1922, p. 158-222; *Historia de la Iglesia en México*, t. III, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1922, p. 206-234; e *Historia de la Iglesia en México*, t. IV, 3ª ed., Texas, Editorial Revista Católica, 1922, p. 118-149.

¹⁶ Véanse del autor, *Misioneros en México*, México, Jus, 1961, p. 101-106, 150-174 y *Fray Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*, ed. facsimilar, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, FONAPAS, 1994.

La conquista espiritual. Este autor analizó la estrategia fundacional y las actividades evangelizadoras de los dominicos en conjunción con las de los franciscanos y agustinos en un periodo que para él fue el origen de la Iglesia en México y de la conquista espiritual de los indios: 1523 a 1572. Es decir, desde el arribo de los franciscanos hasta el de los jesuitas y el inicio del gobierno episcopal de Montúfar. Para Ricard, estos dos últimos sucesos fueron la demostración del fortalecimiento del clero secular y un paso más hacia la secularización.¹⁷

La obra de Ricard siguió en buena medida la concepción de la “Edad Dorada” de la evangelización y es evidente una interpretación apologética hacia el quehacer mendicante entre los indios. Aunque ya existen trabajos mucho más críticos sobre esta etapa y su periodización ya ha sido complementada o ajustada, *La conquista espiritual* sigue siendo un referente para el conocimiento del primer siglo colonial y, especialmente, del quehacer frailuno en los pueblos de indios.¹⁸ Años después, con una interpretación similar, Pedro Borges Morán publicó su estudio sobre los métodos y las actividades de los misioneros—entre ellos los dominicos—por los cuales los indígenas aceptaron al cristianismo en toda la América hispana. Ambos autores centraron sus textos principalmente en el actuar mendicante dentro de los pueblos de indios.¹⁹

Desde la arquitectura, la geografía y la historia del arte, en esa primera mitad del siglo XX, se estudiaron los conventos urbanos y rurales y las misiones dominicas. En 1935, Peveril Meigs publicó *The Dominican Mission Frontier of Lower California*, realizada gracias a sus observaciones y experiencias en la península de Baja California y a la importante consulta documental que realizó.²⁰ Posteriormente, George Kubler, Elena Vázquez, John McAndrew, Esteban Arroyo y Alberto Manrique analizaron un solo convento o varios. Mientras que los primeros tres se construyeron al siglo XVI y abordaron la arquitectura, construcción y patrones fundacionales de todos los establecimientos mendicantes del primer siglo colonial, los dos últimos analizaron la historia de los conventos dominicos de Oaxaca y de

¹⁷ La primera edición de esta obra, en francés, fue en 1933. Véase Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 25-45.

¹⁸ Antonio Rubial, “Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica”, en José Pascual Buxó y Mario Calderón (eds.), *Primeras jornadas de Literatura Mexicana: Maestría en Literatura Mexicana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998, p. 25 y *El cristianismo en...*, p. 20-21.

¹⁹ La obra fue impresa en 1960. Borges, *Los métodos misionales...*, p. 9-12.

²⁰ Peveril Meigs, *La frontera misional dominica en Baja California*, trad. de Tomás de Segovia, pról. de Miguel León-Portilla, notas de Carlos Lazcano Sahagún, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California, 1994. Para lo referente a la vida, metodología que siguió Meigs y la valoración de su obra, consúltese el prólogo de esta obra elaborado por León Portilla, p. 7-25.

Azcapotzalco, en vinculación con la situación del lugar donde se ubicaron, de la corporación dominica y del país durante varios siglos.²¹

En este periodo vieron la luz algunos textos que ampliaron el conocimiento sobre el pasado dominico más allá de la evangelización, la misión o las historias conventuales. Una de ellas fue elaborada por Josefina Muriel en 1946, “Conventos de monjas en la Nueva España”, una de las obras clásicas sobre la vida conventual femenina, donde, aunque centrada en las religiosas, evidenció que los frailes tuvieron un lugar especial en el cuidado y administración de las residentes en el convento de Santa Catalina de Siena de México.²² Por su parte, en 1964, Jacques Lafaye publicó un artículo sobre la aplicación de la ley de la alternativa en la provincia de Santiago, texto innovador por varias razones. En primer lugar, fue el primer estudio que realizó un universitario con base en el archivo romano de la Orden de Predicadores; en segundo, después de Mariano Cuevas, este tema no había causado el interés de los estudiosos, y en tercero, al estudiar esta ley, estaba examinando un fenómeno que afectó a la población de toda la provincia.²³

Como es perceptible, hasta entonces, en la historiografía había primado el examen de la misión o la evangelización, los años fundantes sobre esta corporación y la vida y obra de algunos religiosos renombrados. Con respecto a las fundaciones urbanas, las historias constructivas de sus establecimientos fueron las que mayor peso recibieron y, de forma tangencial o sucinta, se analizaron las actividades apostólicas y educativas de los frailes, así como su presencia en otras instituciones. Entre todos ellos, Francisco de los Ríos Arce inauguró la investigación y el interés por los dominicos y las ciudades al conjugar el acontecer angelopolitano con distintos aspectos de dicha corporación religiosa. Después de

²¹ Además, Elena Vázquez analizó el patrón fundacional y el espacio geográfico de los mendicantes, incluyendo a los dominicos. Kubler, *Arquitectura mexicana del...*, p. 289-514, 553-645; Esteban Arroyo, *El monumental convento de Santo Domingo de Oajaca*, Oaxaca, Camarena, 1955; Jorge Alberto Manrique, *Los dominicos y Azcapotzalco: estudio sobre el convento de predicadores en la Antigua Villa*, fotografías de Agustín Maya S., México, Universidad Veracruzana, 1963; Elena Vázquez, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España [siglo XVI]*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, Dirección General de Publicaciones, 1965; John McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels, and other studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.

²² Josefina Muriel, “Conventos de monjas en la Nueva España”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1946, p. 316-352.

²³ Jacques Lafaye, “La règle de l’alternance dans la province dominicaine de la Nouvelle Espagne au XVIIe siècle”, *Cahiers de l’Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine, Six Études Historiques (de la Découverte a la veille de l’Indépendance)*, v. 6, 1964, p. 101-110.

esos estudios pioneros, desde finales de la década de 1960, surgieron otros temas y se hicieron uso de otras metodologías para estudiar a los dominicos, los cuales le empezaron a brindar mayor peso a su quehacer en las ciudades. Entonces, comenzó un segundo momento en la escritura del pasado dominicano y, en buena medida, de las demás órdenes religiosas.

En *Los predicadores divididos*, Daniel Ulloa analizó la adaptación de los dominicos al territorio novohispano. Abarcó desde finales del siglo XV hasta 1540, para demostrar la existencia de dos vertientes en la espiritualidad dominicana: la observancia y la misión; y concluyó que, con el triunfo del ala ultrarreformada que relegaba el apostolado ante la observancia encabezada por fray Domingo de Betanzos, comenzó una descomposición de la corporación. En el último apartado de su estudio, se dedicó a demostrar ese paulatino descuido misional y la creciente relajación de costumbres de los frailes con base en las actas capitulares. Esta es una obra de enorme valor por la documentación utilizada, por su sugerente interpretación, comprensión y análisis del carisma, vocación, estudio, predicación y vida conventual de los dominicos entre los españoles y los indios. Además, el autor constantemente subrayó las diferencias entre los frailes en las vicarías y los prioratos.²⁴

En este segundo momento, se elaboraron visiones globales sobre las provincias dominicas con perspectivas sociales, demográficas y socioeconómicas.²⁵ Este tipo de investigaciones primero se realizaron para otras órdenes religiosas. Por ejemplo, en 1973 se imprimió un invaluable estudio de la provincia franciscana del Santo Evangelio en el siglo XVII elaborado por Francisco Morales, el cual permitió conocer los orígenes sociales y perfiles generales de los frailes de toda la provincia. La metodología, las fuentes consultadas, el interés por un siglo que no era el de la “Edad Dorada” de la evangelización y los vínculos que develó entre los frailes y la sociedad (urbana y rural) fueron algunos de los muchos

²⁴ Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 3-303.

²⁵ Con respecto a la historia social y la perspectiva económica, su práctica en el campo de la historiografía colonial mexicana y la historiografía modernista de España, consúltense George G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Connecticut, Wesleyan University Press, 2005, p. 41-94; Ricardo García Cárcel, “Veinte años de historia social de la España Moderna”, *Historia Social*, n. 60, 2008, p. 91-112; Guillermo Nieva Ocampo, “La investigación sobre el clero regular masculino en la España moderna y algunas perspectivas de desarrollo”, *Estudios de historia de España*, v. 22, n. 1, 2020, p. 35-52; Carlos Marichal, “Avances de la historia económica”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 58, mayo-agosto de 2000, p. 32-39; Rodolfo Aguirre, “Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas”, *Fronteras de la Historia*, v. 15, n. 1, 2010, p. 135-156; Felipe Castro Gutiérrez, “La historia social en Estudios de Historia Novohispana”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 55, 2016, p. 8-29.

aportes de este trabajo.²⁶ También, Antonio Rubial presentó su tesis doctoral sobre el proceso de adaptación y funcionamiento de los agustinos en la sociedad novohispana y su “realidad socioeconómica” mediante el análisis de su población, los procesos fundacionales y las funciones apostólicas, sociales y económicas de las casas rurales y urbanas. La obra ha tenido un hondo eco en los estudios sobre los conventos y los frailes, pues sigue siendo un modelo metodológico.²⁷

Poco después, en su tesis doctoral Teresa Pita Moreda demostró la adaptación dominica en Nueva España, los vínculos de esta corporación con la sociedad y la forma por la cual la provincia de Santiago de México reflejó “los procesos socioeconómicos del virreinato” durante el siglo XVI. Para ello, analizó las actividades, el papel que desempeñaron, la demografía, la criollización, los patrones fundacionales y las funciones sociales, económicas y culturales de los conventos entre españoles e indígenas. Por ello, ofreció la primera visión general sobre los dominicos en las ciudades, en cuyas páginas evidenció el importante papel que esta corporación tuvo en el ámbito intelectual y educativo; sus relaciones con distintos grupos, especialmente con los indios, los españoles y las autoridades regias y eclesiásticas; los ingresos que empezaron a tener, y la relevancia del priorato oaxaqueño. Su tesis finalizó con un estudio sobre la creación de la provincia de Oaxaca como consecuencia de la integración de los dominicos a la sociedad colonial.²⁸ En fechas cercanas, Milagros Ciudad Suárez analizó las expediciones frailunas, la demografía y las funciones de los conventos rurales y urbanos durante los siglos XVI y XVII de la provincia dominica de Chiapas y Guatemala. Así como lo hizo Pita Moreda para la provincia

²⁶ Francisco Morales, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.

²⁷ Antonio Rubial García, “La Orden de San Agustín en Nueva España (1533-1630)”, tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, cuya versión impresa fue *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 5-329. Por ejemplo, Guimel Hernández Garay ha retomado los rubros económicos de Antonio Rubial para analizar los ingresos y egresos del convento de Santo Domingo de México. Véase “La economía de los conventos mendicantes en Nueva España. Santo Domingo de México, 1748-1813”, tesis para optar por el grado de Maestro en Economía, México, Programa de Posgrado en Economía, Facultad de Economía, División de Estudios de Posgrado, Historia Económica, 2016, p. 11, y el capítulo cuatro de la presente tesis.

²⁸ La primera versión de esta investigación fue Teresa Pita Moreda, “La provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en Nueva España en el siglo XVI”, tesis para optar por el grado de Doctor en Historia, Sevilla, Universidad de Sevilla en 1987. Su versión impresa fue *Los predicadores novohispanos...*, p. 11-389.

jacobeas, esta autora fue pionera en estudiar los conventos urbanos de la provincia, sus fechas de fundación, espacios conventuales, bienes e ingresos, población y labores apostólicas.²⁹

En esos años se siguió cultivando el estudio sobre los conventos³⁰ y se elaboraron obras que se convirtieron en un excelente crisol sobre los religiosos en las ciudades novohispanas.³¹ Así, Mauricio Beuchot se interesó en la labor intelectual dominica, sus centros de estudio y su presencia dentro de la Real Universidad.³² También, Alejandra González Leyva estudió la devoción y la promoción dominica al rosario de María entre españoles e indios.³³ En la historia sobre los conventos femeninos de la Orden de Predicadores que efectuaron Esteban Arroyo y María de Cristo Santos Morales, figuraron algunos dominicos de las ciudades como vicarios o guías espirituales de las religiosas. Por su parte, Magdalena Vences Vidal compendió los gobiernos provinciales, las fundaciones y asignaciones en las vicarías y los prioratos de la provincia de Santiago entre 1535 y 1598, con la finalidad de conocer mejor la “labor realizada”, dependiendo del tipo de fraile y del lugar de asentamiento. Este trabajo ha sido primordial para conocer los patrones fundacionales, el perfil de los religiosos y la situación gubernativa de la provincia.³⁴

²⁹ María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996.

³⁰ Estos trabajos compartieron su interés por la historia de la Orden de Predicadores, la geografía donde se asentó el convento, sus etapas constructivas y su desarrollo no solo durante el periodo colonial. Por ejemplo, véanse los estudios de Ignacio Orejel, María Eugenia Lazcano Ramírez y Henrich Berlin-Neubart sobre el convento de Santo Domingo, los de Robert James Mullen sobre los conventos de Oaxaca y los de Magdalena Vences Vidal sobre el Coixtlahuaca.

³¹ También, Yolanda Mercader brindó visiones generales sobre las crónicas y los cronistas dominicos de los siglos XVI y XVII. Yolanda Mercader Martínez, *Crónicas y cronistas de la Nueva España. Orden de Predicadores de Santo Domingo*, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 1984.

³² Véanse de Mauricio Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Sobre la Universidad, 1987; “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 51-62; en coautoría con Ángel Melcón, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138; y “Bartolomé de Ledesma y su Suma de Sacramentos”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, 1991, p. 253-265.

³³ De Alejandra González Leyva consúltense, “Alegoría del Rosario”, *Cuadernos de Arte Colonial*, n. 3, 1987, p. 93-102 y “La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte 1538-1640”, tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

³⁴ María de Cristo Santos Morales y Esteban Arroyo González, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, 1992; y de Magdalena Vences Vidal, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Primera parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XI, 1990, p. 119-180 y “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Segunda parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XV, 1994, p. 93-144.

A finales del siglo XX, las conmemoraciones por los 500 años del Descubrimiento de América estimularon la organización de foros para la divulgación del pasado dominico novohispano. Si bien las primeras cuatro actas de esos encuentros versaron en su mayoría sobre la evangelización y su relación con los indios y sobre las grandes figuras de la Orden, también emergieron estudios sobre la devoción al Rosario, su labor intelectual, sus medios de sustento y el devenir de sus colegios.³⁵ Cercano a estos estudios, a raíz de su interés por la labor apostólica en los primeros años del siglo XVI, Pedro Fernández publicó su libro sobre la presencia, institución, organización, espiritualidad y evangelización de los dominicos de la provincia de Santiago hasta 1550, en donde dedicó gran espacio a la vida de Domingo de Betanzos.³⁶ En ese ambiente, también se imprimió la monumental investigación de Miguel Ángel Medina sobre la “presencia y actuación” de los dominicos en toda América desde el siglo XVI hasta el XIX. Con respecto a Nueva España, brindó una visión general de las provincias dominicas mediante un recuento de su expansión fundacional, número de conventos (rurales y urbanos) y situación gubernativa, todo lo cual incluyó en lo que denominó “presencia”; y, por otra parte, la contribución a la evangelización y la educación, como parte de su “actuación”.³⁷

Como se ha visto, en ese segundo momento, la evangelización y la misión siguieron ocupando un lugar destacado, empero, también se efectuaron estudios que comenzaron a dar mayor cabida a las distintas funciones y al papel de los conventos urbanos durante los siglos XVI y XVII mediante las perspectivas sociales y económicas y los estudios demográficos. Desde el último lustro del siglo XX hasta la fecha, se puede hallar un tercer momento en la historiografía sobre los dominicos novohispanos, pues su producción se vio influida por la

³⁵ *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Sevilla, Deimos, 1988; José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990; *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991; José Barrado (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII-XIX. Actas del IV Congreso Internacional Santafé de Bogotá, 6-10 septiembre 1993*, Salamanca, San Esteban, 1995; Mario Rodríguez León, “Introducción”, en José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas...*, p. 7-14.

³⁶ Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México: 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994.

³⁷ Alberto de la Hera, “La Iglesia Católica en el Nuevo Mundo (Fundación Mapfre-América)” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 3, 1994, p. 265-269; Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 63-168.

historia cultural, la historia de género y los estudios historiográficos, con lo cual los temas se diversificaron y, entonces, surgió propiamente el interés por los dominicos y las órdenes religiosas en las ciudades.

Los congresos y las publicaciones dieron cuenta de ese vuelco en la mirada de los investigadores hacia las urbes. Por ejemplo, después de los congresos conmemorativos por el Descubrimiento de América, hubo otros encuentros donde se elaboraron importantes e inéditas contribuciones sobre los dominicos en Querétaro, México y Oaxaca, incluso más allá del periodo colonial.³⁸ Una publicación que puso en evidencia esta situación fue el *Anuario Dominicano* (2004 a 2010), auspiciado por los dominicos de México, el cual se conformó de una serie de cinco libros que contaron con la participación de historiadores, historiadores del arte, antropólogos y universitarios, especialmente desde el segundo tomo. Tres de dichos tomos versaron casi por completo sobre algún punto de las actividades u obras en las ciudades de Oaxaca y Puebla. Así pues, el segundo tomo trató de las construcciones conventuales, los códices, la evangelización, las hagiografías y las obras historiográficas dominicas y la producción de alimentos y enseres en la ciudad de Oaxaca o en lo que actualmente es el estado de Oaxaca.³⁹

Los siguientes dos tomos del *Anuario* se dedicaron a la “presencia histórica de los frailes y las monjas dominicas” en Puebla desde el periodo colonial hasta el siglo XX, a partir de distintos temas. Sus autores fueron especialistas en los dominicos o en la Angelópolis, quienes elaboraron invaluable estudios sobre el colegio de San Luis, el convento de San Pablo, la capilla del Rosario, los sermones, las hagiografías dominicas, la vida conventual o las obras hidráulicas que auspiciaron. Entre sus autores, José Joel Peña ofreció una valiosa visión en conjunto del quehacer dominico en Puebla, al abordar sus labores misionales, constructivas, económicas, sociales y religiosas durante el siglo XVI. Este texto es de gran

³⁸ Otros temas que no versaron precisamente sobre los frailes y las ciudades, pero que se cultivaron en ese evento fueron la situación de las comunidades femeninas dominicas, las misiones, la provincia de Santiago desde el siglo XIX hasta mediados del XX y el vínculo entre las provincias dominicas de Filipinas y de México y el hospicio de San Jacinto de México. Consúltense los capítulos de José Barrado y Santiago Rodríguez (eds.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas del V Congreso Internacional, Querétaro (México) 4-8 de septiembre de 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997 y José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas...* En la introducción de este último texto, Mario Rodríguez aseguró que este era la continuación de los primeros cinco encuentros, “dentro de otra dinámica”, pero con el mismo objetivo difusor de la historia dominicana. (p. 9)

³⁹ Remito al lector a los capítulos del *Anuario Dominicano*, t. I, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2005; *Anuario Dominicano*, t. II, Oaxaca, 1529-2006, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2006.

importancia, porque, después de Ríos Arce, no se había elaborado un estudio integral sobre los dominicos en una ciudad en particular. También, en ese tomo, Eugenio Torres Torres realizó el primer análisis sobre la creación de la provincia dominica de Puebla, cuya riqueza estribó en abordar los elementos institucionales, económicos, políticos, educativos y sociales que llevaron a los angelopolitanos a concebir su independencia.⁴⁰

En los años subsecuentes, a través de obras colectivas o individuales, se siguieron cultivando los análisis sobre los conventos en los pueblos de indios (pero ahora de la mano de arqueólogos o de grupos de investigación interdisciplinarios)⁴¹ y sobre su labor evangelizadora.⁴² Por su parte, los estudios para los ámbitos urbanos se multiplicaron mediante investigaciones sobre sus construcciones,⁴³ colegios,⁴⁴ economía conventual,⁴⁵ crónicas provinciales y cronistas,⁴⁶ promoción de ciertas devociones o espacios numinosos,⁴⁷

⁴⁰ José Joel Peña, además, demostró el papel de los dominicos en la conformación de esa primigenia sociedad poblana. Véase “Predicadores para los Angeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, p. 205-206. También, algunos autores escribieron sobre ciertos espacios o conventos cercanos a la ciudad de Puebla, que hoy conforman el estado de Puebla. Véanse los capítulos del *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007 y *Anuario Dominicano: tomo IV... El quinto tomo se abocó al siglo XIX y conjugó estudios sobre Argentina y México*, véase Eugenio Torres Torres (coord.), *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata, Anuario Dominicano, t. V*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, Miguel Ángel Porrúa, Fondo José Antonio García Luque, 2011.

⁴¹ Solo por mencionar algunos, véanse los estudios de Martha Delfín Guillaumin sobre el convento de Tacubaya; de Alejandra González Leyva sobre Yanhuatlán, y de Abán Flores Morán sobre todas las vicarías dominicas del altiplano central de México referidos en la bibliografía de esta tesis. Cabe referir que Flores Morán señaló que su estudio buscaba brindar mayores aportes sobre la labor evangelizadora de los dominicos, y de comprender mejor su papel en Nueva España. Véase “El color de...” p. 14. También, José Joel Peña elaboró una investigación general sobre todos los conventos que integraron la provincia dominica angelopolitana, donde abordó su fundación, cambios, funciones generales y su conservación. Consúltense la referencia en la bibliografía de esta tesis.

⁴² Algunos investigadores han brindado nuevas interpretaciones sobre los métodos misionales de esta corporación. Consúltense los trabajos de Sebastián van Doesburg y Michael Swanton sobre la *Doctrina cristiana* de fray Benito Hernández; de José Omar Tinajero Morales sobre la vicaría de Tepetlaoxtoc; de José Joel Peña para los conventos que integraron la provincia religiosa angelopolitana; de Pierre Ragon sobre Amecameca, y de José Manuel A. Chávez Gómez sobre Chiapas, citados en la bibliografía de esta tesis.

⁴³ Por ejemplo, Susana Gómez Serafín y Enrique Fernández Dávila, “Hidráulica en el convento de Santo Domingo de Oaxaca”, en *Obra Hidráulica en Oaxaca*, México, Comisión Nacional del Agua, Unidad de Comunicación Social, 1998, p. 81-108.

⁴⁴ Remito al lector a los estudios sobre el colegio de San Luis de Puebla citados en la nota 44 del capítulo uno de la presente tesis.

⁴⁵ Hernández, “La economía de...”.

⁴⁶ Véase la nota 9 de este capítulo.

⁴⁷ Remito a los estudios de Rogelio Ruiz Gomar sobre los santos dominicos; de Marcela Corvera Poiré sobre san Jacinto, y mi tesis sobre el santuario de La Piedad, todos citados en la bibliografía de la presente tesis.

cofradías, asociaciones seculares y terceras órdenes instituidas en sus conventos⁴⁸ y labor intelectual, durante los tres siglos del periodo colonial.⁴⁹

Antonio Rubial y Karen Melvin merecen un lugar especial, pues, además de que elaboraron investigaciones de gran calado sobre las órdenes religiosas en las ciudades a través de la historia cultural, propusieron una periodización para comprender y examinar los cambios y las adaptaciones de estas corporaciones en los ámbitos urbanos. Antonio Rubial ha desarrollado el acontecer de los franciscanos, agustinos y dominicos con base en varias temporalidades, en las cuales halló cambios dentro de su gobierno, economía, apostolado y aparatos de representación en los pueblos de indios y las ciudades. El autor ha postulado que, a lo largo del siglo XVI, los establecimientos de los mendicantes en las urbes empezaron a crecer; hacia 1565-1570, sus residentes ya tenían fuertes lazos con distintos sectores a raíz de sus vínculos familiares, su labor apostólica y los bienes conventuales. Entonces, estos establecimientos fueron símbolos de poder y les dieron una inigualable presencia y proyección simbólica y social. Además, los religiosos comenzaron a tener un papel fundamental en la vida religiosa, social, educativa y cultural de tales sitios.

Siguiendo tal periodización, Antonio Rubial también ha elaborado estudios particulares sobre ciertos puntos de los frailes en las urbes: sus actividades apostólicas, vida cotidiana, devociones y dinámicas gubernamentales. A través de dichas investigaciones, el autor ha concluido que sus actividades administrativas o gubernativas impactaron en la sociedad donde se asentaron; ciertas actividades apostólicas los vincularon con la elite colonial y les garantizaron beneficios dentro de su corporación y en las carreras eclesiásticas de los frailes, y los cultos que fomentaron cohesionaron a sus corporaciones a través de figuras y símbolos identitarios, pero también los proyectaron en la sociedad.⁵⁰

⁴⁸ Consúltense los trabajos de Alicia Bazarte, Clara García Ayuardo, Rosa Juana Moreno Campos, Susana Alejandra Sotomayor, Thomas Calvo y Ramón Jiménez Gómez que se hallan en la bibliografía de esta tesis.

⁴⁹ Idalia García, “Ideas navegantes: cajones de libros para los dominicos novohispanos”, en Benavides, Torres y Escobar Herrera (eds.), *Orden de Predicadores...* t. II, p. 93-126; los capítulos relativos a Nueva España en Antonio Bueno García (dir.), *La traducción en la Orden de Predicadores*, 3 v., España, Comares, 2018. También, Adrián Hernández González, “El Muerdequedito, de fray Juan de Villa Sánchez, testimonio documental del altercado durante el capítulo provincial de 1714 en Puebla de los Ángeles”, (en prensa). Le agradezco al autor su generosidad por permitirme conocer su trabajo.

⁵⁰ Para Antonio Rubial, las características que comenzaron a tener estas corporaciones desde el ocaso de la primera centuria novohispana se modificaron hasta el periodo de 1750 a 1821 a causa de la secularización y de la falta de nuevas vocaciones. Consúltense *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990; “Pobreza, castidad y obediencia: la vida cotidiana en los conventos agustinos del siglo XVII”, *Historias*, n. 34,

La ya referida Karen Melvin analizó, por un lado, el estatus y el papel de los mendicantes mediante el análisis de su presencia (fundaciones y número de frailes) y de ciertas actividades; y por el otro, sus relaciones con la sociedad y con las demás órdenes, desde finales del siglo XVI hasta el XIX. Ahí, señaló que, desde 1570, ocurrieron distintas situaciones (la consagración de las ciudades, el final de la primera evangelización, el cambio interno en las corporaciones, los conflictos con el clero secular y las reformas filipinas) que llevaron a los frailes a fundar la mayoría de sus establecimientos en las ciudades, donde además aumentaron su población y se dedicaron con mayor ahínco a la labor apostólica. Melvin buscó escribir otra narrativa del pasado mendicante en Nueva España, pues, mientras que se había considerado a la década de 1570 como el fin de la “Edad Dorada” de la evangelización frailuna, la concibió como el inicio de su edad dorada en las ciudades. Para demostrarlo, se centró en los patrones fundacionales, el continuo crecimiento de su población, las labores apostólicas y los medios simbólicos de cada corporación. Aunque prescindió de cortes temporales, en cuanto al impulso fundacional de los religiosos marcó tres etapas: 1570 a 1630, cuando los frailes erigieron la mayoría de sus conventos; de 1630 a 1730, cuando tuvieron menos oportunidades de establecer nuevas casas, y de 1730 a 1812, cuando las ramas descalzas vivieron un nuevo momento expansivo.⁵¹

En vinculación con la nueva mirada hacia el quehacer frailuno, distintos especialistas en otras órdenes religiosas, tales como los carmelitas descalzos, los mercedarios y los oratorianos, se han interesado por el quehacer de estas corporaciones en fechas posteriores a la primera evangelización en los ámbitos rurales y urbanos. También, se han elaborado

abril-septiembre de 1995, p. 39-49; “Los conventos mendicantes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: la ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 169-192; “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 165-191; “Las órdenes mendicantes...”, p. 215-236; “La conciencia criolla. Las órdenes religiosas y su papel en la construcción de la identidad en la Nueva España”, en *El criollo en su reflejo. Celebración e identidad, 1521-1821*, México, Fomento Cultural Grupo Salinas, The Hispanic Society of América, Museo Franz Mayer, 2011, p. 125-155 y “La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII”, en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*, Sevilla, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2020, p. 17-42.

⁵¹ Melvin cerró su libro con un estudio de caso: los frailes en el valle de Toluca. Consúltese de la autora *Building Colonial Cities...*, p. 1-318.

estudios integrales sobre el quehacer de las órdenes religiosas evangelizadoras durante el siglo XVII. Estos trabajos han demostrado que no solo los franciscanos, dominicos y agustinos desarrollaron labores apostólicas entre los indios, y han reforzado esa faceta urbana de las corporaciones religiosas. Incluso, Patricia Escandón y Jessica Ramírez han analizado la inserción social, religiosa y económica de los frailes en varias ciudades, y han puesto de relieve cómo los religiosos se fortalecieron en las ciudades, fueron piezas claves para que estos sitios se consolidaran y para la concreción de ciertos proyectos de las oligarquías o de ciertas autoridades locales, regias o eclesiásticas.⁵²

Otra veta innovadora ha sido practicada por Asunción Lavrin, quien, desde la perspectiva cultural y de género, ha examinado la masculinidad dentro de las órdenes religiosas, es decir, la concepción que tenían de la virilidad y la “hombría”, además de que ha profundizado en las actividades y espiritualidad de ciertos sectores de frailes hasta entonces relegados o poco estudiados: los novicios y los legos.⁵³ También, algunos investigadores han brindado nuevos aportes sobre la forma en la cual las órdenes religiosas se insertaron en ciertas corporaciones urbanas, por ejemplo, en la Real Universidad.⁵⁴

⁵² De Patricia Escandón, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999 y “Secularización del poder local: Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 50, 2015, p. 77-124; también consúltense Antonio Rubial, *Una monarquía criolla...*; María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004; Marcela Rocío García Hernández, “Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España, siglos XVII-XVIII”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 13-290 y de la misma autora, “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, Michoacán, 1578-1607”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 47-77; Benjamin Reed, “Cultura de los oratorianos en la Ciudad de México, 1659-1821: identidad corporativa, entre estructura y acción”, *Historia y Grafía*, año 26, n. 51, julio-diciembre de 2018, p. 15-52, este autor también ha permitido conocer a profundidad distintos aspectos de esta corporación en un espacio específico durante un periodo de larga duración.

⁵³ Asunción Lavrin, “Frailes mendicantes en México: aproximación al estudio de la masculinidad en Nueva España. Discurso de Ingreso”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. LV, 2014, p. 131-164; “El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 235-262 y “Lay Brothers: The Other Men in the Mendicant Orders of New Spain”, *The Americas*, v. 72, n. 3, 2015, p. 411-438.

⁵⁴ Leticia Pérez Puente, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad de México (1648-1668)”, en Enrique González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México,

Antes de finalizar este estado de la cuestión, vale la pena señalar que, así como el interés por los frailes en las ciudades novohispanas se multiplicó hacia la década de 1970, desde entonces, también comenzaron a multiplicarse los estudios sobre los mendicantes en las ciudades europeas, durante la Edad Media y la Edad Moderna. Algunas de esas investigaciones se han interesado por las provincias religiosas o por algún convento o un grupo de ellos, de los cuales han desentrañado sus procesos fundacionales, patrones espaciales dentro de las ciudades, funciones apostólicas, medios de sustento y movimientos de renovación espiritual. Estos trabajos han sido un fructífero canal de diálogo y ejemplos metodológicos sobre las órdenes religiosas en el orbe cristiano.⁵⁵

Así pues, gracias a los trabajos que aparecieron desde la década de 1970 y los elaborados desde finales del siglo XX, se ha visto otra faceta de las órdenes religiosas en Nueva España que había sido ensombrecida por el protagonismo de la evangelización frailuna durante el siglo XVI: su contribución y presencia en la cultura, gobierno, sociedad y economía de las ciudades, villas y poblaciones de españoles durante el periodo colonial. Al analizar, en la presente investigación, su impulso fundacional, situación poblacional, vida cotidiana, medios de sustento y apostolado en las ciudades desde 1570 hasta 1661, busco insertarme en esa historiografía interesada en examinar el papel, las funciones y los cambios

Centro de Estudios de la Universidad, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 435-455; Clara Inés Ramírez, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, v. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002, p. 77-108.

⁵⁵ Algunos de estos trabajos analizaron la presencia y el papel de los mendicantes en las urbes. Véanse los balances que realizaron Alberzoni en “I Mendicanti e...”, p. 151-156 y Álvarez, en “Conventos y sociedad...” p. 29-39; Maximiliano Barrio Gozalo, “El clero en la España del siglo XVIII. Balance historiográfico y perspectivas”, *Cuadernos De Estudios Del Siglo XVIII*, n. 27, diciembre de 2017, p. 51-79; Nieva, “La investigación sobre...”, p. 35-52. Algunos de los estudios referidos son los citados en la nota 1 del presente capítulo, así como Ángela Atienza López, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, Universidad de la Rioja, 2008; María Amparo López Arandia, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en Fernando Negredo (coord.), *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica*, v. 7, n. 20, 2010; Carlos José Romero Mensaque, “El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión”, *Revista de Humanidades*, n. 19, 2012, p. 87-115; Guillermo Nieva Ocampo, “La observancia dominica y la Monarquía castellana: Compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)”, en José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez y Gijz Versteegen (coords.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, v. 1, Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, p. 513-561; Juan Aranda Doncel, “Los dominicos y los sermones cuaresmales en el cabildo municipal de Córdoba durante el siglo XVII”, *Revista de humanidades*, n. 27, 2016, p. 63-90; José María Miura Andrades, “La Provincia Bética de la Orden de Predicadores durante la Baja Edad Media. Los frailes”, *Revista de Humanidades*, n. 27, 2016, p. 19-42; y del mismo autor en coautoría con Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “El papel de las órdenes religiosas en la configuración urbana de Sevilla durante la Baja Edad Media”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, v. 9, n. 3, 2017, p. 983-1008.

que experimentaron los frailes en las urbes y aportarle un estudio sobre distintas aristas del quehacer de esta corporación en dichos espacios desde finales del siglo XVI y durante el XVII—periodo que ha comenzado a ser valorado entre los estudiosos de las órdenes religiosas y los dominicos novohispanos.

Metodología y fuentes

Consideré varios elementos al estudiar la presencia dominica en las ciudades novohispanas entre 1570 y 1661. Uno de ellos fue la naturaleza de mi objeto de estudio: tuve en mente que la Orden de Predicadores es una orden religiosa con sus propios mecanismos gubernativos y judiciales y documentos legislativos, marco institucional que debí conocer para comprender las acciones de los religiosos y el funcionamiento de sus conventos y provincias, en este caso la de Santiago de México.⁵⁶ El segundo elemento fueron los aspectos que decidí analizar: sus gestiones fundacionales, demografía, vida cotidiana, medios de sustento y apostolado. Su selección atendió a que, en conjunto, me permitieron valorar el papel social, material y religioso de esta corporación. Por ende, la perspectiva que le impregné a la investigación fue social y cultural.

Por todo lo anterior, desde la historia social, han sido ejemplos metodológicos fundamentales los trabajos de autores que han examinado en profundidad grupos específicos,

⁵⁶ Los dominicos novohispanos practicaban la regla de San Agustín y obedecían sus constituciones. Todo ello ordenaba y configuraba su vida. El convento era—en palabras de Hinnebusch—“la división administrativa y territorial más importante y más pequeña” de la corporación. Mediante el sufragio, sus residentes elegían a su prior o superior. Un conjunto de conventos conformaba una provincia religiosa, la cual contaba con sus propias autoridades elegidas a través de su votación en capítulos provinciales. Estas autoridades máximas eran los provinciales y el definitorio. Las provincias religiosas obedecían al maestro general y al capítulo. La Orden, en última instancia, estaba supeditada al papa. De los capítulos provinciales y generales se emanaban actas, cuyo contenido, al recibir su confirmación, debía ser obedecido por las provincias religiosas. Las disposiciones generales eran incorporadas a las constituciones. Véanse *Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 1-191; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 9-24; William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, San Esteban, 1982, p. 13-29; Rubial, “Las órdenes mendicantes...”, p. 215-216; Eugenio Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III... v. 1*, p. 315-368; Serrano, *Toledo y los...*, p. 57-88 y Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 11-24. En estas páginas, la autora señaló la importancia de conocer la estructura y el funcionamiento de esta corporación para su mejor comprensión. La llamada de atención sobre la importancia de comprender el objeto de estudio al que me estoy enfrentando me la señaló el doctor Jorge Traslosheros en su Seminario La tradición jurídica castellana y novohispana, recordatorio que también hallé en su libro *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Porrúa, 2016, p. 47-50.

de los cuales han desentrañado y hallado cambios y continuidades en sus vínculos familiares, espacio doméstico, perfiles sociales, situación material, creencias y prácticas religiosas y actitudes ante acontecimientos personales o laborales.⁵⁷ Desde la perspectiva socio-económica y la historia social y cultural, también han sido ejemplos metodológicos nodales los siguientes trabajos sobre las órdenes religiosas. En primer lugar, los análisis sobre algún convento novohispano o un grupo de ellos con base en sus funciones económicas, demográficas, sociales, apostólicas, religiosas y culturales, elaborados por Antonio Rubial, Teresa Pita Moreda, Milagros Ciudad Suárez, José Joel Peña y Eugenio Torres Torres, así como las investigaciones efectuadas por Eugenio Serrano y Alicia Álvarez para los conventos de Castilla. En segundo, los exámenes sobre los procesos fundacionales y la inserción de los frailes en la trama urbana realizados por Francisco García-Serrano, Ángela Atienza, Jessica Ramírez y José María Miura. En tercer lugar, los análisis del apostolado, la espiritualidad, los aparatos de representación y la vida cotidiana de los religiosos efectuados por André Vauchez, Joanna Cannon, Antonio Rubial y Karen Melvin.⁵⁸

⁵⁷ Especialmente me refiero a los trabajos de James Lockhart y Felipe Castro. El primero, en *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzone, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, analizó a los pueblos del centro de México, que llamó nahuas, de los cuales quiso conocer la historia de su “sociedad y cultura” en un periodo de larga duración y tomando en cuenta distintos elementos (sus organizaciones políticas y urbanísticas, vivienda, grupos sociales, vida cotidiana, economía, religión, lengua y escritura). Examinó la situación social y cultural de estos pueblos, pero al mismo tiempo especificó el espacio geográfico y la temporalidad de algunas situaciones. Por su parte, en la *Historia social de la Real Casa de Moneda de México*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, Felipe Castro se interesó por todos los ámbitos y aspectos de la vida de los trabajadores de la Real Casa de Moneda de México. Quiso conocer sobre ellos desde su espacio laboral pasando por el doméstico, el sanitario y hasta el recreativo, pues de ese modo pudo conocer en profundidad a su objeto de estudio, dimensionar sus vínculos entre sí y con la institución donde laboraban. El autor afirmó que su trabajo se insertaba en la corriente de la microhistoria o de lo microsocioal.

⁵⁸ Véanse los estudios de Antonio Rubial, Teresa Pita Moreda, José Joel Peña, Eugenio Torres, Karen Melvin y Jessica Ramírez citados en la bibliografía de esta tesis, y los estudios sobre los conventos europeos de los autores arriba citados y de otros más referidos en las notas 1 y 55 del presente capítulo. Con respecto a los procesos fundacionales, un texto nodal fue el de Leticia Pérez Puente sobre el establecimiento de los seminarios conciliares en América, donde la autora particularizó el contexto donde cada uno se asentó y los actores que intervinieron. *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. También han sido fundamentales los postulados de Pilar Gonzalbo, para quien la historia de la vida cotidiana “se refiere a la evolución de las formas culturales creadas por los hombres en sociedad para satisfacer sus necesidades materiales, afectivas y espirituales. Su objeto de estudio son los procesos de creación y desintegración de hábitos, de adaptación de circunstancias cambiantes y de adecuación de prácticas y creencias.” Véase de la autora “Introducción general”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 15.

La perspectiva, los aspectos por analizar y la situación institucional de la Orden de Predicadores determinaron los últimos elementos: las fuentes y su análisis. En México, los documentos legislativos, administrativos, gubernativos e incluso culturales que en algún momento se resguardaron en los conventos y bibliotecas conventuales dominicas corrieron con diferente suerte a raíz de la exclaustación del siglo XIX. Algunos han permanecido custodiados por los dominicos, en archivos gubernamentales o de instituciones educativas. De muchos otros, desafortunadamente, se desconoce su paradero. Algunos conventos que actualmente están administrados por los religiosos y su Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas en Querétaro albergan importantes fuentes, las cuales no he podido consultar. Al realizar la búsqueda en otros archivos constaté que, en ocasiones, la documentación que en algún momento perteneció a un solo convento se halla dispersa, además de que la localizada para cada uno de dichos espacios fue muy disímil.

Con base en los aspectos por analizar y la perspectiva de mi estudio, al acercarme a esa documentación, investigué no solo el carácter institucional y gubernativo de la Orden, sino que también puse atención en la vida cotidiana, relaciones sociales, espiritualidad o perfil social de los religiosos. Además, debido al desigual estado de conservación de esas fuentes y las posibilidades de su consulta, busqué documentación que, en principio, no fue elaborada o no versaba sobre los dominicos, como, por ejemplo, los procesos inquisitoriales, las descripciones de ciudades, las epístolas de distintas autoridades o las historias de otras corporaciones. Cuando menos lo esperaba, ahí se asomaban las actividades intelectuales y apostólicas, los conventos o alguna descripción e incluso críticas de esos hábitos blancos y capas negras. Una particularidad durante esta etapa de acopio documental fue que la información colectada fue más prolija con respecto a los conventos de Santo Domingo de México y Santo Domingo de Puebla, a raíz de la importancia y del protagonismo que tuvieron con respecto a los demás conventos o colegios urbanos. Por ello, pude evaluar con más profundidad a sus residentes, espacios conventuales y gobiernos.

Con respecto a los repositorios, uno de los espacios que me ofreció mayor riqueza fue el Archivo General de la Nación de México. Los ramos *Indios*, *Inquisición*, *Templos y Conventos* e *Indiferente Virreinal*, principalmente, me permitieron conocer los procesos fundacionales; las transacciones económicas que realizó la provincia o algún convento; su labor con los indios o con sus hijos espirituales de las ciudades, e incluso su propia

legislación. Por su parte, en el Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México, conocí algunos testamentos donde los dominicos fueron albaceas o herederos, así como las transacciones económicas que entablaron con los particulares. Esta documentación fue fundamental para conocer los bienes que el convento de México o las autoridades provinciales fueron adquiriendo y, con ello, dimensionar su riqueza y el grupo social con quienes mantenían vínculos. En la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, tuve acceso a algunas piezas de oratoria que los frailes elaboraron y a algunos de sus documentos jurídicos. Información similar me aportó el Centro de Estudios de Historia de México, CARSO, cuyas digitalizaciones de excelente calidad—además—facilitaron la investigación. Ello me permitió conocer la labor apostólica e intelectual de los frailes.

Debo otorgar un lugar especial al Archivo Histórico del Arzobispado de México, pues es un acervo que queda pendiente por aprovechar, ya que consulté algunas copias de las transacciones económicas que los frailes de ciertos conventos efectuaron. Resta entrar de lleno a distintos ramos de este repositorio, pues, por ejemplo, las visitas de los arzobispos son una veta que, desde la óptica de las autoridades eclesiásticas, permite conocer las acciones de los frailes, la situación de sus conventos y sus labores ministeriales en el arzobispado de México.

Realicé breves estancias de investigación en algunos archivos de otros estados de México, donde los dominicos de la provincia de Santiago erigieron sus conventos. Uno de ellos fue el Archivo Histórico Municipal de Puebla, cuyas actas de cabildo de la ciudad me fueron de gran utilidad para dimensionar las actividades religiosas, económicas y de infraestructura de la ciudad de Puebla en las que los dominicos se vieron involucrados. Por su parte, en Guadalajara, el Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco me abrió la ventana a los documentos notariales de la ciudad desde 1615 (primer año del que se tiene registro), mediante los cuales conocí las transacciones de los dominicos con particulares y los bienes que adquirieron. Además, en el Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara pude consultar los documentos fundacionales sobre los dominicos en la ciudad tapatía y los relativos a sus actividades crediticias y su guía espiritual.

En cuanto a los repositorios fuera de México, los fondos *Audiencia de México*, *Audiencia de Guadalajara*, *Indiferente General*, *Patronato* y *Contratación* del Archivo General de Indias me han permitido conocer epístolas, relaciones, pareceres, permisos o

causas iniciadas o elaboradas por los dominicos, las autoridades novohispanas o el Consejo de Indias sobre distintos temas relativos a sus labores no solo en las urbes. La documentación digitalizada en el Portal de Archivos Españoles (PARES) ha sido de gran utilidad para completar la consulta de los fondos ya referidos. También, el Fondo de la Embajada de España ante la Santa Sede, ahora custodiado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, me permitió vislumbrar la labor de los embajadores de la monarquía en los asuntos de los dominicos de México, especialmente en los tocantes a su reforma espiritual, a su quehacer como doctrineros o a ciertas devociones. Con ello verifiqué cuáles eran los cauces institucionales de la monarquía para que sus intereses—de reforma espiritual o de promoción de ciertas devociones—obtuvieran la venia de las curias papal y dominica.

En Roma, en el Archivo General de la Orden de Predicadores consulté documentación oficial sobre los dominicos, desde textos jurídicos, epístolas de los propios frailes, de las autoridades dominicas en Nueva España o del maestro general en turno. Esta documentación enriqueció mi conocimiento sobre la situación interna de la provincia de Santiago y sobre el pensamiento de algunos de los religiosos. Mi mayor gratitud a la Orden de Predicadores por permitirme acceder a ella. Finalmente, en el fondo *Domenicani* del Archivo Apostólico Vaticano, en la Ciudad del Vaticano, tuve acceso a documentos que emitía la curia apostólica con respecto a los frailes y los que la curia dominicana hacía llegar a los pontífices. Ello me alertó de la existencia de toda una dinámica institucional y de negociaciones dentro de Roma tocante a las órdenes religiosas en Indias, más allá de las embajadas de la monarquía hispánica o de los propios procuradores de las órdenes religiosas.

Además de estas fuentes inéditas, las transcripciones de las actas de los capítulos generales dominicos de los siglos XVI y XVII han sido de gran importancia para comprender la vida institucional de toda la corporación en el orbe cristiano, la incidencia de esas determinaciones dentro de Nueva España y los medios a través de los cuales los dominicos de estas tierras hicieron llegar sus peticiones a las máximas autoridades de la Orden. También, han sido de gran utilidad las actas capitulares de la provincia de Santiago digitalizadas o impresas. Asimismo, las transcripciones de epístolas sobre los frailes o sus primeras relaciones sobre su provincia fueron fuentes nodales para conocer la situación de los dominicos y de las demás órdenes en Nueva España. Un lugar especial lo ocupan las crónicas provinciales, especialmente las elaboradas por Agustín Dávila Padilla, Hernando

Ojea, Alonso Franco, Antonio Remesal y Francisco de Burgoa, pues me aportaron datos sobre las fechas fundacionales, descripciones de los conventos, síntesis sobre los gobiernos provinciales y demostraciones—aunque idealizadas—de la vida material, estudios, espiritualidad y apostolado de los frailes del periodo analizado.

Las descripciones de las ciudades o villas de españoles que se estudiaron fueron de gran valor para contextualizar la situación de esos espacios y datar el momento de la fundación, estado de conservación, demografía, medios de sustento y actividades de los conventos dominicos y sus residentes. Estos trabajos también me brindaron significativas referencias sobre la vida cotidiana de los frailes. Para conocer a fondo ciertas actividades de los dominicos o los vínculos con otras instituciones, las actas de los cabildos urbanos, las crónicas de otras corporaciones religiosas, los libros espirituales, las vidas de venerables o las historias de alguna imagen sagrada fueron fuentes de gran valor. Es importante referir que, a lo largo de la investigación, dialogué con la historiografía sobre los dominicos y con la de las demás corporaciones religiosas en Nueva España y Europa durante la Edad Media y la Modernidad, lo cual me permitió apreciar la particularidad de mi objeto de estudio y realizar analogías sobre ciertos fenómenos puntuales.

Presentación y estructura del estudio

La presente tesis se ha dividido en seis capítulos y un epílogo. En el primero, “Las órdenes religiosas y los dominicos en Nueva España durante el último cuarto del siglo XVI”, brindé un panorama de las órdenes religiosas y una visión general sobre las fundaciones, demografía, gobierno y labores apostólicas de la provincia de Santiago de México para esos años. Este marco general me permitió, en el segundo capítulo, “Las ciudades y el periodo fundacional de la orden dominica”, elaborar un estudio puntual de las ciudades donde los dominicos erigieron sus vicarías, colegios y conventos. En cada una de esas urbes, estudié a detalle a los actores involucrados y el contexto social, político y religioso de esos espacios que facilitaron o dificultaron las aspiraciones expansivas de la Orden.

En el tercer capítulo, “Población de los frailes de la provincia y de sus fundaciones urbanas”, analicé la composición social y numérica de la población de la provincia de Santiago y de las fundaciones urbanas. Con ello dimensioné no solo el creciente número de

religiosos que vivieron en las ciudades, sino también sus perfiles sociales, educativos y profesionales. Es decir, de ese modo pude definir las particularidades del perfil que tenían los frailes que habitaban los distintos conventos urbanos. También, dediqué un apartado a examinar uno de los fenómenos más interesantes dentro de los virreinos americanos: la aparición de un sentido de pertenencia hacia estas tierras y la identificación de algunos frailes como criollos. Ello me permitió datar y estudiar la aplicación de la alternativa por la cual los criollos y los peninsulares se alternaban los gobiernos y los cargos provinciales, así como examinar las implicaciones que dicha medida tuvo en los espacios urbanos.

Si en el tercer capítulo ofrecí un cómputo y puse rostros, nombres, apellidos y ocupaciones a esos religiosos, en el cuarto, “Vida cotidiana y medios de sustento”, examiné en profundidad su día a día y los medios a través de los cuales garantizaron el mantenimiento de sus establecimientos y su población. En un primer apartado, seguí la vida, las obligaciones y las actividades de los frailes dentro del convento desde su ingreso al noviciado hasta su profesión como fraile de coro o lego. También incorporé un apartado sobre sus recreaciones. Todo ello me permitió valorar la presencia de los frailes en la sociedad fuera de los claustros y, al comparar su día a día con el de los residentes en las vicarías rurales, singularizar y enfatizar en las particularidades de la vida frailuna en las ciudades. Posteriormente, en un segundo apartado, estudié los distintos medios a través de los cuales los frailes garantizaron sus ingresos y, con ello, su permanencia en las ciudades, donde abundé en los vínculos afectivos, económicos y comerciales que entablaron con los seglares y distintos grupos de la sociedad urbana.

Los siguientes dos capítulos son complementarios. En el quinto, “Apostolado urbano”, primero, examiné las formas y las ocasiones en las que los dominicos ejercían la predicación y en las que veían impresas sus prédicas y lo que ello significaba no solo en materia religiosa, sino también social. Ahí abundé en uno de los tópicos de predicación más importantes para la corporación: el rosario de María. Posteriormente, estudié la guía y el cuidado espiritual que efectuaron con distintos grupos de la sociedad y su promoción de asociaciones seglares. En el último apartado analicé con detenimiento los únicos espacios urbanos donde tuvieron a su cargo la administración de los indios.

En el sexto capítulo, “Promoción de las devociones dominicas y de las prácticas religiosas”, complementé el examen sobre su labor apostólica a través del análisis de la forma

en que fomentaron ciertas devociones cercanas a su carisma, como sus santos, el rosario o ciertos seres celestiales; los medios a través de los cuales defendieron su consideración con respecto a la Inmaculada Concepción; su promoción al culto a las reliquias y los frailes venerables de su provincia; los festejos que realizaron al consagrar y estrenar sus templos, y sus gestiones para administrar algunos santuarios urbanos.

En el epílogo, “Las patrias urbanas: la creación de la provincia dominica angelopolitana”, elaboré algunas consideraciones finales sobre todo lo expuesto a lo largo de los seis capítulos anteriores y profundicé en una de las grandes consecuencias de la presencia de los dominicos en las ciudades durante el periodo analizado: la creación de la provincia religiosa angelopolitana que fomentaron los frailes que profesaron o vivieron en la ciudad de Puebla. He procedido cronológicamente para datar el momento en el cual estos religiosos comenzaron a crear una identidad alrededor de su convento de profesión y de la urbe poblana, su “patria”, lo que los llevó a inconformarse ante el monopolio de los que profesaron en el convento de Santo Domingo de México y a emprender sus gestiones para lograr su vida independiente.

CAPÍTULO I. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LOS DOMINICOS EN NUEVA ESPAÑA DURANTE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVI

lo tocante a los religiosos es aquí muy diferente que en España, porque allá Vuestra Alteza sabe que, con estarse el religioso en su casa o acudir alguna vez a alguna obra de caridad cuando se ofrece, cumple con su obligación y en solo esto se encierra lo que hay que dar y tomar con ellos. Más acá, como por falta de clérigos ha sido siempre forzoso que frailes hagan oficio de curas y que su Majestad se valga de ellos para la doctrina de los indios, y el acudir a esta doctrina ha de ser andando por estos pueblos [...] donde nunca hacen mucho asiento que es una vida más libertada de la que habían de tener los de su nombre y profesión. De aquí resulta que con solos ellos hay más que dar y tomar que con todo el resto de la gente, porque quieren mandar lo espiritual y temporal de todos estos pueblos y que no se entienda por los indios ni españoles que hay otras cabezas sino ellos.¹

En este primer capítulo se explicará la situación general de las órdenes religiosas y de los dominicos desde 1570 hasta finales del siglo XVI, ya que en esos momentos comenzaron a configurarse ciertas características y a implementarse ciertas políticas hacia las órdenes religiosas y hacia los dominicos que impactaron en su interior y en su presencia dentro de los pueblos de indios y las poblaciones de españoles durante toda la temporalidad que abarca la presente tesis. Algunas fueron consecuencia de toda una serie de acontecimientos que habían comenzado tiempo atrás, pero que cristalizaron desde 1570; otras se implementaron desde entonces. Por ello, brindaré un panorama de las órdenes religiosas, pues ello permitirá constatar cuáles fueron sus cambios y las circunstancias que compartieron, entre ellas, su ímpetu por establecerse o fortalecer su presencia en los poblados de españoles; y, posteriormente, ofreceré un panorama de los dominicos en Nueva España en la misma temporalidad, ya que en esos años comenzaron a ser sintomáticos ciertos cambios en sus patrones fundacionales, gobierno, organización y administración, los cuales afectaron a toda la provincia y a sus fundaciones urbanas.

¹ “Carta del virrey conde de la Coruña”, 25 de septiembre de 1580, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 20, n. 40.

1. Las órdenes religiosas en Nueva España a finales del siglo XVI²

Hacia 1570 el territorio novohispano comenzó a experimentar una consolidación en diferentes ámbitos. En materia jurisdiccional, ya existían tres reales audiencias, la de México, la de Guatemala y la de Guadalajara, esta última estaba por alcanzar su independencia de la primera, y, entonces, emprendió un lento proceso de fortalecimiento. La Corona ya había logrado implantar ciertas medidas que le permitieron robustecer su control y su capacidad administrativa sobre sus territorios en Indias. Así—no sin fuertes oposiciones—se habían implementado la limitación de la encomienda; la disminución del poder de los caciques indígenas o su inserción en el sistema político novohispano a través de los cabildos de los pueblos, y el control del aprovechamiento de la mano de obra indígena mediante la instauración del repartimiento. Ya se había iniciado la expansión al norte, la cual había ocasionado una severa resistencia bélica de los indios nómadas que se prolongó hasta finales de siglo.³

Entre 1560 y 1570, a raíz del cambio en la técnica de obtención de la plata mediante el azogue, su explotación y exportación habían aumentado; este sector se convirtió en el de mayor inversión en Nueva España y de mayor exportación. Debido a que los reales mineros requerían suministros y medios seguros para enlazarse con el territorio, se había creado el

² Muchos de los elementos que aquí se exponen como contexto y factores que afectaron a las órdenes religiosas novohispanas ya han sido adjudicados y tratados a la luz de la situación de estas corporaciones por Antonio Rubial y Karen Melvin. Consúltense Rubial, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 217-223 y *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones de Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2013, p. 172-190, 319-382; Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012, p. 2-75.

³ Peter Bakewell, “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”, *Historia Mexicana*, v. 39, n. 1, julio-septiembre de 1989, p. 41-70; Margarita Menegus Borneman, “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo”, *Revista de Indias*, v. LIX, n. 217, septiembre-diciembre de 1999, p. 599-617; Enrique González y González, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 91-92; Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 120-121; del mismo autor, *La Iglesia en...*, p. 161-164 y *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, p. 66, 131-138; Celina G. Becerra, “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 263-304.

camino de Tierra Adentro que comunicaba a Zacatecas con la ciudad de México. También, para el traslado de la plata, las importaciones y exportaciones de mercancías desde Veracruz, el camino real conectaba a este puerto con la ciudad de México. Estas y otras vías comunicaban y permitían la distribución de mercancías a las grandes ciudades, centros mineros o portuarios con otras poblaciones, villas o ciudades. Es decir, se había conformado un mercado interno novohispano. Además, la capacidad económica de los novohispanos permitió la importación de productos europeos, del virreinato peruano y, desde el último cuarto del siglo, de Oriente. Así, a finales de esa centuria se vivió una importante vida comercial entre Perú y Nueva España y esta última y Asia, la cual fue restringida y prohibida desde esos mismos años y hasta las primeras décadas del siglo XVII.⁴

En la década de 1570, comenzó un cambio en el paisaje agrario novohispano, ya que, debido a la alta mortandad de la población indígena, muchas tierras fueron abandonadas, lo que propició su invasión, venta, merced o adjudicación a los españoles. Estas tierras aumentaron su producción y, en el centro de Nueva España, fueron el germen de las haciendas. Además, desde unas décadas atrás había iniciado el uso del suelo del Bajío para la actividad ganadera y en esas fechas habían aumentado las mercedes reales para dicha actividad, sin embargo, su mayor explosión y expansión se daría desde finales de ese siglo.⁵

Desde mediados de la década de 1560, la Corona comenzó a ejecutar algunas medidas para aumentar los ingresos de la Real Hacienda; se encomendó a distintos oficiales regios la

⁴ Carlos Sempat Assadourain, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*, México, Nueva Imagen, 1983, p. 277-321 y del mismo autor, “La economía colonial: la transferencia del sistema productivo europeo en Nueva España y el Perú”, *Anuario del Instituto de Estudios históricos sociales*, n. 9, 1994, p. 19-31; Bakewell, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 4-40; David Wright, “La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, t. XXVI, 1993, p. 251-293; Guillermina del Valle Pavón, “Desarrollo de la economía mercantil y construcción de los caminos México-Veracruz en el siglo XVI”, *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, v. 27, enero-junio de 2007, p. 4-49; Bernd Hausberger, “La economía novohispana, 1519-1760” y Manuel Miño de Grijalva, “Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI-XVIII”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 41-79, 143-170; Rubial, *El paraíso de...*, p. 120-121 y *La iglesia en...*, p. 161-164; Jaime L. Lacueva Muñoz, “Zacatecas: norte imperial”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino...*, p. 493-516.

⁵ De Sempat, *El sistema de...*, p. 277-321, “La economía colonial...”, p. 24-26 y “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, v. 38, n. 3, enero de 1989, p. 419-454; Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 27-66; Wright, “La conquista del...”, p. 251-293; Hausberger, “La economía novohispana...”, p. 69-74.

realización de balances de estas posesiones o visitas, y se buscó conformar un corpus actualizado de la legislación indiana. Así, Juan de Ovando efectuó la visita al Consejo de Indias y comenzó la redacción de un código de las leyes de Indias. En ese ambiente, en 1568, se llevó a cabo una serie de juntas en las cuales los miembros del Consejo de Indias y de otros consejos, teólogos y religiosos discutieron distintos asuntos de las posesiones indianas. Las soluciones propuestas buscaron aumentar los ingresos de las arcas reales a través del aumento o la implementación de ciertas contribuciones, así como reformar a la Iglesia indiana. Las medidas ahí definidas fueron implementadas en Nueva España por el virrey Martín Enríquez (1568-1580) y por el arzobispo Moya de Contreras.⁶

Para 1570, a diferencia de la población española y mestiza, la demografía indígena continuó descendiendo y comenzó a recuperarse hacia mediados del siglo XVII. En aras de garantizar su administración espiritual y fiscal, a finales del siglo XVI y principios del XVII se llevó a cabo la segunda congregación de pueblos de indios. En ese ambiente de reformas ya referido previamente, en 1592 se instauró el Juzgado general de indios, cuya finalidad fue otorgarles auxilio jurídico. A finales de dicha centuria, los indios del centro de Nueva España ya habían fundado sus hospitales, cofradías, cabildos de indios y cajas de comunidad, instituciones fundamentales en su vida comunitaria. Algunas poblaciones, especialmente las que eran cabeceras, ya eran o comenzaron a ser importantes sitios administrativos y económicos, por ejemplo, abastecieron a las minas o a las ciudades cercanas, algunas incluso habían alcanzado o alcanzarían los estatutos de villa y ciudad y llegarían a tener mayor importancia que ciertas ciudades o villas de españoles.⁷

⁶ Sempat, “La economía colonial...”, p. 19-26 y “La despoblación indígena...”, p. 419-454; Manfredi Merluzzi, “Religion and State Policies in the Age of Philip II: the 1568 Junta Magna of the Indies and the New Political Guidelines for the Spanish American Colonies”, en Joaquim Carvalho (ed.), *Religion and Power in Europe: Conflict and Convergence*, Pisa, Pisa University Press, 2007, p. 183-201; González, “La definición de...”, p. 91-114; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 164-172; María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 67-89; Leticia Pérez Puente, “La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro ‘de la gobernación espiritual’ de Juan de Ovando”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 47-76 y de la misma autora, *La Iglesia del rey. El patronato indiano y el libro “De la gobernación espiritual”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2021, p. 30-38, agradezco a la autora el permitirme conocer el texto.

⁷ Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, v. 12, n. 1, 1962, p. 1-12; Miño, “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170; Felipe Castro, “La

En esos años, ya existía un número considerable de ciudades, villas, fuertes, presidios, reales mineros y poblaciones de españoles en Nueva España, las cuales se habían creado por distintas razones y habían adquirido funciones, características e importancia distintas. Algunas se habían creado para la administración regia o eclesiástica, para el desempeño de alguna actividad productiva o para ser puntos intermedios entre dos zonas o espacios de avanzada en las empresas colonizadoras y descubridoras.⁸

Las urbes tuvieron un papel nodal en la economía novohispana, pues demandaron mano de obra y servicios; por ello, Manuel Miño de Grijalva ha señalado que, desde la segunda mitad del siglo XVI, estas ejercieron gran poder sobre su región, su “*hinterland*”, la cual incluía a pueblos y otras ciudades menores. En las urbes, los comerciantes y la Iglesia fueron una importante fuente de crédito y los ayuntamientos tuvieron gran relevancia no solo en la administración y gobierno, sino también en el control del abasto y en la posesión de muchos bienes inmuebles. Algunas se configuraron como capitales arzobispales o sedes de los gobiernos provinciales o regios; albergaron instituciones eclesiásticas como los conventos femeninos y masculinos; fueron sedes de corporaciones educativas, y en el caso particular de la ciudad de México, en ella se gestó una corte auspiciada por la presencia de los virreyes. Acorde con algunos especialistas, desde 1570, comenzó un periodo de consolidación y madurez económica, política y social de las ciudades americanas, entre ellas las

sociedad indígena en la época colonial”, en Kuntz (coord.), *Historia económica general...*, p. 83-112; de Rubial, *El paraíso de...*, p. 120-121, *La iglesia en...*, p. 161-164 y *El cristianismo en...*, p. 45-104, 131-138.

⁸ Alain Musset, “Primera parte. Ciudades de papel”, en *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo* (formato EPUB), trad. de José María Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, s/p; Jorge E. Hardoy y Carmen Aranovich, “Cuadro comparativo de los centros de colonización española existentes en 1580 y 1630”, *Desarrollo Económico*, v. 7, n. 27, 1967, p. 349-360; Francisco Solano, “Estudio preliminar”, en *Normas y Leyes de la ciudad hispanoamericana (1492-1601)*, t. I, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. XXIII-XL; Manuel Miño de Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 45-54; Porfirio Sanz Camañes, *Las ciudades en la América Hispánica: siglos XV al XVIII*, Madrid, Sílex, 2004, p. 19-64, 119-192, 226-370; Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos, Marcial Pons, 2006, p. 15-128; Thomas Calvo, “Una adolescencia americana. Las ciudades del Nuevo Mundo hispánico hasta 1600”, *Historias*, n. 71, 2008, p. 101-132; María Isabel Viforcós Marinas, “La ciudad hispanoamericana: reflexiones en clave de poder”, en *Una propuesta docente para el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES): cómo enseñar desde la interdisciplinariedad. El poder en la época Moderna La ciudad hispanoamericana.: Reflexiones en clave de poder*, Universidad de Córdoba, 2011 [¿?], p. 1-50. [www.moderna1.ih.csic.es/cordoba/la_ciudad_hispanoamericana.pdf].

novohispanas; y, durante el siglo XVII, estas localidades tomaron la fisonomía y las funciones que conservaron durante prácticamente todo el periodo colonial.⁹

a. Situación interna y política filipina

Hacia 1570, las tres primeras órdenes mendicantes que llegaron a Nueva España se habían extendido por todo el territorio y se habían ido creando provincias religiosas con base en las necesidades misionales. Los franciscanos habían erigido cuatro provincias (las de México, Michoacán, Yucatán y Guatemala) y tres custodias; los dominicos, dos (la de México y la de Chiapas y Guatemala), y los agustinos, una (de México). Para ese año, existían 273 conventos (138 franciscanos, 85 agustinos y 50 dominicos), la mayoría erigidos en los pueblos de indios. Ahí, el número de religiosos era muy reducido. Ya habían realizado las primeras labores de cristianización de los naturales del centro, mientras que en el norte los franciscanos lideraban la evangelización. Por su parte, los conventos de las villas y ciudades tenían una mayor población y se habían configurado como centros administrativos y formativos provinciales. En estos espacios también habían administrado a los indios de los barrios y habían llevado a cabo labores apostólicas entre los españoles. Para esos momentos, en dichas corporaciones comenzó un incremento en el número de criollos que ingresaban a ellas, por lo cual habían estrechado sus vínculos con la sociedad; además, habían empezado a aumentar sus bienes.¹⁰

⁹ Francisco Solano ha referido que, en 1573, año de la emisión de las *Ordenanzas de Población*, se puede dar por concluida la etapa de conquista de los españoles del territorio americano; desde entonces, comenzó la multiplicación de fundaciones en las regiones ya descubiertas y los esfuerzos de dominio territorial se constriñeron a las periferias, las cuales Thomas Calvo ha identificado, para Nueva España, con el norte. Este autor ha señalado que, entre 1570 y 1600, se “condensó la red urbana en Nueva España”. Después de ese año, señala este autor, termina el impulso de erigir poblados de españoles e indios y los establecimientos existentes comienzan a tomar otra forma, pues ya no son los de sus primeros tiempos. Por su parte, Porfirio Sanz estipuló que, en 1580, finalizó el proceso urbanizador español en las Indias, después de lo cual comenzó una “ralentización del proceso fundacional” y una intensificación de la “relación interterritorial”. Isabel Viforcós ha subrayado que, en el siglo XVII, ya había finalizado el primer momento fundacional, impulso que se renovarían hasta la siguiente centuria. Finalmente, Manuel Lucena ha señalado que, de ser ciudades de conquistadores, desde finales del siglo XVI, comenzaron a forjar una identidad propia, con sus particularidades locales a raíz de sus funciones y dimensiones, y sus ayuntamientos buscaron medios para transmitir su poder y la grandeza de dichos espacios. Véase la nota 8 del presente capítulo; también consúltense Miño, “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170; José Francisco de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 142-180; Antonio Rubial, “Capítulo III”, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de sor Juana* (formato EPUB), México, Taurus, 2012, s/p y *La Iglesia en...*, p. 163; Melvin, *Building Colonial Cities...*, 2012, p. 5-6.

¹⁰ Pilar Hernández Aparicio, “Estadísticas franciscanas del s. XVII”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: (siglo XVII): La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 555-578; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 103-118, 173-181; del mismo autor, *El cristianismo en...*,

Para 1570, ya se había creado la provincia eclesiástica mexicana configurada por el arzobispado de México y diez obispos sufragáneos, cuyos prelados y cabildos catedralicios ya habían sentado las primeras bases para su funcionamiento y sustento. El camino no había sido fácil, pues los obispos se hallaron ante los frailes, quienes no permitirían—durante casi todo el periodo virreinal—que la estructura eclesiástica se impusiera sin su oposición; tuvieron que enfrentarse a la falta de miembros del clero secular y a su formación en aras de poder justificar la remoción de los religiosos. El cobro del diezmo fue un tema nodal para echar a andar dichas iglesias y para el mantenimiento de los cabildos catedralicios, cuyos primeros años también fueron difíciles.¹¹

Conforme se habían ido creando y fortaleciendo las diócesis, los frailes experimentaron crecientes conflictos con los prelados, quienes querían implementar el pago de diezmos por los indios; la remoción de los frailes de las doctrinas indígenas o su sometimiento a un examen y visita, y el control en la fundación de nuevos conventos. Los frailes se habían defendido a través del apoyo regio y pontificio, de un mar de epístolas destinadas al rey y al Consejo de Indias y de la gestión de sus procuradores. Por su parte, los obispos habían empezado a sentar las bases de sus acciones mediante los decretos de los concilios

p. 45-127 y, “Las órdenes mendicantes...”, p. 217-223; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 25-29; María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 49-67, 185-203, 251-272; François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. de Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 337-342; José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, Concejo Municipal de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, 1993, p. 235-444; Francisco Morales, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 49-86.

¹¹ Además de las acciones que cada mitrado y cada corporación catedralicia realizó en sus jurisdicciones, en el concilio provincial de 1555, se brindó forma a la naciente provincia eclesiástica mexicana; y, diez años después, el segundo concilio provincial tuvo como principal finalidad el obediencia de los dictados del Concilio de Trento, así como la aceptación de los decretos del primer concilio, cuyo contenido puso las bases de la iglesia diocesana. Rubial, *La iglesia en...*, p. 129-147, 190-214; Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 1-36; Óscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 79-145; y del mismo autor, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: 1568-1640*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, p. 56-77; Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Plaza y Valdés, El Colegio de Michoacán, 2005, p. 18-25.

provinciales, habían buscado el apoyo de las autoridades regias y remitían a sus procuradores para tratar distintos temas relativos a sus diócesis.¹²

Desde la segunda mitad del siglo XVI, Felipe II buscó aplicar el concilio de Trento y reformar la Iglesia de sus reinos con la finalidad de adquirir un mayor control político; aumentar los ingresos de la hacienda real; implementar renovaciones espirituales, especialmente entre las órdenes religiosas y los feligreses; fortalecer la autoridad de los obispos, reformar sus actividades y reforzar su patronato real.¹³ También buscó modificar el gobierno de las Indias Occidentales. Como ya referí, por instrucciones del cardenal Diego de Espinoza, Juan de Ovando realizó la visita del Consejo de Indias entre 1567 y 1571, y en ese ambiente, en 1568, el cardenal organizó una serie de reuniones, en las cuales se discutieron los asuntos más importantes de la política indiana.

Algunas determinaciones de esas sesiones que afectarían a las órdenes religiosas fueron: 1) buscar acrecentar el número de habitantes de los principales conventos, espacios donde los frailes debían instruirse en las lenguas de los indios, para, posteriormente, irse a otros sitios; 2) poblar los establecimientos más pequeños y alejados o donde los frailes no querían vivir; 3) permitir, de forma restringida, que los conventos grandes o principales de los dominicos y agustinos obtuvieran bienes; 4) limitar su injerencia en el gobierno y la administración de justicia, y 5) nombrar a un religioso como cura en las doctrinas, quien sería avalado por la autoridad regia. Todo ello demuestra cuál debía ser, para la autoridad regia, la función de los conventos urbanos: sitios de formación o de paso. Además, se quería distribuir

¹² Antonio Rubial, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. siglo XVI”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2005, p. 315-336; del mismo autor, *La Iglesia en...*, p. 129-147; Mazín, *Gestores de la...I...*, p. 57-159, donde se puede conocer cómo surgió la causa de las catedrales novohispanas para lograr el pago de diezmos por las órdenes religiosas; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 29-61.

¹³ José García Oro y Ma. José Portela Silva, “Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Preguntas y respuestas sobre la vida religiosa castellana)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 20, 1998, p. 9-32; Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 173-243; Primitivo Tineo, “Las Recolecciones en la España del siglo XVI”, *Scripta Theologica*, v. 21, n. 2, 1989, p. 591-606; Jessica Ramírez Méndez, “La reforma filipina del clero regular y el paso de nuevos hábitos a Indias, 1566-1585”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 113-132.

a los religiosos para evitar la sobrepoblación y el abandono de ciertos sitios; limitar su actuación en otros ámbitos sociales, y acercar su labor con los indios a la de los párrocos.¹⁴

Juan de Ovando planeó un código conformado por siete libros, donde se insertarían disposiciones sobre distintos rubros con respecto al gobierno y la administración indios. El primero, que versó sobre el gobierno espiritual, fue el único que el reformador terminó; una vez que este fue avalado por el rey, se presentó ante la Santa Sede para su aprobación. Aunque no la obtuvo, algunos de sus títulos buscaron implementar distintos medios para garantizarle a la autoridad regia un mayor control y conocimiento sobre la situación de las órdenes religiosas y sus miembros, tales como la presencia de un comisario de cada corporación en la metrópoli o el control de los frailes que viajaban entre las Indias y España. En su contenido también se evidenció cuál debía ser el papel y la ubicación de los conventos: los urbanos como centros formativos con una gran población y los rurales, como sitios de doctrina, cada uno separado de otro por seis leguas y visitados por los obispos. Se expuso el modo a través del cual los superiores de estas corporaciones debían presentar a los doctrineros (los cuales serían confirmados por el virrey y el obispo), así como garantizar su sustento y el buen funcionamiento de sus provincias religiosas y sus súbditos.¹⁵

En 1574, se expidió uno de los títulos de dicho libro, el cual se conoció como ordenanza del patronato. Su contenido recopiló, en buena medida, lo señalado en la Junta y en los otros títulos del libro: la fundación de un nuevo convento debía contar con el consentimiento regio; el provincial debía elegir a dos frailes para los “beneficios regulares” y presentarlos ante el

¹⁴ En materia eclesiástica, en las reuniones se propuso la denominación de un patriarca residente en la corte y encargado de todo lo relativo a la Iglesia de Indias, lo cual atajaría los intentos de la curia romana de intervenir en el territorio; el fortalecimiento de la autoridad episcopal—pero sujeta a la Corona—y de sus jurisdicciones; el fraccionamiento de las inmensas diócesis y la multiplicación de las parroquias; el incremento en la recolección de los diezmos; la presentación de beneficios por la Corona; la instauración del tribunal del Santo Oficio, y la introducción de la bula de Santa Cruzada. Consúltense “Resúmenes de los acuerdos de la Junta de Indias de 1568”, en Pérez, *La Iglesia del...*, p. 196-231; Pedro Borges Morán, “Felipe II, configurador de la Iglesia Hispanoamericana”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, n. 4, 1999, p. 89-106; Mazín, *Gestores de la... I...*, p. 57-104; Pérez, *El concierto imposible...*, p. 63-78 y los trabajos referidos en la nota 6.

¹⁵ Además de buscar instaurar comisarios residentes en la metrópoli de cada orden religiosa, en aras de alcanzar un mayor control de estas corporaciones, propuso restringir el tipo de religiosos que se remitían a Indias y fiscalizar a los frailes que viajaban de Indias a la metrópoli. En el mismo tenor, se aspiró a que el Consejo de Indias tuviera un constante y actualizado conocimiento del estado de las provincias religiosas. En el Nuevo Mundo, los grandes conventos debían fungir como centros formativos y tenían posibilidad de obtener un limitado número bienes para su sostenimiento; los superiores debían vigilar constantemente a los doctrineros y a sus provincias religiosas, y los frailes debían eliminar los abusos que cometían hacia los indios. “De la gobernación espiritual”, títulos VI y XI, en Pérez, *La Iglesia del...*, p. 134-150, 169-172; de la misma autora, “La reforma regia...”, p. 46-76; González, “La definición de...”, p. 143-163.

virrey o la autoridad regia, quien elegiría a uno, después de lo cual el designado debía obtener la provisión canónica del prelado diocesano; los provinciales debían crear listados de sus doctrineros, conventos y miembros, los cuales debían conocer los virreyes y los obispos, y los religiosos no podían viajar sin contar con el pase regio. Este documento, como los anteriores, tuvo como finalidad ejercer un mayor control en el accionar de los frailes. Una de las principales consecuencias de esta ordenanza fue que, antes de ella, los doctrineros solamente eran elegidos por sus superiores, pero desde entonces, se encontraron bajo el patronato regio y bajo la supervisión de los obispos.¹⁶

Pese a que no se aplicó el contenido de la ordenanza, lo ahí contenido demostró que, para fortalecer el patronato, la Corona debía controlar las acciones de los mendicantes. Además, el texto puso las pautas del papel que, para esta autoridad, debían tener los religiosos en sus fundaciones urbanas y rurales. En ese ambiente de cambio con respecto a la actividad frailuna entre los indios, en 1583, por petición del obispo de Tlaxcala Diego Romano, se emitió la primera cédula con los lineamientos para sustituir a los frailes en las parroquias de los indígenas en cuanto “hubiera clérigos idóneos y suficientes”, en aras de que se “restituya al común y recibido uso de la iglesia” lo relativo a las parroquias y doctrinas; es decir, planteaba por primera vez la secularización. El documento fue discutido y algunos prelados como el arzobispo Moya de Contreras consideraron su aplicación, sin embargo, la corona revocó el documento a través de otra cédula de 1585, debido a que la iglesia americana aún no contaba con la capacidad para sustituir al gran número de frailes.¹⁷

Además de esas propuestas y disposiciones, en ese último año se llevó a cabo el Tercer Concilio Provincial Mexicano, el cual tuvo como finalidad aplicar los dictados del concilio de Trento y analizar ciertas situaciones propias de Nueva España. En 1589, recibió la sanción pontificia y, en 1591, fue avalado por el Consejo de Indias. No fue impreso por la oposición de distintas corporaciones—entre ellas los frailes—y por la disputa entre el papado y la autoridad regia en lo tocante a la aplicación del concilio tridentino, sin embargo, sus decretos

¹⁶ “Ordenanza del patronato”, 1 de junio de 1574, en Pérez, *El concierto imposible...*, p. 63-78, 222-228; de la misma autora, “La reforma regia...”, p. 46-76; González, “La definición de...”, p. 143-163; Mazín, *Gestores de la...I...*, p. 57-159; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 164-172; Rodolfo Aguirre Salvador, “Parroquia”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2020-10*.

¹⁷ Mazín, *Gestores de la...I...*, p. 57-159, donde se puede conocer cómo fue la junta que organizó el rey a raíz de la cédula de doctrina, cuyo desenlace fue la expedición de la cédula de 1585 que revocó la decisión de 1583; Rubial, “Cartas amargas. Reacciones...”, p. 323-326; Pérez, *El concierto imposible...*, p. 63-100, 123-125, en esta obra también puede consultarse las cédulas (p. 228-231).

reforzaron a la jerarquía diocesana y emitieron resoluciones similares a las ya referidas con respecto a las actividades de los religiosos. Así pues, dispusieron que los obispos podían visitar a los religiosos que ejercían la cura de almas en cuanto a doctrina y administración de sacramentos; el obispo debía examinar a los religiosos antes de que recibieran los órdenes y previo a su desempeño como confesores, y los frailes necesitaban el permiso del ordinario para la erección de nuevos establecimientos.¹⁸

El contenido del concilio, de la ordenanza de patronato, de la primera cédula de doctrina y de las medidas que se habían intentado implementar con respecto a los mendicantes desde la visita al Consejo de Indias fueron puntos que, desde entonces, los obispos buscaron implementar, a los cuales se opusieron los frailes. Entre ellos se encontraron el cobro de los diezmos; la aplicación de las cédulas de doctrina que privilegiaban al clero secular sobre los religiosos; la visita, examen y aprobación de los doctrineros o su remoción; la impresión del concilio, y la limitación en la erección de nuevos conventos. Ello afectó a los dominicos de la provincia de Santiago, a sus fundaciones rurales y, como será fehaciente a lo largo de la tesis, a sus establecimientos en las ciudades y villas de españoles.¹⁹

Otra de las situaciones que modificaron a las órdenes religiosas en Nueva España desde la década de 1570 fue el arribo e instauración de nuevas corporaciones religiosas, ya que— como se confirmará en los siguientes capítulos— estas significaron una mayor competencia por las limosnas, la feligresía, la conquista simbólica y material de los espacios donde los recién llegados erigieron sus fundaciones y la inserción en instituciones (por ejemplo, en la Real Universidad). Así, en 1572 llegaron los jesuitas; en 1577, los franciscanos descalzos; en 1585, los carmelitas descalzos, y, a finales del siglo, la Orden redentora de la Merced, al

¹⁸ María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 1-27; Pérez, *El concierto imposible...*, p. 115-135; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 218-225; del mismo autor, “Cartas amargas. Reacciones...”, p. 325-335 y “Tercer Concilio Provincial”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos...*, l. 1, título IV, n. III, p. 30; l. 3, tít. I, n. III, tít. XIII, n. XIX, tít. XI, n. II, p. 116, 175-176, 188.

¹⁹ Rubial, *La Iglesia en...*, p. 180, 308-326; Pérez, *El concierto imposible...*, p. 137-216, donde la autora analiza la lucha del episcopado por la aplicación de todo ello desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, periodo que abarca la presente tesis. Con respecto a los diezmos en la misma temporalidad del trabajo anterior, consúltense las obras de Óscar Mazín, *Gestores de la...I... y Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.

centro del territorio novohispano. A su venida, estas corporaciones se dedicaron a la labor educativa y fungieron como coadjutores de los párrocos. Con el paso del tiempo, se insertaron en la sociedad y, en casi todas, desapareció su espíritu misionero.²⁰

En el plano de la representación y la identidad, a raíz del crecimiento de su población; la mayor vinculación con la sociedad; el creciente ingreso de los criollos; el fin de la evangelización del centro del territorio; la perseverancia de los indios en sus prácticas idolátricas; los conflictos con los obispos, y la nueva política de la Corona hacia ellos, las primeras tres órdenes religiosas comenzaron a concebir a los primeros años de su presencia en Nueva España como momentos idílicos: en ese tiempo, sus hermanos de hábito se dedicaron a la labor evangélica en una sociedad dividida en dos repúblicas; las relaciones con las autoridades regias y eclesiásticas habían sido, en general, pacíficas, y la conquista y evangelización de los indios habían significado su salvación. Con la finalidad de demostrar la importancia que tuvieron en la evangelización y de brindarles ejemplos de religiosos ideales a los miembros de sus corporaciones, plasmaron todo ello en sus crónicas.²¹

²⁰ María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004; Jessica Ramírez Méndez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015; de la misma autora, “La reforma filipina del...”, p. 113-141 y “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-16060”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 49, julio-diciembre de 2013, p. 39-82. La competencia entre las órdenes religiosas por hacerse presente, adquirir cátedras e integrarse al gobierno de la Real Universidad puede consultarse en Leticia Pérez Puente, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad de México (1648-1668)”, en Enrique González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Centro de Estudios de la Universidad, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 435-455 y Clara Inés Ramírez, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, v. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002, p. 25-114.

²¹ Para todo lo referente a esa Edad Dorada me he basado en los estudios de Antonio Rubial, quien ha investigado las diferencias y particularidades de los autores que contribuyeron a esa concepción sobre le pasado mendicante. Entre los dominicos, Agustín Dávila Padilla tuvo un papel central. Véanse del autor “Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica”, en José Pascual Buxó y Mario Calderón (eds.), *Primeras jornadas de Literatura Mexicana: Maestría en Literatura Mexicana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998, p. 19-34 y “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, n. 7, enero-junio de 2002, p. 19-51.

b. Apuesta de las órdenes religiosas por las ciudades

Otro fenómeno que las órdenes religiosas comenzaron a experimentar desde 1570 fue un impulso fundacional inusitado en las ciudades y villas de españoles. Para ese año, únicamente existían 26 establecimientos conventuales en estos sitios, a diferencia de los 273 existentes en los ámbitos rurales. Los franciscanos habían erigido 19 fundaciones urbanas; los agustinos, tres, y los dominicos, tres en funcionamiento y una en construcción. Empero, entre 1570 y 1630, tanto las primeras tres órdenes como las recién arribadas consolidaron 75 nuevos conventos masculinos, colegios u hospicios. Los franciscanos erigieron siete; los dominicos, ocho; los agustinos, 11; los carmelitas descalzos, 10; los mercedarios, 11; los franciscanos descalzos, nueve, y los jesuitas, 19. Tal número de fundaciones y tal apuesta de los frailes por esos espacios urbanos fue único en el periodo novohispano y característico del intervalo referido, pues—sin contar a los jesuitas—en ese periodo instituyeron prácticamente 50 % de sus conventos urbanos coloniales. Después de 1630, prácticamente se detuvieron las fundaciones entre las corporaciones, ánimo que se recuperó hasta finales de siglo.²²

Como contraparte, los dominicos, agustinos y, en menor medida, franciscanos disminuyeron el ritmo de establecimientos en zonas rurales a finales de 1570 o 1580. Entre los agustinos y los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio, desde mediados de siglo, habían finalizado su expansión misionera por el centro del territorio novohispano. Mientras que los primeros realizaron una última expansión en los pueblos de indios de 1572 a 1578, y, en la siguiente centuria, sus únicas vicarías fueron fundadas como producto de las congregaciones de pueblos de indios, los segundos se habían extendido hacia el norte y el sureste. Por su parte, los franciscanos de la provincia de Michoacán, entre 1585 y 1606,

²² Antonio Rubial señala que eran 273 conventos, mientras que Karen Melvin afirma que eran 274. Si bien tomé las cifras del primer autor, para el número de establecimientos urbanos fundados por cada corporación me basé en Melvin y en los siguientes autores: Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 24-46, donde la autora abunda en las fundaciones establecidas entre 1570 y 1730; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 58; y del mismo autor, *El convento agustino...*, p. 124-128 y *La Iglesia en...*, p. 187-190; Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio histórico)*, México, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941, v. 1, p. 3-92; León, *Reforma o extinción...*, p. 17-171; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 46-47; Patricia Escandón, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 4-21; Marcela Corvera Poiré, “Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglos XVI-XX”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América, 1995, p. 41-135; y el capítulo dos de la presente tesis.

realizaron una última expansión misionera. Después de esas fechas, la mayoría de las nuevas casas fueron fruto de la independencia de las vicarías ya asentadas, empero, su número fue muy reducido en comparación con las que instauraron en poblaciones de españoles o en poblados indígenas con una creciente población española. De forma similar, los establecimientos que erigieron los dominicos de la provincia de Santiago, desde mediados de la década de 1570, fueron la consolidación de casas en donde ya tenían una presencia previa y no tanto una expansión hacia otras regiones.²³

El motivo de esa lentitud en su impulso por fundar casas en pueblos de indios y su contraparte en las ciudades ha sido adjudicado a varias situaciones que vivía Nueva España, algunas de las cuales ya he referido. La mortandad que sufrieron los indígenas a lo largo del siglo XVI y su consecuente desplome demográfico afectaron a las comunidades indígenas (muchas de las cuales se desintegraron) y, por ende, a la labor y al sostenimiento de los frailes. En relación con este último punto, las reformas al tributo implementadas desde 1560 modificaron—y buscaron disminuir—las contribuciones que los religiosos recibían de los indios. Todo ello afectó la prosperidad de ciertos conventos y el sostenimiento de sus habitantes y sus construcciones.²⁴ También, se ha señalado que la disminución en el ritmo de fundaciones se debió a las nuevas políticas regias y a los conflictos con los obispos que se agudizaron en el último cuarto de esa centuria.²⁵

Otra explicación se ha hallado en el espíritu misionero. Una vez que el centro de Nueva España ya se encontraba poblado por casas de las tres órdenes religiosas, para seguir desempeñándose en la misión, los frailes debían desplazarse a otras zonas inexploradas, como el norte u Oriente. Los franciscanos atendieron a este llamado y, una vez que se expandieron por el norte, monopolizaron la zona, control que en muchas ocasiones fue apoyado por las autoridades regias. Por su parte, los agustinos y dominicos—en general—no

²³ Francisco Morales, “Los franciscanos en...”, p. 49-86; Rubial, *El convento agustino...*, p. 123-133; Escandón, “La provincia franciscana...”, p. 4-21; Robert James Mullen, *Dominican architecture in sixteenth century Oaxaca*, Phoenix, Arizona, Center for Latin American Studies, 1975, p. 29; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 104-124; véanse los Apéndices 1. Fundaciones conventuales de la provincia de Santiago, 1570-1627 y 2. Mapa de las fundaciones de la provincia de Santiago, 1598-1661 de la presente tesis; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 23-40; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 172-189.

²⁴ Para los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio, pueden verse las afectaciones de la disminución en la población indígena y de las nuevas tasaciones de tributos durante la década de 1560, en Morales, “Los franciscanos en...”, p. 49-86. Para conocer las consecuencias de ello entre los agustinos, Rubial, *El convento agustino...*, p. 129.

²⁵ Rubial, *El convento agustino...*, p. 129; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 26-27.

tuvieron la misma vocación para irse a la misión, además de que en ocasiones no pudieron asentarse por aquel monopolio de los frailes menores.²⁶ Relacionado con lo anterior, otra razón que se ha dado a ese cambio fundacional y en cuanto a su labor apostólica es el incremento de los criollos, quienes se habían criado en este territorio, tenían familiares y vínculos sociales e intereses que los llevaban a incorporarse a ellas por conveniencia material y no como respuesta a un llamado vocacional.²⁷

En la búsqueda de una vida con comodidades y de medios para garantizar el mantenimiento de sus fundaciones, los religiosos se dirigieron a las ciudades, villas y poblaciones de españoles porque estas ya eran o estaban prosperando económicamente y aumentando su población. Entre las que recibieron el mayor número de establecimientos fueron la ciudad de México y sus alrededores, Puebla, Guadalajara, Veracruz, la villa de Carrión, Oaxaca, el real de San Luis, Zacatecas, Valladolid, Celaya y Querétaro. Es decir, en las poblaciones donde residían las autoridades regias y eclesiásticas, con una importancia económica, social y cultural en el ámbito novohispano o ubicadas en sitios estratégicos. Asimismo, eran poblaciones fundadas en zonas que comenzaban a despuntar, como El Bajío. Incluso, aunque algunas se habían fundado como pueblos de indios, su población española iba en aumento. Aun con este patrón, cada nueva fundación debe analizarse en su particularidad, pues el sitio donde se asentó, la coyuntura, la capacidad de los religiosos para negociar o ganarse el favor de las autoridades o los vecinos y los intereses materiales y espirituales de sus corporaciones y de los distintos grupos implicados modificaron su naturaleza, características y permanencia.²⁸

²⁶ Rubial, *El convento agustino...*, p. 129; véanse de qué modo en Nueva Galicia los franciscanos abanderaron la evangelización en el capítulo dos de la presente tesis.

²⁷ Consúltense Rubial, *El convento agustino...*, p. 123-130; y del mismo autor, *La Iglesia en...*, p. 172-189; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 13-14, 46-47, 72; sobre la criollización entre los dominicos, véanse los estudios que han abordado el tema, con los cuales dialogo en el capítulo dos de la presente tesis.

²⁸ Me he basado en la información y cifras que brindan Karen Melvin y los siguientes especialistas en las diferentes órdenes religiosas citados a continuación. Cabe referir que estos investigadores han ofrecido estudios puntuales sobre dichas fundaciones, donde explican sus particularidades en la dinámica de cada espacio y de cada corporación. Consúltense Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 24-46; Rubial, *El convento agustino...*, p. 123-135 y *La Iglesia en...*, p. 187-190; Decorme, *La obra de...*, v. 1, p. 3-92; Morales, “Los franciscanos en...”, p. 49-86; León, *Reforma o extinción...*, p. 17-171; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 103-257; Escandón, “La provincia franciscana...”, p. 4-21; Corvera, “Estudio histórico de...”, p. 41-135; y el segundo capítulo de la presente tesis. Sobre estas ciudades, remito al lector a las primeras páginas del presente capítulo y al segundo capítulo, en donde pueden consultarse los trabajos sobre las funciones económicas, políticas y sociales de las ciudades, villas y poblados de españoles, así como de algunos pueblos de indios que alcanzaron una importante población española, todos los cuales comenzaron a tener un papel central en distintos rubros en la dinámica colonial.

La apuesta de los frailes por las ciudades también se percibió, a partir de 1570, por el incremento de sus residentes y de sus bienes para garantizar el sostenimiento de esa población en ascenso. Lo cual también implicó un mayor vínculo con la sociedad de las ciudades. A raíz de esa importancia que algunos de esos establecimientos adquirieron en las dinámicas de sus provincias religiosas—como veremos a continuación—tuvieron la capacidad de convertirse en las futuras casas matrices de nuevas provincias religiosas que usualmente se desprendieron de las que se habían erigido años atrás. A partir de entonces, esos numerosos religiosos se insertaron en otras instituciones, por ejemplo, como catedráticos de la Universidad o calificadores y consultores del Santo Oficio; desempeñaron un papel fundamental como predicadores y confesores de distintos grupos sociales, entre ellos las autoridades regias y eclesiásticas, y elaboraron importantes obras teológicas, doctrinales, históricas, hagiográficas y lingüísticas.²⁹

Así pues, todo lo referido a lo largo de estas páginas permite evidenciar que, tal como las autoridades regias y episcopales buscaron incorporar a Nueva España al modelo urbano, económico, político, social y eclesiástico occidental, y una vez que había finalizado la primera evangelización del centro del territorio y de que las diócesis y la Corona estaban apostando por el modelo de iglesia universal, no sería extraño que, desde 1570, las órdenes religiosas comenzaran a asimilarse al modelo y la vida de sus hermanos de hábito en el Viejo Mundo, por lo cual apostarían por las ciudades.³⁰

2. Los dominicos de la provincia de Santiago de México a finales del siglo XVI

Lo hasta ahora referido ha sido el marco que afectó el quehacer y la presencia de todas las órdenes religiosas desde 1570. En las siguientes páginas se analizará la situación particular de los dominicos en Nueva España y de la provincia de Santiago de México, con la finalidad

²⁹ Antonio Rubial ha datado la inserción de los frailes de las ciudades en otras instituciones, así como su labor de predicación, confesión y desempeño intelectual como un fenómeno que se puede percibir con fuerza desde 1640. *La Iglesia en...*, p. 172-190, 319-326, del mismo autor, *El convento agustino...*, p. 129 y “Las órdenes mendicantes...”, p. 220-226; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 23-231, donde la autora ha analizado el aumento demográfico, la prosperidad económica, la inserción y las actividades en materia apostólica, social y religiosa que desempeñaron los frailes en la ciudades novohispanas durante los siglos XVII y XVIII.

³⁰ Karen Melvin ha abundado en este cambio en el perfil de las órdenes religiosas novohispanas, de modo que la autora ha referido que, desde 1570, a raíz del contexto novohispano y de su mayor presencia en las ciudades, de ser misioneras, estas corporaciones comenzaron a asimilarse en funciones y labores a las de sus hermanos de hábito europeos. *Building Colonial Cities...*, p. 2-75.

de comprender cuál era su mapa fundacional, patrones misionales, labores en los establecimientos urbanos y rurales, demografía y gobierno en los años en que comienza la presente tesis. Ello explicará en buena medida la importancia que comenzaron a cobrar las fundaciones de las ciudades dentro de la dinámica provincial y el interés de esta corporación por crear nuevos establecimientos en esos espacios.

a. Expansión y situación en las zonas urbanas y rurales

Acorde con la legislación de la Orden de Predicadores, existían las fundaciones pequeñas, llamadas casas—también conocidas como vicarías—y los conventos o prioratos. Para que una casa adquiriera el estatus de priorato debía contar con, por lo menos, 12 religiosos (10 debían ser frailes de coro), número que atendía a que, de ese modo, podían seguir los oficios divinos. Debía residir un lector para el estudio de sus miembros, de modo que el convento debía ser un centro de estudios (llamado estudio conventual). Era autónomo, pero bajo supervisión de las autoridades de su provincia. En su vida interna y en la dinámica provincial, gozaban de capacidad para elegir a sus autoridades mediante comicios, y tenían voz y voto en las elecciones provinciales. Además, tenían derecho a contar con un predicador general. Este oficio daba realce al establecimiento, pues distinguía al elegido; le permitía tener voz y voto en las elecciones y los capítulos, y le otorgaba exenciones en las observancias religiosas.³¹

En Indias, seguramente a raíz de la precaria situación numérica de los primeros tiempos de la evangelización, en 1532 Clemente VII permitió que un priorato se configurara con tan solo siete habitantes; y, en 1551, el capítulo general de Salamanca ajustó el número a seis. En la provincia de Santiago de México, los dominicos establecieron una jerarquía muy

³¹ *Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 93-96; William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982, p. 28-29; Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 234-274, donde se pueden conocer los distintos tipos de centros de estudios dominicanos, es decir, conventuales y estudios generales, y sus particularidades en Nueva España; Eugenio Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad* (formato EPUB), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, p. 66-86; Eugenio Martín Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 335. Sobre el oficio de predicador general, remito al lector al capítulo cinco de la presente tesis.

marcada entre sus establecimientos fundados en las ciudades y los pueblos de indios, pues mientras que pusieron mucho empeño en que los primeros tuvieran el estatuto de prioratos, los segundos, en general, permanecieron como casas o vicarías. Si bien algunas de las vicarías más importantes en materia económica o demográfica se convirtieron en prioratos o tuvieron voto o voz en las elecciones de provinciales y definidores, estas fueron minoría.³² Tal situación fue una particularidad de dicha corporación religiosa en relación con las demás que arribaron a Nueva España, pues, por ejemplo, los agustinos sí consideraron como prioratos muchos de sus establecimientos en los pueblos de indios.³³ Así pues, como se demostrará a lo largo de esta tesis, los conventos se distinguieron de las vicarías en muchos aspectos (en el quehacer diario, el sustento, el acceso a los estudios y distintas comodidades), entre los que se encontró la capacidad de sus miembros de participar en la política de su corporación.³⁴

³² Daniel Ulloa y Teresa Pita Moreda han referido que las vicarías sí tenían voto en las elecciones provinciales. Al respecto, aunque los mecanismos a través de los cuales estas casas tuvieron sus autoridades y participaron en las elecciones y gobiernos provinciales se modificaron y merecen estudios particulares, por documentación de finales del siglo XVI y del XVII, es perceptible que su capacidad electiva en su comunidad y en el ámbito provincial estuvo sujeta a cambios y vivió restricciones. Por ejemplo, en las ordenaciones y concesiones hacia la provincia, datadas en junio de 1589, se permitió que 24 vicarías tuvieran voz y voto en las elecciones de provinciales y definidores. Para ese año, había más de 50 casas rurales. Posteriormente, en la memoria de las casas y conventos que se hizo a principios del siglo XVII, se refirió que había casi 40 vicarías, de las cuales solo 16 tenían voto en la elección provincial. Entre ellas, se encontraban: las casas con mayores ingresos (algunas de la mixteca), las que habían tenido una importancia previa en la provincia (por ejemplo, Oaxtepec) o las que se encontraban cerca de la ciudad de México (como Tacubaya). Todo indica que, desde 1622, la elección de los vicarios con voto era prerrogativa del provincial hasta que, en la década de 1630, cambió a ser mediante la decisión de seis padres graves. Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, Archivo General de la Orden de Predicadores [en adelante AGOP], L. IX, Liber I, f. 817-857; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 715; “*Ordinationes et concesiones pro provincia Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatoris. Anno Domini 1588. 25. Junii*”, AGOP, *Extracta a registris magistri generalis, 1575-1592. Ordinationes pro provincia Sancti Iacobi*, XIII. 011245; *Regula Beati Agustini...*, p. 95v-96; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633*, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f., p. 6v-7; Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 77-78; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 235, 301, 303; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 131-132, 205-208; y el capítulo dos de esta tesis, para conocer cómo prácticamente todos los conventos de las urbes se erigieron en prioratos.

³³ Además de que, por ejemplo, entre los agustinos, las vicarías solían depender de los prioratos, por lo que participaban en las elecciones priorales, y los vicarios eran electos por el provincial o las autoridades provinciales. En ese sentido, se asimilarían a las vicarías rurales dominicas. Empero, aunque, a finales del siglo XVI, se intentó restringir a los prioratos agustinos su participación en las votaciones provinciales, ello se revocó y siguieron teniendo capacidad electiva. Véase Rubial, *El convento agustino y...*, p. 39-60.

³⁴ Casos particulares fueron los conventos de Zacatecas, Veracruz y Guadalajara, los cuales, desde 1632, dependieron de la decisión de seis padres de concilio para la remoción de su prior. *Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum Mexicanae Provinciae*, México, Juan Ruiz, 1663, p. 7-8.

En materia fundacional, los dominicos se extendieron por las regiones centro y sur del actual México, a lo largo de tres regiones: la mexicana, la mixteca y la zapoteca,³⁵ y ejercieron el monopolio misional en el obispado de Oaxaca, donde eran la única orden religiosa que administraba a los indios.³⁶ [Véase la Figura 1]. La población de la provincia se nutrió de frailes que arribaron en las expediciones que había sufragado la Corona desde el Viejo Mundo y de un creciente número de criollos. De 293 frailes que la integraban en 1578, 134 (46 %) habitaban en los prioratos, mientras que 156 (54 %) residían en las casas rurales de las tres naciones. Entonces, la provincia se dilataba por el arzobispado de México y los obispos de Tlaxcala y Oaxaca.³⁷ Después de 1578, casi todos sus nuevos establecimientos fueron la consolidación de las visitas de las vicarías ya existentes o fueron fundaciones en zonas donde ya tenían una presencia previa.³⁸ Como contraparte, así como le sucedió a las demás corporaciones religiosas, desde esta década comenzaron a auspiciar el establecimiento de un creciente número de conventos en ciudades o villas de españoles.

³⁵ La extensión de la provincia llevó a que, en 1551, se creara una provincia religiosa en Chiapas y Guatemala. Consúltese Ma. Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996. Sobre las tres naciones, Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 64-65.

³⁶ Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad de Geografía de Madrid, Real Academia de la Historia, 1894, p. 232-237; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 69-129, 205-285; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 57.

³⁷ En 1578, había 44 casas en pueblos de indios y tres fundaciones urbanas en funcionamiento. “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu nostro Sancti Iacobi de Cuilapa Ordinis Praedicatorum, anno domini 1578*”, en Bancroft Library, San Francisco, California [en adelante, BLC], MSS M-M. 142; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro Conventu Sancti Ihoanis Baptistae de Coixtlahuaca, decima die januarii anni Domini 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9. Teresa Pita Moreda ha realizado un minucioso análisis sobre la expansión misional y la población de la provincia de Santiago desde 1526 hasta 1600. Para consultarlo y abundar en la información referida en líneas arriba, remito al lector a *Los predicadores novohispanos...*, p. 25-67, 69-130. También, remito al lector al capítulo tres de la presente tesis, para conocer un balance de la población en las vicarías y, especialmente, en las ciudades, entre 1570 y 1667.

³⁸ Acorde con Robert James Mullen, la mayoría de los conventos de la provincia ya se había establecido para ese año, y los nuevos fueron la continuación de fundaciones o de la presencia previa de los frailes. Al respecto, Pita Moreda ha referido que, en la década de 1570, se dio por finalizada la “gran proyección dominicana”, de tal suerte que la mayoría de las nuevas fundaciones fueron más bien la independencia de las visitas de ciertas vicarías o su fortalecimiento en regiones donde ya tenían presencia. Mullen, *Dominican architecture in...*, p. 29; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 104-124; Aban Flores Morán, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 122; y el Apéndice 1. Fundaciones conventuales de la provincia de Santiago, 1570-1627 de la presente tesis.

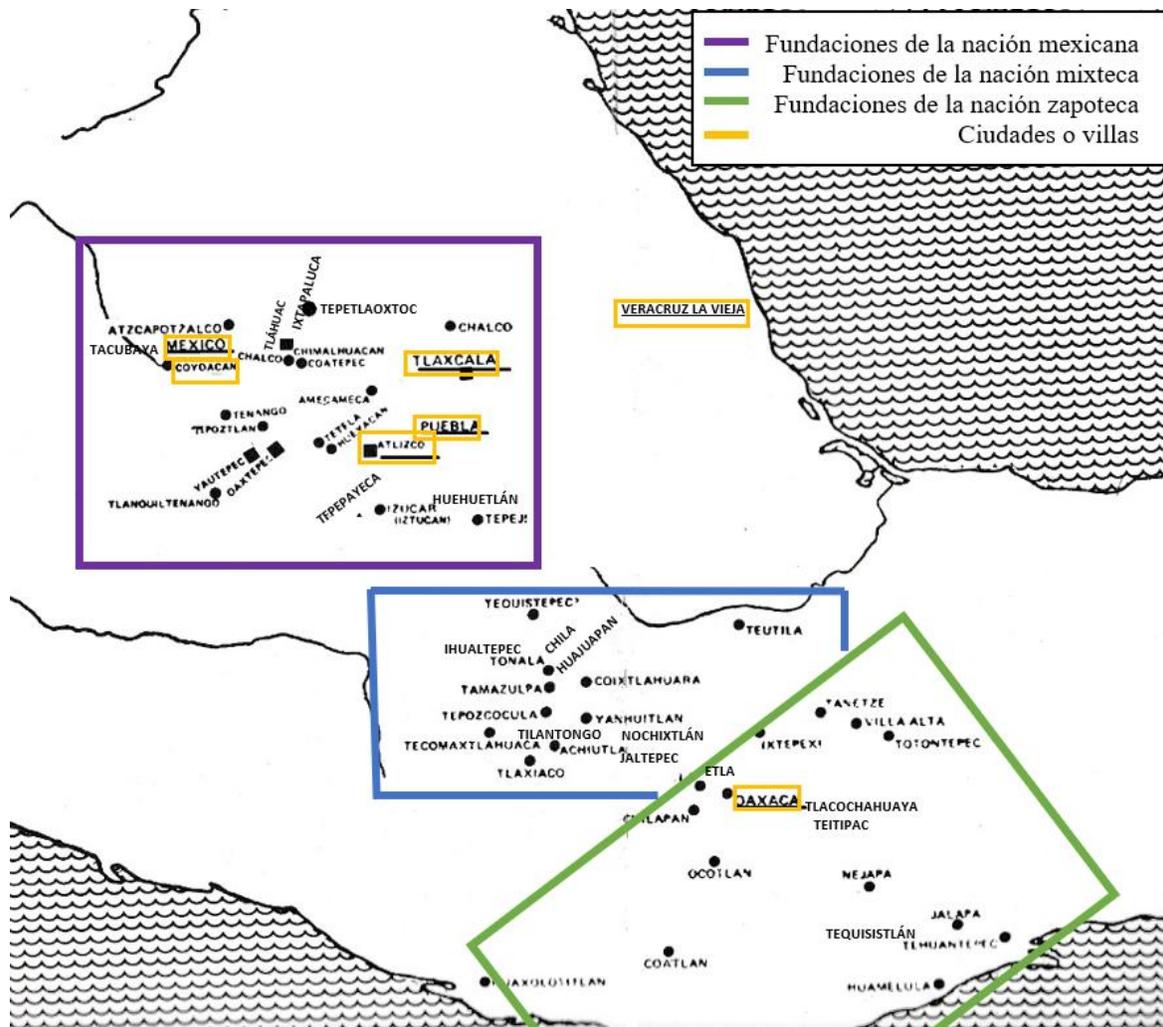


Figura 1. Fundaciones de la provincia de Santiago de México entre 1578 y 1583, a partir del “Croquis de la repartición de las fundaciones conventuales hacia 1570” de Ricard en *La conquista espiritual...*, s/p.³⁹

En las vicarías, evangelizaron a los indios a través de la predicación, la enseñanza de los preceptos doctrinales y la administración de los sacramentos. Para ello, crearon materiales didácticos, así como manuales para administrar la doctrina y los sacramentos en los idiomas indígenas (especialmente en náhuatl, zapoteco y mixteco, con sus variantes). Incentivaron la creación de instituciones fundamentales para la vida económica y social de estos sitios: las cofradías y los hospitales, erigidos en los edificios conventuales o adjuntos. Junto a las autoridades regias o locales, españolas e indígenas, organizaron y trazaron los pueblos, en cuyo centro se encontraron los edificios de gobierno, una plaza y el convento, y, alrededor,

³⁹ La localización de las casas se realizó con base en las actas capitulares de 1578 y 1583. En ellas se incluyen las siguientes fundaciones que no he podido identificar: Santa Cruz, San Diego de Tecomastlanac, Santiago Tecomastlahuac y Santa María de Teocapotea.

las calles cuadriculares divididas en barrios, lo cual facilitó su administración espiritual, gobierno y fiscalización. Les enseñaron los oficios y ciertas actividades, como la siembra de ciertos productos. Fundaron las cajas de comunidad, es decir, fondos comunales para el pago de los religiosos, las fiestas, las iglesias o alguna emergencia.⁴⁰

Algunas vicarías siempre tuvieron ingresos y egresos muy limitados, lo cual incidió en el número de habitantes que podían sustentar. Lo opuesto ocurrió en otras que habían ido adquiriendo tierras, cabezas de ganado, molinos, trapiches y réditos de censos y capellanías. La comercialización de esos productos las incorporó a los circuitos económicos de su región y de Nueva España. Para la década de 1570, algunas ya poseían un número considerable de propiedades y tenían un papel tan fundamental en la dinámica económica de la provincia que se llegó a afirmar que sus contribuciones eran las que mantenían a los conventos urbanos. Algunas fundaciones de la mixteca y la zapoteca gozaron de una situación económica privilegiada, de modo que sus ingresos eran sustanciosos y estaban diversificados en distintos rubros. Su situación económica se reflejó en su capacidad de admitir más frailes y, además, en que todo indica que tuvieron voz y voto en las elecciones.⁴¹

⁴⁰ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 75-421, 429-434; Miguel León-Portilla, “Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios”, en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general de la medicina en México. Tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 217-227; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 205-285; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 45-122; Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial, “Los pueblos, los conventos y la liturgia”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 367-390; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 69-129, 205-285; Sebastián van Doesburg y Michael Swanton, “La traducción de la Doctrina Cristiana en lengua mixteca de fray Benito Hernández al chocholteco (ngiwa)”, en Ausencia López Cruz y Michael Swanton (coords.), *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Serie: Conferencias sobre lenguas otomangués y oaxaqueñas, vol. II*, Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Fundación Harp Helú Oaxaca, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2008, p. 81-118; Torres, “La fundación de...”, p. 350-362.

⁴¹ Para conocer un balance sobre los distintos tipos de ingresos de las vicarías y la forma en que lo diversificaron, remito al fundamental trabajo de Teresa Pita Moreda. Acorde con esta autora, fue hacia la década de 1570 cuando los obispos de Puebla y México iniciaron los pleitos con los frailes por el pago de diezmos de sus bienes rurales, y cuando la Audiencia comenzó una investigación para conocer las capellanías y rentas de estas corporaciones, pues se decía que ya eran considerables. Con respecto a la capacidad representativa de las vicarías de la mixteca, en las concesiones que las autoridades generales le otorgaron a la provincia en 1589, les concedieron voto en las elecciones de definidores y provinciales a 16 casas de ocho existentes; y para el caso de las vicarías zapotecas, igualmente se les otorgó voto a ocho de 17. Una vez que se separaron los oaxaqueños de la provincia de México, en la primera década del siglo XVII, se tiene noticia de que, en la mixteca, seis de nueve fundaciones tenían derecho a voto. En esa descripción también es perceptible que había vicarías sumamente limitadas en materia económica y poblacional. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 205-285; Torres, “La fundación de...”, p. 344-362; “*Ordinationes et concesiones pro provincia Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatoris. Anno Domini 1588. 25. Junii*”, AGOP, *Extracta a registris magistr*

Durante buena parte del siglo XVI, los únicos conventos urbanos fueron los de Santo Domingo de México, de Oaxaca y de Puebla. El primero era la residencia de las autoridades provinciales. Los tres dieron cabida a los noviciados y a los centros educativos provinciales, es decir, ahí se impartieron las lecciones de teología y gramática. De especial importancia fueron los primeros dos, los cuales sí tuvieron lecciones de forma más constante. Sus miembros fueron predicadores y guías espirituales de los habitantes en las ciudades y comenzaron a integrarse a la Universidad. Por ello y a causa del ingreso a la Orden de personas con familias en Nueva España, los frailes habían ido tejiendo vínculos con la sociedad y con las autoridades regias y eclesiásticas de las ciudades. Además, administraron a algunos pueblos de indios de los alrededores, donde posteriormente pudieron erigir vicarías. El número de residentes del convento de México fue ascendente desde por lo menos la década de 1560; el de Oaxaca comenzó a aumentar desde la década de 1570, y el de Puebla osciló hasta las primeras décadas del siglo XVII en que, en términos generales, creció.⁴²

Entre los tres conventos urbanos, el de Oaxaca ocupó el segundo lugar en materia demográfica y logró tener una vida educativa más en forma que el convento de Puebla. Además, fue el que más despuntó por su autosuficiencia y por la posesión de distintos bienes y rentas: estancias de ganado, tierras donde se sembraban distintos productos, molinos de pan, censos, pescaderías, bienes urbanos y capellanías dentro de la ciudad oaxaqueña o en distintos rincones del obispado. Con todo lo anterior participó en los circuitos económicos de distintas ciudades. Allende de estas situaciones, muchos de los religiosos que en él profesaban, permanecían en la labor doctrinera dentro de las regiones mixteca y zapoteca.⁴³

generalis, 1575 - 1592. Ordinationes pro provincia Sancti Iacobi, XIII.011245 y “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 817-857; Medina, *Los dominicos en...*, p. 77-78.

⁴² Sobre la creación de los noviciados de México y Puebla, los sitios de estudios de los tres prioratos, la residencia de las autoridades provinciales en México y las labores apostólicas en la ciudad y en las poblaciones de los alrededores, remito al lector a Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 131-203, 273-285; Mauricio Beuchot, “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 51-62; Ángel Melcón y Mauricio Beuchot, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138 y los capítulos dos, tres y cuatro de esta tesis. Con respecto a su población, “*Haec sunt Acta... 1578*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 132v-142; “*Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; el capítulo tres de esta tesis y los trabajos de Magdalena Vences Vidal, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Primera parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XI, 1990, p. 119-180, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Segunda parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XV, 1994, p. 93-144.

⁴³ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 131-203, 273-285; Beuchot, “Lectores conventuales en...”, p. 59-60. Para comparar la situación de este convento con los demás durante el periodo que abarca la presente

Otro establecimiento urbano que los dominicos habían comenzado a gestionar, pero que no se hallaba en funcionamiento para 1570 fue el de San Luis de Puebla. En 1558, Luis León Romano legó ciertos bienes suyos para fundar un colegio que estuviera bajo cuidado de los franciscanos. En esos momentos, el ayuntamiento angelopolitano ofreció unos solares para que en su urbe se erigiera tal institución. Debido a que los franciscanos se rehusaron a tal proyecto y gracias al apoyo que les brindó el virrey Luis de Velasco el Viejo, los dominicos lo tomaron a su cargo. Casi dos décadas después, el colegio continuó en construcción hasta 1585 cuando, por insistencia del obispo Diego Romano, iniciaron sus cursos.⁴⁴

b. La creación de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca

Para 1570, los conventos establecidos en la zona zapoteca—con el convento de Santo Domingo de Oaxaca como centro—fueron consolidando una identidad propia y una autosuficiencia económica que les permitió diferenciarse de toda la provincia de Santiago. Esta situación, el predominio apostólico y social de los frailes en la región y el poco o desigual acceso de los que profesaban en el convento de Oaxaca a los grados y los cargos de gobierno los llevó a considerar la conveniencia de crear su propia provincia religiosa. A lo largo del siglo XVI, un mayor número de religiosos se había interesado por el estudio, lo cual

investigación, consúltense los capítulos tres, cuatro y cinco y el Apéndice 6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662 de esta tesis.

⁴⁴ Sobre la construcción del colegio, su programa de estudios y su devenir, remito al lector a Francisco de los Ríos Arce, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, 2 t., Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910; José Joel Peña, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, Rosario Torres Domínguez, “Notas para la historia del colegio de San Luis de Puebla” y Jaime Vega Martínez, “Real y Pontificio Colegio del Señor San Luis de la Orden de Predicadores de la santa provincia de San Miguel y Santos Ángeles”, ambos en *Anuario Dominicano, tomo III: Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 174-182 y 233-276; María del Rosario Soto Lescale, “Los colegios dominicos de la Nueva España”, en *Memoria del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2007, p. 1-7; Alejandra González Leyva, “Los centros de estudios y colegios dominicos de la época novohispana”, *Revista Grafía*, v. 10, n. 1, enero-junio de 2013, p. 112-126; María de Lourdes Herrera Feria y Rosario Torres Domínguez, “Los estudios conventuales en el colegio de San Luis de Puebla de los Ángeles y sus constituciones”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*, año 8, n. 8, 2017, p. 78-94; Rosario Torres Domínguez y María de Lourdes Herrera Feria, “El Colegio de San Luis y los estudios conventuales de Puebla, México”, en Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres y Andrés Mauricio Escobar Herrera (eds.), *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2018, p. 21-42.

les daba acceso a los cargos y a monopolizar el gobierno provincial. Por ello, preferían vivir en el priorato de México, con mayores comodidades, a diferencia de los que se habían abocado a la administración espiritual de los indios, especialmente en la mixteca y zapoteca.⁴⁵ Al analizar la vida de los principales involucrados en estas gestiones, un buen número profesó en el convento de Oaxaca y se desarrolló en las regiones zapoteca y mixteca. Además de estos móviles, los oaxaqueños argumentaron que el convento de México siempre buscó vivir de su auxilio.⁴⁶

Desde la década de 1570, comenzaron a hacerse visibles las manifestaciones de los oaxaqueños por independizarse, y, hacia 1575, se conocen las primeras gestiones que emprendieron ante las autoridades regias y generales.⁴⁷ En 1580, arribó a Nueva España fray Domingo de Alzola como visitador de las provincias dominicas mexicanas. Acorde con Antonio de Remesal, llegó con la autoridad del rey y del general para dividir la provincia, sin embargo, no pudo llevarla a cabo por los obstáculos con los que se enfrentó con sus hermanos de hábito y con las autoridades regias novohispanas, quienes lo culparon de causar mayores problemas dentro de la provincia (aunque no brindaron detalles) y de enviar a un fraile (fray Juan Crisóstomo) a España y Roma con la supuesta finalidad de trasladar frailes a Nueva España. Aunque supuestamente esta barcada se destinaría a Filipinas, las quejas de los frailes de estas tierras pudieron deberse a que ello impactaría en el número de criollos y peninsulares (formados aquí o en España). Además, el provincial fray Andrés de Ubilla acusó a Alzola de interesarse más por enriquecerse que por reformar a la provincia. Tal fue la

⁴⁵ Teresa Pita Moreda ha realizado el estudio más minucioso sobre la separación de Oaxaca. Lo que señalaré en las siguientes páginas sigue lo investigado por esta autora. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285 y “El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 433-452. Acorde con Tomás S. González, la independencia de los oaxaqueños se debió a la criollización de la Orden de Predicadores. Véase del autor “La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 453-474.

⁴⁶ Por ejemplo, el fraile enviado a gestionar la escisión en 1575, fray Martín de Portocarrero, así como los que posteriormente encabezaron las gestiones de la escisión (Antonio de la Serna, fray Martín de Zárate, fray Andrés de Porrás, fray Francisco Dávila) nacieron en España o en alguna zona del obispado oaxaqueño, profesaron en el convento de Santo Domingo de Oaxaca y se desempeñaron en el ministerio de los indios de las zonas zapoteca y mixteca. Véanse Francisco de Burgoa, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, 3ª ed., México, Porrúa, 1989, p. 131-203, 280-317 y del mismo autor, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca...*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1674, p. 56v-57; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 275-276.

⁴⁷ Burgoa, *Geográfica descripción de...*, p. 56v-57; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 275-276.

oposición hacia este religioso que, en el capítulo general de 1580, se revocó su oficio y se pidió su retorno a la Península ibérica. Su visita y sus acciones evidenciaron algunos de los problemas de la provincia: el cumplimiento de la observancia religiosa, los conflictos por el arribo de frailes peninsulares y las aspiraciones oaxaqueñas de independencia.⁴⁸

A partir del capítulo provincial de 1583, las autoridades decidieron que los religiosos contrarios a la separación residieran en las casas de la mixteca y que los separatistas habitaran en vicarías alejadas unas de otras. Pese a lo cual, los frailes de Oaxaca continuaron sus gestiones, y las autoridades provinciales siguieron atajando dichas aspiraciones con la división de los separatistas y con la visita a los conventos de la nación zapoteca. Hacia 1590, fray Lorenzo de la Huerta se embarcó a la metrópoli y llevó consigo documentación en la cual el ayuntamiento de la ciudad oaxaqueña, el cabildo catedralicio y los obispos de Oaxaca y de Chiapas (Bartolomé de Ledesma y Pedro de Feria) se posicionaron a favor de la escisión. A reserva de conocer el contenido de las epístolas, esto demuestra que ya existían un sentido de pertenencia, orgullo e intereses entre el convento, la ciudad y las autoridades que ahí residían por convertir a su urbe en la sede de una provincia religiosa.⁴⁹

Los trámites quedaron nuevamente suspendidos debido a la muerte de fray Lorenzo. En esos momentos, un fraile español profeso en el convento de Oaxaca y comprometido con la separación, fray Antonio de la Serna, se decidió a ir a la metrópolis regia y a la curia dominica para continuarlos. Para lograr embarcarse, fray Antonio sorteó toda suerte de dificultades y, gracias a una bula, el virrey Luis de Velasco y el vicario provincial no pudieron impedirle su partida. Para entonces, la provincia de Santiago ya había enviado a su propio procurador, fray Domingo Laínez, para que intentara detener las tentativas separatistas. Pese a ello, fray Antonio arribó a España y colectó la documentación que fray Lorenzo había

⁴⁸ Todavía en 1582 el provincial y el virrey se quejaron de las acciones de Alzola y pidieron que todos aquellos que habían salido de Nueva España no pudieran retornar. Acorde con Pita Moreda, el fraile abandonó estas tierras a finales de aquel año. Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*, Madrid, Francisco de Angulo, 1619, p. 711; “Carta de la Audiencia de México y del virrey”, 23 de noviembre de 1580, AGI, *México*, 70, R. 3, N. 36; “Las autoridades de la provincia de Santiago”, 16 de abril de 1581 y “Carta de fray Andrés de Ubilla”, 5 de abril de 1582, AGI, *México*, 285; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Pentecostes, anno Domini MDLXXX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 209; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 275-278.

⁴⁹ “Carta de fray Gabriel de San Joseph, provincial”, 29 de junio de 1590, AGI, *México*, 289; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 148-169; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 278-279.

transportado con anterioridad, la cual le hizo llegar al confesor del rey, el dominico fray Diego de Chávez, quien le dio su apoyo para que, desde la corte española, se trasladara a Roma a gestionar la independencia con las autoridades de su corporación religiosa.⁵⁰

Fray Antonio supo ganarse la venia del vicario general de la Orden, el español fray Juan Vicente, gracias a las recomendaciones del confesor del rey, y pudo hacer del conocimiento del maestro general toda la documentación y los argumentos favorables a sus intentos. Con ello, en el capítulo general de 1592, se votó a favor de la división; se definió su perímetro (todo el obispado de Oaxaca), y se denominó provincial. Los despachos ahí emanados fueron dirigidos al confesor del rey. Empero, debido a la muerte de este último y la del designado como provincial, fray Antonio de la Serna tuvo que redireccionar los despachos al confesor del futuro Felipe III (fray Antonio de Cáceres) y trasladarse a Roma para obtener la bula de separación ante Clemente VIII. El confesor del príncipe tomó a su cargo el asunto, volvió a nombrar provincial, ajustó los límites de la provincia (quitándole seis casas de la mixteca) y remitió los despachos al Consejo de Indias para que este diera su visto bueno, el cual lo otorgó, pero propuso detener la determinación hasta que el procurador de la provincia de México volviera de Roma. Posiblemente los frailes de México de forma habían obtenido de forma subrepticia el documento sobre este ajuste en los límites de la nueva provincia, pues por informaciones posteriores se sabe que no pasó por el Consejo de Indias.⁵¹

Las noticias de la división debieron haber arribado a Nueva España en poco tiempo, de lo cual hay muestras por lo sucedido en el capítulo provincial de 1593. Acorde con Alonso Franco, en esta reunión la elección del nuevo provincial fue sumamente conflictiva, pues algunos de los religiosos que ya habían tenido dicho cargo volvieron a ser elegibles (Juan de Córdoba, Domingo de Aguiñaga, Gabriel de San Joseph), lo cual demuestra la existencia de un grupo que buscaba seguir controlando las prelacías y los cargos. Posteriormente, se realizaron elecciones y salió un empate entre fray Cristóbal de Ortega, confesor del virrey, y fray Tomás de San Juan, el famoso fundador de las cofradías del Rosario en las ciudades de México, Puebla y Oaxaca. Finalmente, fue electo el prior del convento de Oaxaca, fray Pedro

⁵⁰ “La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593-1594, AGI, *México*, 701; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 20 de febrero de 1596, AGI, *México*, 23, N. 35; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 144-161; Remesal, *Historia de la...*, p. 711; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 278-280.

⁵¹ “La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593-1594, AGI, *México*, 701; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 20 de febrero de 1596, AGI, *México*, 23, n. 35; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 144-161; Remesal, *Historia de la...*, p. 711; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 278-280.

Guerrero, un religioso de gran experiencia en la administración espiritual dentro de la nación zapoteca y en el gobierno de los prioratos. Es visible la existencia de un grupo sólido de gobierno que buscaba continuar en los provincialatos, pero también es fehaciente que quienes estuvieron en los comicios dudaban de quién podría encabezar la provincia en un momento tan complicado: el confesor del virrey, cuyos oficios fuera de la corporación podrían ser de gran auxilio; el famoso predicador de las cofradías rosarianas, o el experimentado en una zona que estaba por desprenderse de su jurisdicción.⁵²

A partir de entonces, las autoridades de la provincia de Santiago y sus procuradores se opusieron a la división e intentaron detenerla en el Consejo de Indias. Pero también, llegaron al Consejo epístolas favorables a su realización, como la que elaboró el cabildo catedralicio de Oaxaca, en la cual se posicionó a favor de la escisión, ya que se hacía un bien a los que nacían o estudiaban en la ciudad de Oaxaca, quienes usualmente eran destinados a los pueblos de indios, donde no podían crecer. Esta corporación también argumentó que, debido a las grandes dimensiones de la provincia de Santiago, las autoridades no podían atender a todas las casas, lo cual impactaba en la buena administración de los indios. Por su parte, en otra epístola al Consejo, el provincial fray Pedro Guerrero descalificó la labor de fray Antonio de la Serna y acusó a los separatistas de querer fundar la provincia debido al interés de los residentes de la ciudad de Oaxaca y de los cabildos, local y eclesiástico, por beneficiarse de las limosnas y obvenciones que los frailes obtenían de los indios.⁵³ Ambos documentos refrendan la existencia de un orgullo entre los residentes y nativos de la ciudad de Oaxaca por acceder a las doctrinas, cargos y retribuciones por sus méritos dentro de su obispado, pues, como recordaremos, la nueva provincia estaría conformada por todas las fundaciones del obispado oaxaqueño, lo cual da cuenta de una identidad regional a partir de las diócesis.

El Consejo de Indias dilató su determinación por la oposición de la provincia de Santiago y por la demora del procurador de la provincia en Roma, quien seguramente buscó

⁵² Alonso Franco, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 70-74; y el capítulo cinco de esta tesis.

⁵³ Además, fray Pedro Guerrero aseguró que los oaxaqueños habían prometido que, de realizarse la separación, le ahorrarían a la Real Hacienda el pago que le otorgaba a los doctrineros, esto era una forma en la cual los oaxaqueños querían sustraerse del real patronato. Para Pita Moreda esto era una simple “táctica dilatoria” de los mexicanos, interpretación que también comparto. “Carta de fray Pedro Guerrero”, 6 de septiembre de 1593, AGI, *México*, 289; “Consulta del Consejo de Indias”, 16 de febrero de 1594, AGI, *Indiferente*, 742, N. 131; “La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593-1594, AGI, *México*, 701; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 280.

el apoyo de las autoridades de su Orden o de la curia. A finales de 1593 o principios de 1594, fray Antonio de la Serna partió hacia Nueva España con la patente y los documentos de erección, el nuevo provincial y 20 religiosos españoles. Sin dar noticia a ninguna autoridad novohispana sobre dichos documentos, se dirigió a Oaxaca donde se hizo lectura de la erección de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca ante notarios y testigos, después de lo cual se efectuó el primer capítulo provincial en 1595. Es decir, la provincia había comenzado su vida independiente. Los dominicos de México apelaron ante la Real Audiencia, instancia que mandó al provincial oaxaqueño a detener sus funciones e inició una causa entre 1595 y 1596. Pese a esos obstáculos, la naciente provincia siguió en funcionamiento, incluso, hubo un capítulo intermedio en abril de este último año, donde se denominó un definidor provincial para el capítulo general.⁵⁴

Uno de los grandes problemas fue la ocupación de los conventos entre ambas partes, lo cual los oaxaqueños habían comenzado a realizar desde su primer capítulo provincial. Ello causó pleitos entre los miembros de ambas provincias en el convento de Santo Domingo de Oaxaca y en las casas de la mixteca. Por todas las dificultades que estaban experimentando con las autoridades virreinales y con sus hermanos de hábito, los frailes de Oaxaca volvieron a enviar a fray Antonio de la Serna a la metrópoli española y ante el maestro general para dar cuenta de la situación. Además, a raíz de los connatos de violencia, el virrey y la Audiencia comenzaron a tomar cartas en el asunto y buscaron mediar con los dos provinciales.⁵⁵

El virrey le ofreció a los oaxaqueños que tomaran posesión de cinco casas de la mixteca, empero, los de México se opusieron rotundamente, pues creían que todos los establecimientos de la zona les pertenecían. Puesto que no hallaba solución, le pidió a la Audiencia brindar su parecer, la cual señaló que debía realizarse la división como se había estipulado en el capítulo de 1592, pero que se debían ajustar los límites a lo que el confesor Cáceres había señalado. Es decir, México debía conservar seis casas. El virrey también se

⁵⁴ “Consulta del Consejo de Indias”, 16 de febrero de 1594, AGI, *Indiferente*, 742, N. 131; “La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593-1594, AGI, *México*, 701; “Antonio de la Serna”, 10 de diciembre de 1593, AGI, *Indiferente*, 2066, N. 174; “Autos hechos en la Audiencia Real”, 1595-1596, AGI, *México*, 290; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 19 de diciembre de 1595, AGI, *México*, 23, N. 24; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 144-169; Remesal, *Historia de la...*, p. 711; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Valentiae celebrati in Conventu Praedicatorum in festo Sanctissimae Penthecostes anno Domini MDXCVI*”, en *Acta Capitulum Generalium...vol. V...*, p. 349; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 280-281.

⁵⁵ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 19 de diciembre de 1595, AGI, *México*, 23, N. 24; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 164-169; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 280-282.

quejó de que, aunque el general ya había nombrado a fray Lucas Gallegos, religioso perteneciente a la provincia de Chiapas, como comisario para realizar la separación, no se le habían brindado las patentes, por lo cual su cargo y autoridad no estaban avaladas y no podía solucionarse este grave conflicto. Así, el virrey y la Audiencia deambularon entre el apoyo total a los mexicanos y la búsqueda de una solución mediante la negociación entre ambas partes.⁵⁶

En el capítulo general de 1596, fray Lucas debió recibir las patentes necesarias. En dicha asamblea, también fue denominado visitador de ambas provincias. Entre 1597 y 1598, logró la división y la organización de las dos entidades; la de Oaxaca se conformó de 38 fundaciones, 32 de la nación zapoteca y siete de la mixteca, y la de Santiago conservó todas las casas de la zona mexicana y ocho de la mixteca. De estas últimas, cuatro pertenecían al obispado de Oaxaca. [Véanse Figura 1 de este capítulo y el Apéndice 2. Mapa de las fundaciones de la provincia de Santiago, 1598-1661]. Para Teresa Pita Moreda, esta escisión fue consecuencia directa del proceso de adaptación de los dominicos al medio americano y de una “especialización regional” de la Orden. Para la autora, fue un modo por el cual los dominicos realizaron una “división de funciones” para cumplir con la observancia, la misión y su sostenimiento económico.⁵⁷ También, fue la demostración de la identidad, el amor y el orgullo que los miembros de distintas corporaciones tuvieron hacia una ciudad y un territorio episcopal.

⁵⁶ Incluso, Burgoa refirió que, aunque fray Antonio de la Serna trajo a su provincia algunas ordenaciones en las cuales se señalaba que la zona de la mixteca les correspondía en su totalidad a los oaxaqueños, el virrey conde de Monterrey, “instado de muchos, apretó con demandas” y los obligó a ceder cuatro establecimientos de esa zona. “Carta del virrey conde de Monterrey”, 19 de diciembre de 1595, AGI, *México*, 23, N. 24; “La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593-1594, AGI, *México*, 701; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 6 de febrero de 1596, “Carta del virrey conde de Monterrey”, 20 de febrero de 1596 y “Carta del virrey conde de Monterrey al general de la Orden de Santo Domingo”, 1596 [¿?], AGI, *México*, 23, N. 35; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 20 de abril de 1596, AGI, *México*, 23, N. 52; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 164-169; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 280-282, la autora también ha señalado el apoyo que el virrey le otorgó a los del grupo de México frente a los oaxaqueños.

⁵⁷ Del total de fundaciones que le correspondieron a la provincia oaxaqueña, dos de la zapoteca y dos de la mixteca se configuraron como prioratos, además del convento de la ciudad de Oaxaca. Las ocho fundaciones de la mixteca fueron, en el obispado oaxaqueño, Coixtlahuaca, Teposcolula, Texupa y Tamazulapan, y en el obispado de Tlaxcala, Chila, Tequisistepec, Tonalá y Huajuapán. “*Haec sunt Acta... MDXCVI*”, en *Acta Capitulum Generalium...vol. V...*, p. 377; Remesal, *Historia de la...*, p. 711-712; “Carta del conde de Monterrey”, 27 de noviembre de 1597, AGI, *México*, 23, N. 96; “Carta del conde de Monterrey”, 1 de mayo de 1598, AGI, *México*, 24, N. 10; Burgoa, *Palestra historial de...*, p. 169-176; López de Velasco, *Geografía y descripción...*, p. 224; las actas de los capítulos provinciales de 1570 a 1663; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273, 280-285; Medina, *Los dominicos en...*, p. 80-83; Rubial, *La Iglesia en...*, p. 172-175.

Este acontecimiento fue uno más de los ya referidos a lo largo de este capítulo, todos los cuales enmarcan y explican el impulso de los dominicos hacia las urbes. En las subsecuentes páginas se analizará la situación de cada una de las ciudades y la villa donde los dominicos erigieron nuevos establecimientos y las gestiones puntuales que realizaron en cada uno de esos espacios. Como se comprobará, la consolidación o la situación de las ciudades, la búsqueda de los obispos y sus cabildos catedralicios de fortalecer a sus diócesis, las políticas regias sobre lo que se esperaba de la actuación de las órdenes religiosas y las iniciativas de los dominicos de la provincia de Santiago de recuperar cierto número de fundaciones después de la separación de Oaxaca definieron en muchos sentidos las gestiones y la viabilidad de esas nuevas casas urbanas y, por supuesto, su naturaleza.

CAPÍTULO II. LAS CIUDADES Y EL PERIODO FUNDACIONAL DE LA ORDEN DOMINICA

Respecto de que las dichas casas fundadas en los pueblos de los indios no pueden tener perseverancia, antes se van acabando porque los indios van faltando, de manera que respecto del número que había al principio, no hay hoy día, de ciento, uno; de suerte que a donde solía haber 10,000, no hay hoy ciento y cada día van en mayor disminución, y en acabándose se han de acabar las casas porque no hay otra cosa de que sustentarse, sino precisamente de las limosnas. Y sí se procura hacer conventos, colegios en las ciudades de españoles, donde los religiosos se recogen, como fueren faltando los pueblos de los indios. [ca. 1612-1616].¹

Desde 1570, los dominicos de la provincia de Santiago tuvieron un impulso fundacional de gran importancia en las urbes novohispanas. En esos momentos, las órdenes religiosas detuvieron o desaceleraron las fundaciones en las zonas rurales y aumentaron su número de fundaciones y de miembros en las ciudades; las epidemias cundieron entre la población indígena lo cual impactó en la capacidad del sustento de los frailes; la Corona implementó una política de control y de reformas hacia la Iglesia en Indias, y las ciudades, villas y poblaciones de españoles comenzaron a experimentar un proceso de consolidación económica y social.

Como también ya se refirió, el ímpetu de las órdenes religiosas por establecer nuevas casas urbanas se realizó en el periodo que va desde 1570 hasta 1630, después de lo cual prácticamente ya no pudieron fundar nuevos establecimientos hasta finales de siglo. Estas corporaciones tuvieron distintos móviles y emprendieron diversas gestiones para erigir cada uno de esos nuevos espacios con base en sus intereses, los dictados de sus autoridades romanas y la capacidad de negociación con las autoridades urbanas, regias y episcopales. Por ello, el presente capítulo tiene por objetivo brindar, en un primer apartado, algunas características generales sobre las ciudades novohispanas hacia 1570 y, en el segundo,

¹ Fray Hernando Bazán, “Memoria de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, Archivo General de la Orden de Predicadores [en adelante, AGOP], L. IX, Liber I, f. 857.

examinar a detalle los procesos y las gestiones por las cuáles los dominicos fundaron, entre 1570 y 1630, ocho nuevos establecimientos masculinos urbanos.²

1. Las ciudades novohispanas

En este apartado, brindaré una serie de elementos para comprender cuál era la situación de las ciudades, villas o poblaciones españolas novohispanas y algunas de sus características. Posteriormente, señalaré, de forma breve, cuál era la presencia de los dominicos de la provincia de Santiago en esos espacios hacia 1570. Ello permitirá dimensionar la situación a partir de la cual esta corporación religiosa emprendió sus gestiones para expandirse por las urbes.

a. Características de las ciudades novohispanas

Las poblaciones de españoles en Nueva España tuvieron distintos orígenes: justificaron las acciones de los conquistadores o garantizaron la posesión del espacio descubierto o conquistado; se proyectaron para que solo residieran españoles; surgieron a raíz de ciertas actividades económicas como la minería o la agricultura, o se configuraron como localidades en espacios fronterizos. En el momento de su fundación, algunas de las primeras acciones fueron la denominación de sus autoridades, la urbanización mediante la traza de las calles alrededor de la plaza principal—con el modelo de cuadrícula o damero— y el otorgamiento de solares. No todas se configuraron de ese modo, por ejemplo, los sitios mineros usualmente rompieron con ese reticulado y se expandieron sinuosamente por el espacio urbano. En su interior, usualmente se establecieron los españoles; y en sus lómenes, los indios. Estos últimos fueron originarios de esos sitios, fueron congregados o se desplazaron hasta ahí, y se

² Remito al lector a los estudios de los procesos fundacionales de Francisco Morales, Antonio Rubial, Patricia Escandón, Carmen León Cázares, Karen Melvin y Jessica Ramírez Méndez citados en la nota 28 del capítulo uno de esta tesis. Para conformar este capítulo, han sido de gran importancia los trabajos sobre el impulso de fundaciones conventuales en España y Nueva España que efectuaron Ángela Atienza y Jessica Ramírez, así como el que elaboró Leticia Pérez Puente para los seminarios conciliares de América. Véanse Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, Universidad de la Rioja, 2008; Ramírez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015; Pérez, *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.

organizaron en barrios, con autoridades dependientes o independientes de las españolas y bajo el cuidado espiritual del clero regular o secular. Por lo anterior, se configuraron bajo el parámetro de las dos repúblicas (de españoles e indios). Tal modelo fue inoperante, aunque los barrios indígenas siguieron teniendo su validez jurisdiccional bajo ese modelo durante prácticamente todo el periodo colonial.³

Hacia 1570, ya existía un número considerable de fundaciones de españoles. Estas localidades, junto a las indígenas, conformaban una red que comunicaba a todo el territorio y permitían las actividades económicas y administrativas. Ciertas poblaciones, reales, fuertes, presidios y ciudades ya desarrollaban actividades productivas de gran calado, en materia portuaria (Veracruz); minera (Zacatecas), industrial, manufacturera o comercial (Puebla). En sus calles, ya se habían instaurado—en distinta proporción dependiendo de cada lugar— instituciones religiosas (femeninas y masculinas), educativas y hospitalarias. Además,

³ Existía todo un protocolo para el establecimiento de las ciudades. Acorde con Thomas Calvo este se modificó hacia 1600 debido a que ya no existían condiciones tan primigenias o militares en América, cuando ya existía una red de urbes. El ritual dejó de lado los elementos de justicia que antes habían caracterizado a las fundaciones, como el establecimiento de la picota. Acorde con Antonio Rubial, las ciudades novohispanas que se fundaron después de 1530 sustituyeron a las previas, las cuales habían sido fundadas por los encomenderos. Woodrow Borah, “La influencia cultural europea en la creación de los centros urbanos hispanoamericanos”, en *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 66-94; Francisco Solano, “Estudio preliminar”, en *Normas y Leyes de la ciudad hispanoamericana (1492-1601)*, t. I, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. XXIII-XL; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, prolog. de Carlos Flores Marinia, trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 115-152; Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1492-1780*, colaboración de Fernando Marías, Madrid, El Viso, 1998, p. 51-80; Porfirio Sanz Camañes, *Las ciudades en la América Hispánica: siglos XV al XVIII*, Madrid, Sílex, 2004, p. 19-42; Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos, Marcial Pons, 2006, p. 15-128; Thomas Calvo, “Una adolescencia americana. Las ciudades del Nuevo Mundo hispánico hasta 1600”, *Historias*, n. 71, 2008, p. 101-132; María Isabel Viforcós Marinas, “La ciudad hispanoamericana: reflexiones en clave de poder”, en *Una propuesta docente para el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES): cómo enseñar desde la interdisciplinariedad. El poder en la época Moderna. La ciudad hispanoamericana. Reflexiones en clave de poder*, Universidad de Córdoba, 2011 [¿?], p. 1-50 [www.moderna.ih.csic.es/cordoba/la_ciudad_hispanoamericana.pdf]; Alain Musset, “Primera parte. Ciudades de papel”, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo* (formato EPUB), trad. de José María Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, s/p; 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, p. 45-138, y los subsecuentes apartados del presente capítulo para conocer la configuración de la traza de algunas ciudades novohispanas. Para un ejemplo de esto último con base en la ciudad de México, Edmundo O’Gorman, “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, n. 1, enero-febrero-marzo, 1938, p. 1-34; Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, n. 12, 1992, p. 1-18. Sobre la tradición hispánica entorno a las ciudades, remito a Adeline Rucquoi, “La ciudad medieval hispánica”, *Historias*, n. 41, 1998, p. 127-136 e Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Manuel Mínguez Cornelles, *Las ciudades del absolutismo: arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV-XVIII*, España, Universitat Jaume I, 2006, p. 25-41, para el estudio que estos dos autores realizaron sobre la ciudad americana, véanse p. 99-120.

algunas ya se destacaban por ser focos sociales y culturales. Por ejemplo, en la ciudad de México se encontraba la Real Universidad y la primera imprenta novohispana. Ahí, debido a la presencia de los virreyes, en ocasiones existiría una corte que impuso modas en el vestir, la música, el arte. Algunas ciudades eran sitios de residencia de las Reales Audiencias (como México, Guadalajara, Santiago de Guatemala) y sedes episcopales (por ejemplo, México, Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Mérida). Incluso, en su interior, las órdenes religiosas masculinas instituyeron sus grandes conventos matrices, los cuales serían sedes administrativas y educativas de sus provincias.⁴

Debido a que estas ciudades, villas o reales constantemente habían necesitado trabajadores y productos, tuvieron un lugar primordial en la economía colonial. Así pues, gracias a dichas exigencias de suministros y a partir de la creación de caminos para comunicarlas con los espacios productores y comercializadores o con los puertos, había podido crearse un mercado interno en Nueva España. En ellas, usualmente los mercaderes, los ayuntamientos y las corporaciones eclesiásticas se configuraron como los grupos rectores de la economía urbana a través del control que ejercieron sobre el abasto, el crédito y el dinero líquido. Por el dinamismo que le imprimieron a la economía, algunas de las urbes

⁴ Las funciones de las ciudades americanas, propuestas por Jorge Hardoy, fueron administrativas (sedes de gobierno), administrativo-religiosas (sedes episcopales), religiosas (establecimientos conventuales femeninas y masculinas), de servicios (fundaciones educativas, hospitales) y económicas. Entre todas, la que tuvo un mayor número de funciones fue la ciudad de México. Porfirio Sanz Camañes categorizó a las ciudades por funciones gubernativas, agrícolas, artesanales, mineras, portuarias, comerciales, militares, culturales, religiosas y administrativas. Por su parte, Isabel Viforcós ha señalado que, desde finales del siglo XVI, las ciudades americanas fueron “afinando sus funciones y servicios”. Consúltense de Manuel Miño de Grijalva Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 46-54 y “Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI-XVIII”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 143-170; Jorge E. Hardoy y Carmen Aranovich. “Cuadro comparativo de los centros de colonización española existentes en 1580 y 1630”, *Desarrollo Económico*, v. 7, n. 27, 1967, p. 349-360; Sanz, *Las ciudades en...*, p. 40-42, para la tipología, y para todo lo demás referido, p. 33-370; Calvo, “Una adolescencia americana...”, p. 101-132; Viforcós, “La ciudad hispanoamericana...”, p. 1-50; Lucena, *A los cuatro vientos...*, p. 15-128; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 45-138; del mismo autor, “Capítulo III”, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de sor Juana* (formato EPUB), México, Taurus, 2012, s/p; Iván Escamilla, “La corte de los virreyes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 371-406, y los apartados de este capítulo para conocer las actividades económicas, así como las instituciones y principales actividades económicas de las ciudades de Veracruz, Guadalajara, Zacatecas y Puebla.

dominaron toda su región, incluyendo a los pueblos de indios y a las ciudades más pequeñas o de menor importancia.⁵

En esos momentos, estos sitios ya contaban con sus autoridades locales. Estas fueron diferentes dependiendo de los privilegios, el estatus (pueblo, villa o ciudad metropolitana, diocesana o sufragánea) o el tipo de oficiales de gobierno y justicia otorgados a cada localidad. Algunos cabildos y algunas de esas autoridades locales ya tenían—o comenzaban a tener—un fuerte sentido de pertenencia a raíz de que habían entablado lazos familiares y económicos. Los miembros de los cabildos solían ser comerciantes, dueños de tierras, mineros o integrantes de familias de conquistadores o de la nobleza española, los cuales conformaron oligarquías urbanas de gran importancia. A raíz de ese vínculo corporativo y del orgullo que sentían por sus poblaciones, estos buscaron símbolos que fueron el germen de las identidades locales y de las historias que se elaborarían sobre los orígenes de dichos espacios.⁶

Las ciudades, villas y poblaciones de españoles fueron un foco de atracción de la población de distinto tipo, la cual emigraba para buscar trabajo o una mejor calidad de vida. En sus interiores, se fue configurando una heterogénea población de españoles, indios, criollos, mestizos, negros (esclavos o libres) y extranjeros, cuyas cifras se incrementaron a lo largo del siglo XVII. Además, en las ciudades importantes vivían los grandes terratenientes, mercaderes y oficiales regios, los descendientes de la nobleza indígena y las autoridades de las diócesis, así como de los institutos religiosos.⁷

⁵ Miño, *El mundo novohispano...*, p. 46-54 y “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170; Carlos Sempat Assadourain, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*, México, Nueva Imagen, 1983, p. 277-321 y “La economía colonial: la transferencia del sistema productivo europeo en Nueva España y el Perú”, *Anuario del Instituto de Estudios histórico sociales*, n. 9, 1994, p. 19-31.

⁶ Con respecto a los ayuntamientos, consúltense los trabajos de la nota 3 del presente capítulo; Sanz, *Las ciudades en...*, p. 120-131; José Enciso Contreras, “Derecho y sociedad en Zacatecas en el siglo XVI”, tesis doctoral de la Universidad de Alicante, Alicante, Universidad de Alicante, Facultad de Derecho, 1997, p. 18-39 y José Luis Caño Ortigosa, *Los cabildos en Indias: un estudio comparado*, adaptado por Carlos Vicente Soto Dávila, Corrientes, Moglia Ediciones, 2009, así como los siguientes estudios específicos sobre los de Puebla y México durante los siglos XVI y XVII de Jose Francisco de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 142-180, Manuel Alvarado Morales, “El cabildo y regimiento de la ciudad de México en el siglo XVII-Un ejemplo de oligarquía criolla”, *Historia Mexicana*, v. 28, n. 112, abril de 1979, p. 489-514 y Ma Luisa Pazos Pazos, *El Ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII. Continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999. Sobre los ayuntamientos como primeras corporaciones creadoras de identidades patrióticas locales, Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 53-72, 121-122.

⁷ Miño, *El mundo novohispano...*, p. 46-54 y “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170; Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

En la década de 1570, comenzó un periodo de consolidación y madurez en materia política, económica y social de las ciudades y poblaciones de españoles. Algunas estaban en proceso de convertirse en sedes de gobierno diocesano como Valladolid; otras estaban prontas a tomar su ubicación definitiva, tal como Veracruz, o estaban por adquirir los títulos de villas o ciudades, como le sucedió a Carrión de Atlixco. Además, a raíz de la prosperidad en el sector minero en el camino hacia el norte, se habían creado—y se seguirían creando—nuevos establecimientos de españoles, los cuales comenzaron a tener funciones poblacionales, abastecedoras y económicas relevantes. En esta zona, también, algunos pueblos de indios comenzaron a ser focos de atracción de una importante población española. Debido a las instituciones que se empezaron a erigir en esos sitios, tuvieron características más similares a sitios de españoles. Tal fue el caso de Querétaro.⁸

b. Los dominicos y las ciudades hacia 1570

Como ya referí en el capítulo previo, hacia 1570 los dominicos de la provincia de Santiago únicamente habían establecido tres conventos en las ciudades novohispanas: el de Santo Domingo de México, Santo Domingo de Oaxaca y Santo Domingo de Puebla. También, desde 1558, estaba en construcción su primer colegio: el de San Luis de Puebla. Aquellos tres contaban con la categoría de priorato y tenían funciones educativas y administrativas dentro de la dinámica provincial. Con ese número restringido de fundaciones urbanas, a

Históricas, Ediciones de Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2013, p. 161-164 y, *El cristianismo en...*, p. 131-151. Para un estudio general sobre la población novohispana por “calidad” y procedencia, consúltese Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 35-136; Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012, p. 32-33.

⁸ Musset, “Primera parte. Ciudades de papel”, *Ciudades nómadas del...*, s/p; Miño, “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170; Viforcós, “La ciudad hispanoamericana...”, p. 8; Lucena, *A los cuatro vientos...*, p. 95-128; Calvo, “Una adolescencia americana...”, p. 101-132; Antonio Rubial, *El paraíso de...*, p. 120-122; del mismo autor, *La Iglesia en...*, p. 161-164 y *El cristianismo en...*, p. 131-138; Patricia Escandón Bolaños, “Secularización del poder local: Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 50, 2015, p. 77-124; Jessica Ramírez Méndez, “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, Michoacán, 1578-1607”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 47-77.

diferencia de las más de 40 vicarías rurales con las que ya contaban, entre 1570 y 1627, establecieron ocho conventos masculinos y dos femeninos en las ciudades de Oaxaca, México, Puebla, Veracruz, Guadalajara, Zacatecas y la villa de Atlixco. Por un lado, es perceptible que, de ese modo, fortalecieron su presencia en espacios donde ya tenían fundaciones: Oaxaca, México, Puebla y Atlixco.

Por el otro, la expansión a otros sitios donde no tenían presencia previa la realizaron en urbes importantes en materia gubernativa, económica y geográfica: en la sede de la audiencia de Guadalajara, en la gran ciudad minera y en el puerto más importante de cara a Europa. A diferencia de otras corporaciones, como los agustinos y los franciscanos, quienes erigieron conventos en distintos espacios como El Bajío o Michoacán, el impulso dominico se restringió a un ámbito geográfico puntual y estratégico.⁹ Además, otro elemento que se podrá comprobar en las subsecuentes páginas es que los dominicos se acercaron y fundaron sus conventos en las ciudades de Guadalajara, Zacatecas y Veracruz y en la villa de Atlixco, una vez que esas poblaciones ya habían logrado una consolidación institucional, tenían una vida económica y política más en forma o estaban por tomar su sitio definitivo.

2. Fundaciones en la ciudad de México

En la ciudad de México, los dominicos erigieron su convento matriz, donde residían las autoridades provinciales, desde donde se realizaba la administración central de todas las casas. Aun con el poder y la importancia que ya tenía ese establecimiento en la dinámica provincial, el proceso de expansión de los frailes en la urbe se logró después de varios intentos fallidos a través de la materialización de un convento femenino bajo su dirección y del segundo colegio provincial. Ambos serán tratados de forma conjunta, pues su creación estuvo imbricada. También, los frailes lograron establecer, en un pequeño pueblo cercano y dependiente de la ciudad, el único convento de recolección de su provincia y el primero en Nueva España.

⁹ Karen Melvin también ha notado que, a diferencia de las demás órdenes religiosas, los dominicos únicamente se interesaron por los “mayores centros” urbanos debido a la preferencia que, desde sus orígenes, había tenido hacia las ciudades europeas de mayor importancia. *Building Colonial Cities...*, p. 33-34; Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 124-128.

a. *La ciudad de México: traza, organización política y situación de la Iglesia*

La ciudad de México era la principal de Nueva España, sede del poder virreinal y arzobispal. En principio fue dividida en dos zonas: la española, dentro de la traza, y las parcialidades indígenas, en sus alrededores. Ambas tuvieron sus propias autoridades desde 1549. Los barrios indígenas fueron administrados, principalmente, por los franciscanos y, en menor medida, por algunos clérigos seculares. Los españoles habitantes de la traza estuvieron bajo el cuidado del clero secular del Sagrario y, desde 1568, de las parroquias de Santa Catarina Mártir y la Santa Veracruz. Además, en sus calles se erigieron los principales conventos de las corporaciones religiosas.¹⁰

Hacia el último cuarto del siglo XVI, en la ciudad se fundaron nuevos colegios y conventos de las órdenes religiosas que ya tenían una presencia previa o que recientemente arribaron a Nueva España. Por ejemplo, en 1572, la Compañía de Jesús comenzó la construcción de su primer colegio en la urbe. Dos años después, gracias a la intervención del virrey, los agustinos controlaron la doctrina del barrio de San Pablo, al sureste, en cuyos lindes comenzaron la construcción de su famoso colegio homónimo. En 1586, los carmelitas descalzos recién llegados de la Península ibérica, con la venia y el apoyo del arzobispo, se convirtieron en coadjutores de la ermita de San Sebastián, donde fundaron su primer convento. Unos años después, los mercedarios gestionaron el establecimiento de un colegio en la zona oriente de la ciudad, proyecto que se concretó en 1592.¹¹ [Véase Figura 1].

¹⁰ O’Gorman, “Sobre los inconvenientes...”, p. 1-34; Moreno, “Los territorios parroquiales...”, p. 1-18; Rubial, *Monjas, cortesanos y...*, s/p; Rossend Rovira Mogardo, “La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México: claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)”, en Stefan Rinke (ed.), *Entre espacios: la historia latinoamericana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA) Freie Universität Berlin, 9-13 de septiembre de 2014*, Berlin, Freie Universität, Colegio Internacional de Graduados “Entre Espacios”, 2016, p. 482-506; Leticia Pérez Puente y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglos XVI y XVII”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 133-161. Sobre los alguaciles y el ayuntamiento de la ciudad de México, consúltense los autores referidos en la nota 6 y María Luisa Julia Pazos Pazos y María Justina Sarabia Viejo, “Orden y delincuencia. Los alguaciles de las ciudades novohispanas, siglos XVI-XVII”, en Eduardo Rey Tristán, Patricia Calvo González (coords.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010). XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, p. 684-698.

¹¹ Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras: Reforma católica y poder real en la Nueva España 1571-1591*, trad. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2012,



Figura 1. Conventos de la ciudad de México a finales del siglo XVI, con base en “Las parroquias de Santa Catarina y Santa Veracruz en la ciudad de México” en Leticia Pérez Puente y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglos XVI y XVII”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 159. Para las ubicaciones, me auxilié de Jessica Ramírez Méndez, “¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la ciudad de México, 1540-1585”, *Revista de Indias*, v. 78, no. 272, 2018, p. 49-78 y Cristina Ratto, “La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. XXXI, n. 94, 2009, p. 59-92.

p. 65; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990, p. 159-172; Rubial, *El convento agustino...*, p.130-139; María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 109-119.

Además de las fundaciones masculinas, diversas familias y mujeres en la ciudad se interesaron por crear espacios femeninos para la reclusión y la vida religiosa, deseos que fueron apoyados por los particulares y por diversas autoridades o corporaciones, como la corona, los arzobispos, el cabildo de la urbe o las órdenes religiosas masculinas. Por ejemplo, en 1573 y 1580, respectivamente, un grupo de religiosas del convento de La Concepción se trasladó a los conventos recién fundados de Regina Coeli y de Jesús María, para instruir a las aspirantes en la regla concepcionista. En 1573, algunas concepcionistas se transportaron al naciente recogimiento de Jesús de la Penitencia para instruir a sus residentes en la vida religiosa. En 1582 y 1585, respectivamente, se instituyeron los monasterios de San Lorenzo y de San Jerónimo. Todos estos establecimientos se encontraron bajo el cuidado episcopal. Por su parte, en 1574, bajo la supervisión de los franciscanos, se erigió el convento de Santa Clara. Su sobrepoblación, la gestión de los frailes menores y la donación de las autoridades indias del barrio de San Juan Moyotla hicieron posible la erección de un nuevo convento de clarisas en 1595: el de San Juan de la Penitencia.¹² [Véase Figura 1].

Así pues, aunque cada convento o colegio contó con sus propios apoyos, fundadores y financiamiento, y experimentó distintos destinos, es perceptible que, entre 1570 y 1590, se materializaron nuevas fundaciones e institutos de vida religiosa o de estudio. Sus instituciones, ubicaciones o patronatos fueron la materialización de distintos intereses, pero también fue una forma en la que las corporaciones religiosas y los novohispanos se apropiaron del espacio urbano.¹³ En ese contexto se insertan las dos nuevas fundaciones

¹² Josefina Muriel, “Conventos de monjas en la Nueva España”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1946; María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, presentación de Julio Gutiérrez Trujillo, presentación de Humberto Gutiérrez-Olvera Zubizarreta, pról. de Josefina Muriel, proemio de Pilar Gonzalbo, introd. de Manuel Ramos, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, p. 31-102; María Concepción Amerlinck de Corsi, “Los albores del convento de la Purísima Concepción de México”, *Boletín De Monumentos Históricos*, n. 39, 2018, p. 11-29; Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, p. 47-56; Jessica Ramírez Méndez, “¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la ciudad de México, 1540-1585”, *Revista de Indias*, v. 78, no. 272, 2018, p. 49-78.

¹³ Sobre el uso del concepto “apropiación de los espacios urbanos”, remito al lector a Ramírez, “¿Ubicaciones Fortuitas? La...”, p. 49-78 y Antonio Rubial García, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopópoli de la Nueva España (1610-1730)”, María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 217-266.

dominicas de la ciudad de México: el convento femenino de Santa Catalina de Siena y el colegio de Portacoeli.

b. El convento de Santa Catalina de Siena y el colegio de Portacoeli (1593-1603)

Desde 1559, los dominicos realizaron constantes peticiones ante el cabildo de la ciudad y ante las autoridades regias para la institución de un convento bajo la advocación de Santa Catalina de Siena para las doncellas de la ciudad. Aunque los frailes contaron con el apoyo del cabildo urbano, y pese al envío de sus procuradores a la metrópoli, no había sido posible obtener el permiso de fundación. Una de las razones determinantes fue la falta de presupuesto para cristalizar tal proyecto.¹⁴ En 1578, nuevamente solicitaron permiso para el establecimiento, le comunicaron al ayuntamiento que el general de la Orden les había encomendado que gestionaran el proyecto con dicha corporación urbana y que consiguieran el permiso de fundación del arzobispo. Como en las ocasiones previas, el cabildo brindó su venia, empero, consideró que las habitantes de esa comunidad debían sustentarse de sus dotes y no de limosnas de los mexicanos. Asimismo, esta corporación se comprometió a interceder ante el arzobispo, Pedro Moya de Contreras, para que otorgara su venia.¹⁵

Esta información hace perceptible que, después de más de una década de intentos, los dominicos contaron con el apoyo del maestro general. Posiblemente, esto se debió a la experiencia positiva que los frailes estaban cosechando en la administración del naciente convento de dominicas de santa Catalina de Siena de Oaxaca, fundación que surgió gracias al interés del obispo Bernardo de Alburquerque, también dominico.¹⁶ El otro elemento nodal

¹⁴ Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 77-78.

¹⁵ “Acta del 28 de abril de 1578”, *Libro octavo de Actas de Cabildo que comenzó en 29 de octubre de 1571 y terminó en fin de diciembre de 1584*, México, Imprenta de Aguilar e Hijos, 1893, p. 337; Concepción Amerlinck especifica el nombre de los frailes que gestaron la fundación, *Conventos de monjas...*, p. 78. Sobre el periodo arzobispal de Pedro Moya de Contreras, Poole, *Pedro Moya...*

¹⁶ El obispo gestionó el arribo de tres religiosas clarisas de México a su ciudad episcopal para la enseñanza de las beatas del Santísimo Rosario. El prelado buscó que las monjas cambiaran su hábito por el de las dominicas, lo cual no consiguió, no obstante, el beaterio siguió funcionando. Las gestiones del prelado continuaron, ya que, en 1575, arribó a Nueva España la bula de erección del convento y, en 1576, se inauguró la fundación. Alburquerque les asignó un sitio y nombró a fray Pedro del Castillo—religioso de su mismo hábito y su confesor—encargado de las religiosas. Este fue el primer convento de dominicas bajo administración de la Orden de Predicadores en Nueva España. Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...* p. 265-268; María de Cristo Santos Morales y Esteban Arroyo González, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, de la Provincia de Santiago de México, 1992, p. 101-127;

fue el económico. Acorde con Alonso Franco, hacia 1580, muchas personas querían que se erigiera un convento femenino bajo cuidado de los dominicos, sin embargo, no había algún patrono que fomentara la fundación, sino que un grupo de mujeres de recursos poco elevados conocidas como las “felipas”, quienes ya vivían “cuidadosas de su salvación, recogidas, desengañadas de lo poco que vale el mundo”, desearon que el sitio donde ellas habitaban se convirtiera en sede de ese nuevo monasterio. Este sitio se encontró cercano al convento de México.¹⁷ [Véase Figura 2].

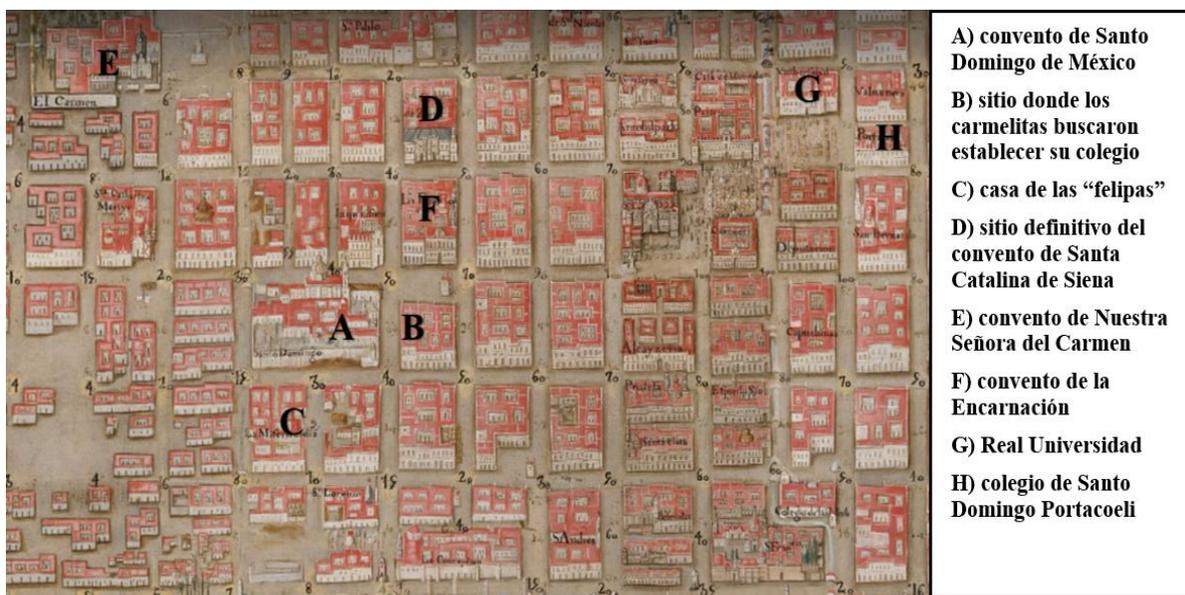


Figura 2. Conventos e instituciones urbanas implicadas en la fundación del convento de Santa Catalina de Siena y del colegio de Portacoeli, elaborado con base en el *Plano de la ciudad de México*, México, 1737, imagen de la página de la Dirección General de Tecnologías de la Información y Comunicaciones, Secretaría de Cultura, <https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=suri:ESPECIAL:TransObject:5bce55047a8a0222ef15d46f&word=Pedro%20de%20Arrieta&r=0&t=12563#detalleinfo>.

Poco se sabe sobre estas mujeres, pero María de Cristo Santos Morales y Esteban Arroyo González refieren que fueron hijas de Gaspar Pérez e Isabel Enríquez. Sus nombres como religiosas fueron: Ana de Santo Domingo, Isabel de San José y María de la Asunción.¹⁸

Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 300-303.

¹⁷ Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 74-75; Concepción Amerlinck señaló que el convento se ubicó donde posteriormente se fundó el recogimiento de La Misericordia, *Conventos de monjas...*, p. 78; sobre la ubicación del sitio, Muriel, *Los recogimientos de...*, p. 56.

¹⁸ Santos Morales y Arroyo, *Las monjas dominicas...*, p. 173; Franco, *Segunda Parte de...*, p. 78, 361, 415. En los documentos notariales de la ciudad de México aparece la venta de una esclava por los hermanos Gaspar Pérez Enríquez, Isabel Enríquez, María Gómez y Ana Pérez, viuda, hijos de Gaspar Pérez e Isabel Enríquez.

Desde pequeñas, tuvieron una vida de recogimiento, establecieron vínculos espirituales con personas como el ermitaño Gregorio López y se confesaron con varios dominicos, quienes les brindaron pláticas y enseñanzas.¹⁹ Ellas compartieron la misma forma de vida y el interés salvífico y religioso de otras mujeres, algunas de ellas beatas, quienes también habitaron en sitios cercanos al convento de Santo Domingo, fueron dirigidas espiritualmente por los frailes y tuvieron vínculos con aquel famoso eremita o con Francisco Losa.²⁰

Las felipas donaron su vivienda para la erección del convento de Santa Catalina ya fuera por devoción o por consejos de sus propios confesores. Alonso Franco estipuló que las gestiones de erección comenzaron en 1581. Dos años después, en 1583, Gregorio XIII emitió la bula de fundación del monasterio.²¹ Pese a que contaron con el consentimiento papal, y seguramente con el del maestro general, la fundación del convento se concretó hasta 1593. Franco señaló que tal aplazamiento se debió a varios “accidentes que sobrevinieron”. Es posible que esos “accidentes” fueran que el convento aún no contaba con la aprobación regia, además de que no hay rastros del apoyo del virrey en turno. Por otra parte, todo indica que la fundación aún no contaba con el consentimiento del arzobispo, pese a que—como se señaló—el cabildo de la ciudad y los dominicos tuvieron como cometidos realizar dicha petición ante el prelado.²²

En 1588, gracias a las gestiones de uno de los frailes más comprometidos con la expansión de la Orden, Cristóbal de Ortega, el rey otorgó la cédula real en la que aprobó la fundación del convento.²³ Sin embargo, aún restaba conseguir el permiso arzobispal,

De ser las mismas personas, su hermano, Gaspar, representó a algunos mercaderes en varios pleitos con particulares en la ciudad de México, pero ni él ni sus parientes figuran como personas con alguna fortuna considerable, lo cual confirmaría que no era una familia con una situación económica boyante a diferencia de otros ricos patronos de ciertas fundaciones femeninas. “Venta”, Archivo General de Notarías de la ciudad de México [en adelante, AGNCM], *Alonso de Rueda*, 22 de marzo de 1599, f. 37-38. Puede cotejarse esta diferencia en los siguientes estudios, donde se podrán encontrar las particularidades en cuanto al sustento, los mecenas y patronos de los conventos femeninos novohispanos en Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, y Muriel, “Conventos de monjas...”.

¹⁹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 415.

²⁰ Franco, *Segunda parte de...*, p. 80, 284, 363-364, 495; Jacqueline Holler, “‘More Sins than the Queen of England’: Marina de San Miguel before the Mexican Inquisition”, en Mary E. Giles (ed.), *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 209-228.

²¹ Franco, *Segunda Parte de...*, p. 75; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro Conventu Sancti Ihoanis Baptistae de Coixtlahuaca, decima die januarii anni domini 1583*”, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Patronato*, 183, N. 1, R. 9.

²² En el juicio de residencia del virrey Velasco, se le culpó de fundar el convento sin “acenso del ordinario”. “Carta del virrey conde de Monterrey”, 26 de mayo de 1597, AGI, *México*, 23, n. 93.

²³ “Cédula real”, 4 de febrero de 1588, AGI, *México*, 1092, L. 12. En 1589, Fray Cristóbal fue el representante de la provincia de Santiago ante el capítulo general de Roma, por lo cual, a su paso por la metrópoli, debió

gestiones en las cuales nuevamente fray Cristóbal tuvo una labor nodal. En esos momentos, este religioso se desempeñaba como confesor del virrey Velasco, lo cual le valió tener su apoyo para dicho proyecto. En julio de 1593, posiblemente con el permiso de su hijo de confesión, el fraile tomó a su cargo a la comunidad religiosa; el provincial solicitó el arribo de las dos religiosas más antiguas del convento dominico de Oaxaca, el fundado por el obispo Alburquerque, y se estrenó el convento en la casa de las “felipas” con una solemne procesión.²⁴

Poco después del estreno, al conocer que el sitio era incómodo, Isabel de Luján, hija del gobernador Francisco Vázquez de Coronado, deseó donarles a las monjas unas amplias casas en la calle que iba a las casas reales, frente a la plaza del Volador, para que ahí se erigiera el convento con 33 religiosas, bajo la advocación de Santo Domingo Portacoeli. Luján no pudo disponer de dicha propiedad, ya que pertenecía a su madre, Beatriz de Estrada (hija del gobernador Alonso de Estrada), quien recientemente la había vendido.²⁵ Esta piadosa donación hace pensar que los dominicos buscaron un nuevo sitio para comodidad de las religiosas, por lo cual aquella mujer ofreció sus posesiones, sin embargo, gracias a una información del gobernador del arzobispado de 1596, se sabe que los frailes expulsaron a las “felipas” de su casa después de fundar el convento. Ellas apelaron a la Real Audiencia, por lo cual se les regresó su propiedad. Entonces, los frailes trasladaron a las monjas de Oaxaca a otro sitio sin permiso del arzobispo ni del virrey.²⁶

La donación de Luján y esta última información permiten pensar que en realidad existían dos proyectos: el de las “felipas” y el de los frailes. Las desavenencias entre los

aprovechar para gestionar esta cédula. “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXXIX, die vigesima prima maii*”, *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 268.

²⁴ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 26 de mayo de 1597, AGI, *México*, 23, n. 93; “Denominación de fray Cristóbal de Ortega encargado de monasterio femenino”, Archivo General de Notarías de la Ciudad de México [en adelante, AGNCM], *Juan Bautista Moreno*, 4 de julio de 1593, f. 396-397; Franco, *Segunda Parte de...* p. 75-76, 185.

²⁵ “Donación”, AGNCM, *Juan Bautista Moreno*, 9 de agosto de 1593, f. 398-401; “Testamento inventario y almoneda de los bienes de doña Isabel de Luján, difunta”, AGNCM, *Andrés Moreno*, 17 de enero de 1597, f. 105. Sobre los familiares de Luján, véase el “Testamento inventario y almoneda...”, f. 99, 109. Cabe señalar que, antes de realizar la donación, el 17 de julio de 1593, esta mujer había impuesto un censo a favor de los dominicos sobre dichas casas. Por lo que tal vez por intercesión de algún religioso y/o por piedad, pudo haber cambiado de opinión sobre la situación del inmueble, y a los pocos días, decidió donarlo. “Censo”, AGNCM, *Juan Bautista Moreno*, 17 de julio de 1593, testamento, 1597, f. 99.

²⁶ “El gobernador del arzobispado de México”, 1596, AGI, *México*, 336B.

frailes y estas beatas pudieron deberse al gobierno, organización o forma de vida de la comunidad, por lo cual los dominicos buscaron una nueva ubicación para el convento. Esto explicaría la transacción con Isabel de Luján. Incluso, parecería que los frailes querían refundar el convento. Mientras existieron las dos comunidades (la de las “felipas” y la de los frailes), el provisor del arzobispado quiso clausurar la casa de las “felipas”, pero la Real Audiencia volvió a apoyarlas.²⁷ Entretanto, entre 1594 y 1596, los dominicos lograron que Diego Hurtado de Peñalosa—un rico mercader con agentes en el puerto de Acapulco y en Sevilla— les vendiera sus casas, ubicadas en la actual calle de República de Argentina, las cuales tuvieron las dimensiones necesarias para establecer oficinas, claustro, dormitorios e iglesia. [Véase Figura 2]. Ahí se asentó de forma definitiva el convento de Santa Catalina. El traslado a este lugar, nuevamente, se hizo sin permiso alguno.²⁸

Además de los problemas que los dominicos enfrentaron con las beatas y con el arzobispado, iniciaron un pleito contra la comunidad del monasterio concepcionista de La Encarnación, erigido en 1593, debido a la cercanía de este convento femenino (en la actual calle de República de Venezuela) con el de Santo Domingo. [Véase Figura 2]. Los frailes adujeron que las religiosas estaban quebrantando su privilegio “de canas” a través del cual estaba prohibido el establecimiento de alguna fundación cercana a su convento. Entre los argumentos esgrimidos contra los dominicos, se señaló que el privilegio no valía en contra de los monasterios de religiosas; que las concepcionistas sí contaban con todos los permisos pertinentes (a diferencia de las monjas de Santa Catalina); que las viviendas del convento de La Encarnación habían sido adquiridas mucho antes de las que los dominicos le compraron a Diego Hurtado de Peñalosa, y que estos frailes solo se habían interesado por las casas del mercader para dañar a las concepcionistas.²⁹ En 1596, los dominicos y el arzobispado zanjaron el conflicto, y, en 1597, las “felipas” profesaron como monjas catarinas. Así

²⁷ “El gobernador del arzobispado de México”, 1596, AGI, *México*, 336B.

²⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 76; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 78; “El gobernador del...”, 1596, AGI, *México*, 336B. Sobre Diego Hurtado de Peñalosa: “Poder general”, AGNCM, *Pedro Sánchez de la Fuente*, 19 de septiembre de 1573, f. 1033-1034; “Obligación de pago”, AGNCM, *Baltazar Díaz*, 20 de octubre de 1558, f. 112-112v; “Poder especial”, AGNCM, *Juan Román*, s/f., f. 115-116; “Poder especial”, AGNCM, *Pedro Sánchez de la Fuente*, 3 de diciembre de 1575, f. 1563-1564; “Obligación de Pago”, AGNCM, *Pedro Sánchez de la Fuente*, s/f, f. 84-84v; “Obligación de Pago”, AGNCM, *Pedro Sánchez de la Fuente*, 1557, f. 146-146v.

²⁹ “El gobernador del...”, 1596, AGI, *México*, 336B; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 72.

concluyeron las diferencias entre ambas partes.³⁰ A partir de esos momentos, esta comunidad femenina experimentó una mayor estabilidad.³¹

Todo esto permite comprender varias situaciones. En primer lugar, que esta fundación, como otras del virreinato, vivió una serie de obstáculos para su fundación. La falta de permisos y la lentitud con la que estos se obtuvieron retrasó su cristalización por más de una década. No se olvide que su erección no contó con el permiso del ordinario. Esto fue el reflejo de las restricciones que la Corona y los prelados comenzaron a implementar para la fundación de nuevos conventos desde la segunda mitad del siglo XVI.³² En segundo lugar, este convento tardó más tiempo en concretarse debido a los diferentes proyectos de sus fundadoras y de los frailes. En tercer lugar, su vida fue un tanto itinerante porque, después de dos experiencias, no había encontrado una ubicación adecuada.

La perseverancia de los dominicos por consagrar el convento de Santa Catalina de México también pudo deberse a que, como podrá recordarse, durante los últimos años del siglo, esta corporación religiosa estaba viviendo una larga lucha entre los partidarios de la concreción de la provincia de Oaxaca y los que, desde México, buscaron eliminar tales aspiraciones. Posiblemente, a sabiendas de la inminente independencia de los oaxaqueños, el grupo mexicano se empeñó en tener un convento femenino bajo su cuidado, así como lo hacían los dominicos de Oaxaca. Finalmente, este proceso de fundación hizo evidente que, entre las corporaciones y las autoridades novohispanas, hubo disputas y rivalidad por la conquista espacial de la ciudad.³³

Dentro del mismo contexto se inserta la siguiente fundación dominica en la ciudad de México: el colegio de Santo Domingo Portacoeli. Sus orígenes se vinculan con el convento de Santa Catalina de Siena de México, puesto que, en 1597, la ya referida Isabel de Luján les heredó a los dominicos las casas que años atrás les había ofrecido para que ahí tomara sitio el convento de Santa Catarina, ubicadas en la Plaza del Volador, para que ahí erigieran un colegio bajo la advocación de Santo Domingo Portacoeli. [Véase Figura 2]. Aunque Luján instituyó como patronos del colegio a su hermana, Marina Vázquez de Coronado y a sus

³⁰ Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 72; Cristo y Arroyo, *Las monjas dominicas...*, p. 171; “Carta del virrey Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey”, 4 de agosto de 1596, AGI, *México*, 23, n. 80.

³¹ Sobre el devenir de este convento, véanse Muriel, “Conventos de monjas...”, p. 317-352; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 77-82; Cristo y Arroyo, *Las monjas dominicas...*, p. 165-202.

³² Remito al lector al capítulo uno de la presente tesis.

³³ Véase nota 13.

descendientes, finalmente, los patrones fueron el prior y el convento de Santo Domingo de México.³⁴

La especificidad de la donación de Isabel de Luján para que sus propiedades se convirtieran en colegio lleva a preguntarse por los móviles que la llevaron a tal determinación. Los dominicos de la provincia de Santiago ya contaban con un colegio en la ciudad de Puebla, bajo la advocación de San Luis, el cual, desde 1585, inició sus lecciones y cursos.³⁵ Sin embargo, debido a que, en la ciudad de México, solo contaban con el convento de Santo Domingo como centro de estudios, seguramente concertaron previamente con Luján el tipo de establecimiento que proyectaban. Así, no desaprovecharon la generosidad de su benefactora y plantearon la erección de una casa de estudios en la capital del virreinato, donde tenían su casa matriz.

Aunque tal donación para el colegio de Portacoeli se realizó en 1597, el provincial fray Luis de Solórzano solicitó la licencia de fundación ante las autoridades regias hasta 1603. En esta petición, el religioso no refirió el motivo por el cual los dominicos habían aplazado la fundación, pero puntualizó que sería un colegio cerrado, en el cual no se admitirían misas ni entierros, pues la provincia de Santiago lo dotaría de 2,000 pesos anuales. El sitio brindaría bienestar a la provincia, ya que, después de la separación de Oaxaca, solo tenía dos centros de estudios, los conventos de Santo Domingo de México y Puebla. Llama la atención que omitiera por completo al colegio de Puebla. Asimismo, fray Luis puntualizó que esta fundación sería un incentivo para acrecentar la presencia de estudiantes dominicos en la Universidad, por su ubicación aledaña a esta última, de modo que los religiosos podrían dedicarse al estudio con mayor comodidad, pues, al salir de las lecciones universitarias, podrían trasladarse rápidamente al colegio para perfeccionar su aprendizaje.³⁶

El virrey conde de Monterrey brindó una respuesta positiva y puntualizó que esta determinación había sido apoyada por el parecer de la Real Audiencia. Este gobernante apuntó que el colegio debía ser cerrado, sin iglesia pública ni campanario; no podía enajenar bienes de seculares sin permiso regio; el número mínimo y máximo de colegiales serían seis

³⁴ “Testamento inventario y almoneda de los bienes de doña Isabel de Luján, difunta”, AGNCM, *Andrés Moreno*, 17 de enero de 1597, f. 106; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII*, México, Enrico Martínez, 1604, p. 3v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 163.

³⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 707-712.

³⁶ Archivo General de la Nación, México [en adelante, AGNM] *General de Parte*, v. 6, exp. 583, 1603.

y ocho hasta que pudieran garantizar el sustento de más personas, y era menester contar con la venia del arzobispo para su concreción.³⁷ Esto último se logró con rapidez, pues el prelado fray García Mendoza brindó su aprobación en el mismo año, y, en los días subsecuentes, se erigió formalmente el colegio de Portacoeli.³⁸

Cabe preguntarse por qué tardó un lustro esta fundación, y por qué específicamente en 1603 se agilizaron los trámites. Podríamos pensar que las gestiones se habían suspendido, en primer lugar, por el proceso independentista oaxaqueño. Justamente en 1603, la provincia de Santiago retomó su vida gubernativa y administrativa después de la escisión de Oaxaca³⁹ y reanudó antiguos proyectos, uno de ellos, el educativo. No se olvide que el propio fray Luis de Solórzano apeló a la necesidad que la provincia tenía de un centro de este tipo a raíz de tal división. La dilación pudo deberse al desafío que implicaría el mantenimiento de las casas, las lecciones y los religiosos de un nuevo colegio. Una razón por la cual pudieron apresurarse en las gestiones debió ser que, acorde con la donación de Luján, si las casas no se ocupaban para tal finalidad, debían ser devueltas a sus herederos.⁴⁰ Asimismo, los dominicos debieron haberse alarmado ante la competencia por los espacios de la ciudad, especialmente a raíz de que, en 1600, los carmelitas se avocindaron enfrente del convento de Santo Domingo de México para fundar un colegio. [Véase Figura 2].

Ante este último hecho, los dominicos apelaron a las autoridades episcopales, ante quienes argumentaron que los carmelitas estaban atentando contra el privilegio de canas (aquel que argumentaron ante las monjas de La Encarnación) y que su presencia impactaría en los ingresos de su convento. También, refirieron que, desde un tiempo atrás, se habían fundado ocho conventos alrededor de su casa matriz, cooptando todas las calles, por lo cual ya no había alguna donde pudieran obtener limosnas.⁴¹ Así, estaban conteniendo por la apropiación del espacio urbano, por los ingresos y por la feligresía.⁴² Por todo ello, es factible

³⁷ AGNM, *General de Parte*, v. 6, exp. 583, 1603.

³⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 163.

³⁹ Véase el capítulo uno de la presente tesis.

⁴⁰ AGNM, *General de Parte*, v. 6, exp. 583, 1603.

⁴¹ Los dominicos continuaron apelando ante la autoridad regia y episcopal en los años siguientes, hasta que, en 1607, los carmelitas clausuraron la fundación por órdenes de sus superiores. Para todo ello, véanse AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 5352, exp. 39, 1601; AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1169, exp. 1, 1601; “Informe del virrey de la Nueva España acerca de lo contenido en la petición presentada en este negocio por parte del prior, frailes y convento de Santo Domingo de México” agosto 1602, AGI, *México*, 293; AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 2172, exp. 20, 1604-1607; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 247-257.

⁴² Otro ejemplo de esos combates fueron los autos que esta corporación y las demás órdenes religiosas iniciaron contra la construcción jesuita de la casa Profesa en 1595. AGNM, *Clero Regular*, v. 202, exp. 1, 1595.

que las gestiones para crear el colegio de Portacoeli atendieron a su intención de adelantar posiciones en la geografía urbana. Además, no puede soslayarse que, más allá de la competencia por las limosnas y la feligresía en las zonas cercanas al convento de México, eran momentos en los cuales otras órdenes religiosas ya habían fundado colegios para sus estudiantes, como el de San Pablo de los agustinos o el de La Merced.⁴³

c. *El convento de recolección de Nuestra Señora de la Piedad (1595)*

La fundación del convento de Nuestra Señora de la Piedad fue contemporánea al de Santa Catalina de México y al colegio de Portacoeli, sin embargo, tuvo varias particularidades que lo diferenciaron de las demás fundaciones urbanas: fue un establecimiento de recolección o de cuidado estricto de la observancia conventual en un pueblo de indios, cercano a la ciudad de México; estableció estrechos vínculos con esta urbe, y no se dedicó a labores de doctrina de indios. Antes de entrar en materia, es menester brindar algunas líneas sobre el movimiento recoleto.

En el siglo XVI, las órdenes religiosas en la Península ibérica experimentaron diversos alientos de renovación espiritual. Entre ellos se encontraron las llamadas observancias, surgidas desde finales del siglo XIV, las cuales tuvieron como aspiración el retorno a las primitivas costumbres y constituciones de los institutos regulares. Los dominicos de distintas latitudes se vieron imbuidos de ese espíritu. Un ejemplo fue el movimiento originado en la provincia dominica de Castilla, en donde, con conflictos y opositores, la congregación observante logró imponerse.⁴⁴ Otro movimiento religioso que germinó en esos años fue la recolección. Esta surgió entre los franciscanos de Castilla desde 1502 cuando comenzaron a erigir varias *domus recollectionis* con la finalidad de vivir el retiro, el silencio, el ascetismo

⁴³ Véase la nota 11.

⁴⁴ Fidel González, *Los movimientos en la Historia de la Iglesia*, trad. de Belén Cabello, Madrid, Encuentro, 1999, p. 95-97; Primitivo Tineo, “Las Recolectaciones en la España del siglo XVI”, *Scripta Theologica*, v. 21, n. 2, 1989, p. 592-593; William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982, p. 89-95, 119-130; Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 27-41; José García Oro, “Observantes, recoletos, descalzos: la monarquía católica y el reformismo del siglo XVI”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23-28 de septiembre de 1991*, t. II, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 53-55; Guillermo Nieva Ocampo, “*Reformatio in Membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV”, *En la España Medieval*, v. 32, junio de 2009, p. 297-341.

y la contemplación.⁴⁵ Posteriormente, surgieron otros movimientos—más radicales que los de la observancia—los cuales dieron origen a las ramas descalzas y recoletas de las corporaciones religiosas. Algunos de ellos recibieron el apoyo de ciertos sectores de la sociedad y de ciertas autoridades, entre ellos los pontífices. En España, desde 1561, Felipe II se enfocó en realizar su propia reforma de estas instituciones, motivo por el cual, en principio, propuso cambios radicales y vio a estos movimientos reformistas con desconfianza. Sin embargo, un decenio después decidió conducirlos y restringirlos.⁴⁶

La recolección se consagró y propagó a finales de esta centuria entre distintas corporaciones mendicantes, monásticas y redentoras de España. En 1585, dos benedictinos decidieron vivir la regla de San Benito con puntualidad; cuatro años después, obtuvieron su regla de vida y se les denominó recoletos. Por su parte, en 1588, los agustinos de Castilla estipularon la existencia de tres o más conventos en cada provincia religiosa donde se practicaría una vida de mayor austeridad. Un año después, se aprobaron sus estatutos, y, en el siglo XVII, surgió una provincia y una congregación de agustinos recoletos, siempre dentro del seno de la Orden. De igual modo, otras corporaciones dispusieron fundaciones recoletas en sus provincias religiosas.⁴⁷

⁴⁵ Sobre el devenir de estas casas, su configuración y su vinculación con la rama descalza de los franciscanos: García, “Observantes, recoletos, descalzos...”, p. 53-97; Ángel Martínez Cuesta, “El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII”, en *Agustinos Recoletos: historia y espiritualidad*, Madrid, Augustinus, 2007, p. 50-103; del mismo autor, “El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII”, en *Librosdelacorte.es*, n. 9, año 6, otoño-invierno, 2014, p. 77-80; Tineo, “Las Recolectas en...”, p. 601-602; José Martínez Millán, “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”, *Librosdelacorte.es*, Monográfico 3, año 7, 2015, p. 101-120; Esther Jiménez Pablo, “La influencia de la espiritualidad recoleta en la corte: Fundación y Progreso del Real Monasterio de la Encarnación (1611-1665)”, en José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijz Versteegen (coords.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, v. 1, Madrid, Ediciones Polifemo, 2021, p. 673-674.

⁴⁶ García, “Observantes, recoletos, descalzos...”, p. 53-97; Martínez, “El movimiento recoleto...” p. 50-103 y “El movimiento recoleto...”, p. 77-80; José Martínez Millán y María Antonieta Visceglia, *La monarquía de Felipe III: la casa del rey*, v. 1, Madrid, Mapfre, Instituto de la Cultura, 2008, p. 55-107, 187-197; Tineo, “Las Recolectas en...” p. 595-605; Jessica Ramírez Méndez, “La reforma filipina del clero regular y el paso de nuevos hábitos a Indias, 1566-1585”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 113-141; Martínez, “El movimiento descalzo...”, p. 101-120; Ignasi Fernández Terricabras, “La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas”, *Librosdelacorte.es*, n. 9, año 6, otoño-invierno de 2014, p. 81-86.

⁴⁷ Martínez, “El movimiento recoleto...”, p. 50-103 y “El movimiento recoleto...”, p. 77-80; Tineo, “Las Recolectas en...”, p. 601-606; Jiménez, “La influencia de...”, p. 669-692; Martínez y Visceglia, *La monarquía de...*, v. 1, p. 104-107, 187-197; Martínez, “El movimiento descalzo...”, p. 101-120.

Los miembros de todas las corporaciones religiosas que se adscribieron a la espiritualidad recoleta pugnaron por la configuración de comunidades pequeñas con una vida más radical que la de los observantes; el retorno a la regla primitiva; la práctica de la pobreza individual y comunitaria, las penitencias y mortificaciones; el interés por la vida interior, el recogimiento y la oración, y las labores marginales de apostolado y estudio. Acorde con distintos autores, la recolección compartió tantos elementos con la descalcez que, en aquel momento, solían usarse como sinónimos.⁴⁸ Los dominicos también erigieron casas de recolección, aunque fueron menos numerosas que las de otras órdenes religiosas. La explicación que Ángel Martínez Cuesta ha brindado a ello ha sido que, a diferencia de otras corporaciones (como los agustinos) el eremitismo y el recogimiento no estaban tan impregnados en su instituto; y que, cuando los miembros de la Orden de Predicadores buscaron la reforma en su vida, apelaron a la práctica puntual de sus constituciones.⁴⁹

Al respecto, a mediados del siglo XVI, en varios capítulos generales de la Orden de Predicadores las autoridades estipularon que, en las provincias donde no se cumplieran a cabalidad las constituciones, el provincial o sus súbditos podrían designar una o más casas donde se siguiera con rigor las constituciones y la vida regular.⁵⁰ Posteriormente, el capítulo general de 1605 mandó a todos los provinciales de la Orden que debían elegir uno o varios conventos en los cuales los frailes practicaran la regla y las constituciones con sumo rigor, sin posesiones y sin dispensas.⁵¹ Esta medida se integró en las constituciones impresas del

⁴⁸ Martínez, “El movimiento recoleto...”, p. 90-100 y “El movimiento recoleto...”, p. 77-80; Tineo, “Las Recolectaciones en...”, p. 605-606; Martínez, “El movimiento descalzo...”, p. 101-103.

⁴⁹ Martínez, “El movimiento recoleto...”, p. 58, 68-69 y “El movimiento recoleto...”, p. 77-80.

⁵⁰ “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLIII, die XXI maii*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. IV, ab anno 1500 usque ad annum 1553, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 351; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLVIII, die XVIII maii*”, “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Avenione celebrati in conventu Sancti Dominici in festo Sanctissimi Penthecostes anno Domini MDLXI die XXV maii*”, “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Bononiae celebrati in convento Sancti Dominici in festo Sanctissimo Penthecostes, anno Domini MDLXIII, die XX maii*”, “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimi Penthecostes, anno Domini MDLXIX, die XXVIII maii*” y “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. V...*, p. 9-10, 31, 60, 85, 199.

⁵¹ “*Acta Capituli Generalis Vallisoleti in convento Sancti Pauli Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Penthecostes Anno Domini MDCV*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 58-59.

siglo XVII, en donde se refirió, como antecedente, las disposiciones ya referidas de los capítulos generales y el proyecto de Raimundo de Capua (1330-1399) de erigir un convento observante en las provincias religiosas.⁵²

Daniel Mortier estipuló que, con la disposición del capítulo general de 1605, el maestro general Jerónimo Xavierre (1601-1607), un religioso muy comprometido con la vida regular y con la reforma de la corporación, estaba aceptando la imposibilidad de que todos los conventos practicaran la observancia de las constituciones y se estaba asegurando de que, por lo menos, en algunas fundaciones sí se viviera de tal forma.⁵³ Sobre ello, a finales del siglo XVI y principios del XVII, los dominicos experimentaron diversas iniciativas de renovación religiosa en distintas latitudes.⁵⁴ Además, seguramente conocieron los proyectos de las otras corporaciones de crear casas donde se seguía a pie juntillas las reglas de sus institutos. De tal suerte que, en ese contexto de *renovatio* y apelando a los pilares de la reforma dominica, la medida del capítulo general fue la cristalización de su deseo de contar de forma obligatoria con establecimientos que garantizaran el retorno a sus prístinos ideales.

En este ambiente de creación de casas de recolección o de estricta observancia surgió el convento de Nuestra Señora de la Piedad. Acorde con Hernando Ojea, desde su llegada a

⁵² Para Capua, el convento observante era el ejemplo y el foco de irradiación de la observancia religiosa hacia otras casas. *Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 104v-105; Hinnebusch, *Breve historia de...*, p. 154. Sobre la reforma llevada a cabo por Raimundo de Capua, remito al lector a Hinnebusch, *Breve historia de...*, p. 89-95; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 27-41; Nieva, “*Reformatio in Membris...*”, p. 298-300.

⁵³ Daniel Antonin Mortier, *Histoire des Maitres Généraux de L’Ordre des Frères Prêcheurs. Tome sixième: 1589-1650*, París, Alphonse Picard et fils, 1913, p. 59. Hinnebusch también incluye esta medida entre las acciones de reforma de la Orden de Predicadores ante la existencia de conventos no reformados, ver *Breve historia de...*, p. 154.

⁵⁴ Por ejemplo, se reformaron algunas provincias religiosas o se crearon congregaciones observantes; Clemente VIII (1592-1605) llevó a cabo visitas a los conventos y monasterios de Roma y emitió documentos dirigidos a las órdenes religiosas y a los dominicos sobre la vida regular, y los maestros generales, como Hipólito María Beccaria (1589-1600) o el referido Jerónimo Xavierre (1601-1607), se interesaron por la reforma y la observancia de su congregación. Véanse Mortier, *Histoire des Maitres... Tome sixième...* p. 1-68; Ludovico Pastor, *Historia de los papas: desde fines de la Edad Media, compuesta utilizando el Archivo Secreto Pontificio y otros muchos archivos*, t. XI, v. XXIV, Barcelona, Gustavo Gil, 1941, p. 58-61; Martínez y Visceglia, *La monarquía de...*, v. 1, p. 99-100, 112-117; véase, por ejemplo, la inclusión, en las actas de 1592, de un documento de Clemente VIII sobre la reforma en la vida de las órdenes religiosas: “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Venetiis celebrati in conventu Sanctorum Ioannis et Pauli in festo sanctissimae Penthecostes anno domini MDLXXXII, die decima septima maii MDXCIP*”, *Acta Capitulum Generalium...* vol. V... p. 357-362. Un estudio sobre la reforma de los dominicos de Nápoles, iniciada a finales del siglo XVI, y donde se puede consultar un panorama general sobre la conducta y vida regular de los miembros de esta corporación durante esos momentos es Michele Miele, *La reforma Domenicana a Napoli nel periodo post-Tridentino (1583-1725)*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1963.

Nueva España, los dominicos habían practicado la observancia regular de sus constituciones, pero, al crecer el número de frailes y disminuir las limosnas, se les había permitido aceptar bienes. Ante ello, algunos religiosos inconformes desearon que hubiera alguna casa sustentada únicamente de limosnas donde se guardara la observancia regular. La oportunidad se dio cuando el conquistador Juan Guerrero de Luna quiso donarles una huerta y una casa en los alrededores de la ciudad de México. Este hombre fue cercano a los dominicos, seguramente un benefactor, además de que él y sus familiares disfrutaron de una capilla en el convento de Santo Domingo de México.⁵⁵

Puesto que surgieron problemas para ocupar aquel lugar, el convento finalmente se erigió en una casa contigua a una ermita bajo la advocación de Nuestra Señora de la Visitación, en el barrio de indios de Ahuehuetlán-Atlixuca. El sitio era dependiente de la parcialidad de San Juan Tenochtitlán y, en lo espiritual, de la doctrina del convento de San Francisco de México.⁵⁶ [Véase Figura 3]. Acorde con Domingo Chimalpáhin, por disposición pontificia y regia, los dominicos se asentaron en aquel paraje desde 1594, razón por la cual los frailes menores abandonaron el sitio. Este autor subraya que la licencia “no se les dio aquí”,⁵⁷ lo cual lleva a pensar que las autoridades—regias o episcopales—les habían negado la aprobación y, por ello, apelaron a las autoridades en el Viejo Mundo o que el proyecto lo presentaron primero en las cortes europeas.

⁵⁵ Hernando Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 158-159; Dávila Padilla, *Historia de la...*, p. 569, 581, donde se refiere que Guerrero de Luna brindó apoyo económico a una hermana del dominico fray Vicente de las Casas.

⁵⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, l. IV, cap. III, México, Antigua Librería, 1870, p. 370; Rossend Rovira Morgado abunda en las particularidades de Atlixuca y Ahuehuetlán (Huehuetla), consúltese “Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la Real Audiencia de la Nueva España (siglo XVI)”, tesis para optar al grado de Doctor en Historia Moderna, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, 2014; María Fernanda Mora Reyes, “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, al sur de la ciudad de México: sus primeros años y su resignificación simbólica en el siglo XVIII”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 119-134.

⁵⁷ Domingo Chimalpáhin, *Diario*, paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 57.

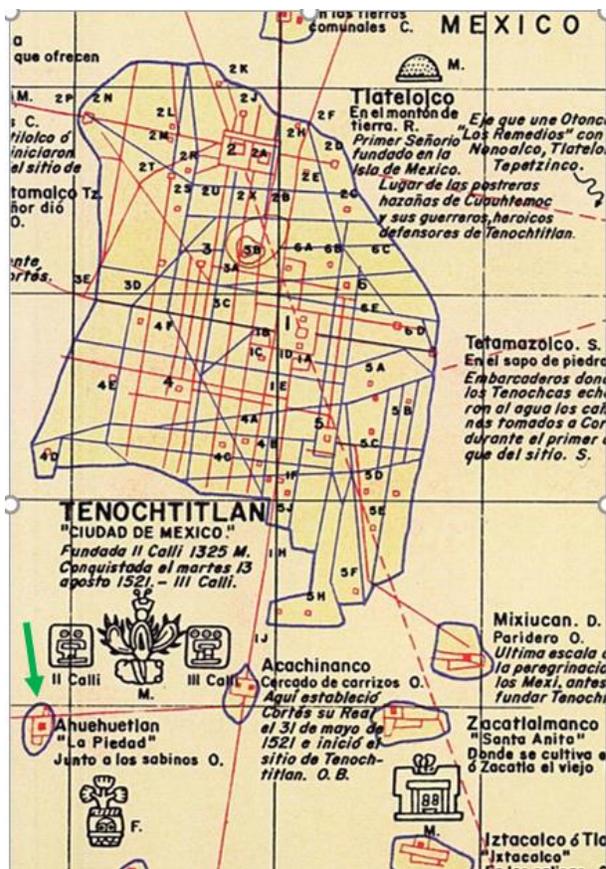


Figura 3. Ubicación del pueblo de Atlixuca o Nuestra Señora de la Piedad, señalado en flecha verde con base en el *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán al comienzo de la conquista* en Luis González Aparicio, *Pasado y presente de la región de Tenochtitlán*. La obra de Luis González Aparicio, México, Grupo Danhos, 2006, p. 56.

El encargado de las gestiones de fundación fue el ya citado fray Cristóbal de Ortega, quien, además, eligió la advocación de Nuestra Señora de la Piedad. Como podrá recordarse, fray Cristóbal obtuvo el permiso de fundación de las monjas de Santa Catalina en 1588, durante su viaje al Viejo Mundo, por lo cual, bien pudo aprovechar esa ocasión para conseguir la autorización de esta casa. Los trámites probablemente se agilizaron porque, como ya se refirió, este religioso fue el confesor del virrey Velasco, quien brindó su beneplácito. Así, en 1595, los dominicos tomaron posesión jurídica del sitio ante su presencia y la de la Real Audiencia.⁵⁸ Nada se sabe de la licencia episcopal, y es interesante que en el juicio de residencia de este virrey se omita cualquier referencia a la fundación de La Piedad, pero sí se le haya culpado de permitir el establecimiento del convento de monjas de Santa Catalina sin permiso del arzobispo. Ello lleva a suponer que esta última fundación sí contó con la venia del prelado.⁵⁹

⁵⁸ Ojea, *Libro tercero de...*, p. 160; Franco, *Segunda parte de...*, p. 107, 188.

⁵⁹ “Carta del virrey Gaspar de Zúñiga Acevedo, conde de Monterrey”, 26 de mayo de 1597, AGI, *México*, 23, n. 93. En otro lugar abundé en el permiso arzobispal al convento, María Fernanda Mora Reyes, “Orígenes del

La crónica de Hernando Ojea (finalizada en 1608) es la fuente más antigua que poseo para conocer las características del convento y el móvil de su creación. Como ya referí, este cronista estipuló que el proyecto provino de un grupo de frailes que desearon vivir con rigidez las constituciones en cuanto a comida, vestido y bienes; y, por ello, tildó al establecimiento como “convento de recolección.” Este tipo de fundaciones, en Nueva España, usualmente no tuvo bajo su cuidado la administración espiritual de los indios.⁶⁰ Sin embargo, en otro pasaje, Ojea refirió que uno de los fundadores del convento, fray Juan de la Cruz, fue el primer prior y “vicario de aquel pueblo”.⁶¹ Pese a que no he hallado alguna otra fuente, la frase del cronista permite preguntarse si los dominicos tuvieron a su cargo a los indios de la zona. Si esto fue así, no lo conservaron por mucho tiempo, puesto que, en 1613, la doctrina ya estaba bajo el cuidado de los franciscanos.⁶²

Esto permite establecer algunas hipótesis. La primera es que los frailes tomaron la ermita y la casa adjunta y comenzaron a desempeñarse como doctrineros de la zona. Posteriormente, abandonaron tal labor y decidieron consolidar la fundación como una casa observante. La segunda es que, desde su erección, los frailes designaron a La Piedad como establecimiento de observancia estricta. La tercera es que, en los inicios, el convento fue vicaría de indios y, además, sitio de recolección. El hecho de que el gobierno arzobispal no haya sido contrario a la fundación permite conjeturar que el convento fue de su agrado porque era recoleto desde sus inicios y no se dedicaría a la administración espiritual de los indios o porque rápidamente abandonaron esta labor misionera y pastoral.⁶³

Si bien la incógnita sobre su labor doctrinera subyace, el proyecto de creación o conversión de la casa en convento de recolección atendió a varios contextos. Uno fue el que

santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 54-55.

⁶⁰ Patricia Escandón, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 133-140; Antonio Rubial García, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 152-158.

⁶¹ Ojea, *Libro tercero de...*, p. 158-160, 183.

⁶² AGNM, *Tierras*, v. 2735, 11 de mayo de 1613, f. 30.

⁶³ Incluso, entre los cargos que se le hicieron al virrey Velasco en su juicio de residencia, no se incluyó nada respecto a la fundación de La Piedad a diferencia de otros conventos agustinos y del convento de Santa Catalina de México, los cuales causaron conflictos o se erigieron sin permiso diocesano. Véanse los cargos al virrey en “Carta del virrey conde de Monterrey”, 28 de septiembre de 1597, AGI, *México*, 23, n. 93.

vivieron las órdenes religiosas y los dominicos en Nueva España a finales del siglo XVI. Recuérdesse que, a lo largo de la segunda mitad de dicha centuria, la Corona, los obispos, virreyes y religiosos tuvieron distintas percepciones y propuestas sobre la vida que debían llevar las órdenes religiosas. Mientras que buena parte de las órdenes evangelizadoras defendieron su labor como doctrineros, los obispos y otras autoridades criticaron la relajación de costumbres de los religiosos; restringieron la erección de nuevos conventos, y propusieron que los frailes se dedicaran a la vida conventual y de clausura.⁶⁴

Otro fue el de la provincia de Santiago, la cual, a finales de dicha centuria, estaba experimentando una escisión interna, riñas por el gobierno de la provincia y críticas por la falta de observancia regular de algunos frailes. Incluso, en varias ocasiones se propuso enviar visitantes generales y frailes españoles de edad madura para que ocuparan los puestos del gobierno provincial.⁶⁵ Así, no sería extraño que el convento de La Piedad fuera una defensa ante las críticas generalizadas a las órdenes religiosas y a los dominicos. No puede soslayarse que, ante tal panorama, tal vez los mismos frailes estuvieron convencidos de la necesidad de un convento donde la vida religiosa fuera intachable. A ello debió sumarse que seguramente muchos estuvieron al tanto de las prescripciones de sus autoridades generales, quienes fomentaron la existencia de una o varias casas observantes en las provincias religiosas. También, debieron tener conocimiento de las ramas recoletas y descalzas de las órdenes religiosas, y del apoyo que el rey les había otorgado, algunas de las cuales recientemente habían arribado a Nueva España, como los carmelitas descalzos.

Desde 1603, esta fundación comenzó a proyectarse como convento o priorato, categoría que poseían prácticamente todas las fundaciones en ciudades o villas. Sin embargo, se le otorgó tal estatus hasta 1608 cuando las autoridades provinciales consideraron que ya podía garantizar el sustento del número de frailes de los prioratos.⁶⁶ Su característica como

⁶⁴ Remito al lector al capítulo uno de la presente tesis.

⁶⁵ Remito al lector a los capítulos uno y tres de la presente tesis.

⁶⁶ En un memorial dirigido al presidente del Consejo de Indias, elaborado en 1603, fray Hernando Bazán ya se refiere a La Piedad como convento, véase “Memorial del número de religiosos y de sus cualidades que hay en esta provincia de Santiago y pertenecen a ella, de la Orden de Predicadores, y de sus conventos, colegios y doctrinas de indios, para el Ilustrísimo señor Conde de Lemos, presidente del real Consejo de Indias por su Majestad”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, sexta época, t. XVII, n. 46, 1964, p. 472; “Acta Capituli Generalis Vallisoleti ...”, en *Acta Capitulum Generalium...vol. VI...*, p. 70; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis Beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya hui nostrae prouvinciae Sancti Iacobi Nouae Hispaniae Ordinis Praedicatorum trigessima die mensis Aprilis Anno Domini millessimo sexcentessimo sexto Dominica quarta post octauas Paschae*, México, Enrico Martínez, 1606, p. 2; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento S. Dominici de*

recoleta la identificó y diferenció de los demás conventos y enorgulleció a los dominicos.⁶⁷ Además, por su situación geográfica, a menos de 5 km del centro de la ciudad de México,⁶⁸ le permitió vincularse con los habitantes de la urbe y con la geografía simbólica de la ciudad a través de la efigie mariana de su templo, la cual se volvió muy venerada, como quedará demostrado en el capítulo seis de la presente tesis.

3. Fundaciones en las ciudades de Veracruz

En los últimos años del siglo XVI, los dominicos de la provincia de Santiago expandieron su presencia en la ciudad de México y sus alrededores a través de la erección de un convento femenino bajo su cuidado, de un colegio para la formación de sus miembros y de una casa de recolección. Pero el centro de Nueva España no fue la única región en la cual se proyectaron y asentaron, pues, en los mismos años en que erigieron las fundaciones anteriores, materializaron dos conventos en dos poblaciones de gran importancia geográfica, política y económica: la Veracruz Vieja y la Nueva Veracruz.

a. *La Veracruz Vieja y la Nueva Veracruz: organización y trashumancia*

La Villa Rica de la Veracruz—primer ayuntamiento de Tierra Firme y principal puerto de Nueva España—se trasladó en varias ocasiones en búsqueda de un sitio idóneo para sus habitantes y sus actividades económicas. En 1525, se reubicó a una zona rodeada de corrientes de agua, una de las cuales (el río de Veracruz) permitía la carga y el traslado de las mercancías. Este sitio—conocido como La Antigua—siempre recibió malos calificativos por

México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608, México, s.e., p. 3 y 12-13.

⁶⁷ En el siglo XVII, distintos autores subrayaron que esta era una fundación que sobresalía por ser de recolección, donde los frailes no comían carne; no tenían rentas; vivían de limosnas, “religiosísimamente”, y se dedicaban a la observancia y al cumplimiento de las constituciones de la Orden. Así pues, fue su principal distintivo y motivo de orgullo de los dominicos. Consúltense, por ejemplo, la “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, escrita para los superiores de la Orden de Predicadores, en AGOP, XIV, Liber K, f. 817, o bien las consideraciones de fray Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1621, p. 20v y de Alonso Franco, *Segunda parte de...*, p. 107-108, 188.

⁶⁸ El convento se hallaba a menos de una legua de la ciudad, es decir, alrededor de 5 km. Ojea, *Libro tercero de...*, p. 159, 183; Cisneros. *Historia del principio...*, p. 20v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 108.

su ubicación y clima, ya que se le tildó de insalubre por la humedad y el calor, los huracanes, los arenales que lo circundaban y la falta de vegetación. Pese a ello, fue polo de atracción de artesanos, pequeños y medianos comerciantes de distintos enseres, representantes de los grandes mercaderes de México, extranjeros y, por la escasez de indios, una importante mano de obra negra esclava y libre. Entre sus autoridades, además del histórico cabildo, se encontraban el alcalde mayor, los oficiales de la Real Hacienda (desde 1572) y el supervisor del puerto. En materia eclesiástica, pertenecía a la diócesis de Tlaxcala.⁶⁹ Hacia 1580, en la villa vivían alrededor de 140 vecinos, administrados por dos curas en una sola parroquia, y se habían erigido un convento franciscano, un hospital, una iglesia bajo la advocación de la Consolación (atendida por un capellán) y un colegio jesuita (que estaba en construcción).⁷⁰

Debido a la inconveniente situación geográfica del puerto de Veracruz, las flotas prefirieron maniobrar en la isla de San Juan de Ulúa, frente a la cual—en tierra firme—se fueron estableciendo caseríos, merenderos, bodegas y ventas que brindaron servicios a las actividades náuticas. Por esta razón, dicha zona, conocida como la Banda o las Ventas de Buitrón, empezó a considerarse el lugar propicio para el nuevo traslado de la andariega Veracruz. Dos alicientes para ello fueron, por un lado, el huracán que, en 1552, devastó a la villa veracruzana y dejó inoperante la boca del río, y por el otro, la breve invasión que, en 1568, los corsarios John Hawkins y Francis Drake realizaron a la isla de San Juan de Ulúa. Desde la década de 1570, comenzó una reorganización en dicha isla e inició la construcción

⁶⁹ Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad de Geografía de Madrid, Real Academia de la Historia, 1894, p. 212-213; “Relación de la ciudad de Veracruz y su comarca”, en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala* (formato EPUB), ed. de René Acuña, t. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, s/p; Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, edición, mapas, apéndices, glosarios, índices y estudio de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, t. I, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 117-118; Antonio García de León, “Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1585-1707”, *Boletín Americanista*, n. 48, 1998, p. 29-45 y del mismo autor, *Tierra adentro, mar en fuera: el puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 33-126; Pierre Chaunu, “Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII”, *Historia Mexicana*, v. 9, n. 4, 1960, p. 521-557; Guillermina del Valle Pavón, “Desarrollo de la economía mercantil y construcción de los caminos México-Veracruz en el siglo XVI”, *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, v. 27, enero-junio de 2007, p. 7-44; Matilde Souto Mantecón, “Desarrollo urbano y comercio colonial: la ciudad de Veracruz en la etapa borbónica”, *Istor: revista de historia internacional*, año 9, n. 36, 2009, p. 149-172; Musset, *Ciudades nómadas del...*, s/p; María Margarita Segarra Lagunes, “Veracruz en las descripciones de los viajeros europeos y mexicanos (siglo XVI al XX)”, *Villes en parallèle*, n. 47-48, diciembre de 2013, p. 153-178.

⁷⁰ “Relación de la ciudad de Veracruz y su comarca”, s/p.

de un camino directo desde la ciudad de México a la Banda de Buitrón sin pasar por La Antigua. A partir de entonces, se realizaron más propuestas para la reubicación de Veracruz a la Banda de Buitrón, traslado que, pese a contratiempos y opositores, recibió la autorización en 1597. Poco después, esta medida fue ratificada.⁷¹

b. *Los conventos de Nuestra Señora del Rosario de la Veracruz Vieja y Nuestra Señora de la Guía de la Nueva Veracruz (1580-1608)*

A finales de dicha centuria, los dominicos erigieron dos conventos, uno en la histórica villa y otro en la Banda de Buitrón. La primera información que tenemos sobre uno de ellos está en la “Relación de la ciudad de Veracruz y su comarca” que realizó Alonso Hernández Diosdado en marzo de 1580. El autor refiere que, entre los templos que había en Veracruz, la iglesia de Nuestra Señora de la Consolación era “muy grande y nueva, y con sitio bastante para fundar un monasterio, como dicen que está señalado para monasterio y religiosos de la Orden de Santo Domingo, cuyo es el sitio e iglesia.” En esos momentos, este templo era administrado por un capellán.⁷² Así, la fundación aún estaba en gestiones, las cuales debieron tener menos de una década, pues, en otra descripción de Veracruz realizada en 1571, se refirió que los franciscanos eran la única orden que pretendía instaurar un convento.⁷³

El proceso de fundación en Veracruz se prolongó por casi diez años, de acuerdo con la noticia registrada por Dávila Padilla, quien refirió que, en 1591, los dominicos establecieron dos casas: una en Veracruz y otra en la isla de San Juan de Ulúa.⁷⁴ El interés de los frailes por ambas poblaciones seguramente derivó de su ubicación, puesto que toda persona que quería entrar o salir de Nueva España con dirección al Viejo Mundo pasaba por ahí. De tal suerte que eran lugares estratégicos para viajar a las cortes española o romana y para brindar hospedaje a sus hermanos de Orden que llegaban.⁷⁵ También, su presencia en ambas

⁷¹ Chaunu, “Veracruz en la...”, p. 521-557; García de León, “Economía y vida...”, p. 29-45 y del mismo autor, *Tierra adentro, mar...*, p. 33-126; Valle, “Desarrollo de la...”, p. 7-49; Souto, “Desarrollo urbano y...”, p. 149-172; Musset, *Ciudades nómadas del...*, s/p; Segarra, “Veracruz en las...”, p. 152-178.

⁷² “Relación de la...”, s/p.

⁷³ Arias Hernández, “Apuntes para la descripción de Veracruz”, en *Papeles de Nueva España. Segunda serie. Geografía y Estadística, t. v. Relaciones geográficas de la Diócesis de Tlaxcala*, publicado por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905, p. 191-192.

⁷⁴ Dávila, *Historia de la...*, p. 65.

⁷⁵ Véase el testimonio de Thomas Gage, a principios del siglo XVII, en *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, t.1, Paris, Librería de Rosa, 1838, p. 64-69.

poblaciones portuarias les podría traer muchos beneficios económicos. Además, la concreción de ambos conventos se realizó justo cuando San Juan de Ulúa se estaba proyectando como el principal centro portuario y sus playas (las Ventas de Buitrón) se estaban considerando ideales para ser sede de la Nueva Veracruz. Así pues, los dominicos erigieron las casas de Nuestra Señora del Rosario de Veracruz y de Nuestra Señora de la Guía de San Juan de Ulúa.⁷⁶ Las advocaciones elegidas son sintomáticas de las devociones de la región, ya que en Veracruz existió, desde sus primeros años, una capilla dedicada al Rosario, lo cual da cuenta de que este era un culto entrañable para los veracruzanos. Por su parte, la virgen de la Guía generó fervor entre los marineros y navegantes, población que se dio cita en la zona.⁷⁷

En sus primeros años, se asignaron dos frailes para habitar ambas casas, sin embargo, no tuvieron una vida muy estable, ya que la fundación de Nuestra Señora del Rosario desapareció de la documentación en años subsecuentes, lo cual pudo atender a que, al trasladarse Veracruz de La Antigua a las Ventas de Buitrón, los frailes debieron abandonar aquella población. Algo similar vivieron los franciscanos, quienes desertaron su convento de la Vieja Veracruz para erigir uno nuevo en la naciente villa.⁷⁸ Por su parte, la casa de Nuestra Señora de la Guía de San Juan de Ulúa fue conservada por los dominicos y, en las actas capitulares de 1598, fue instituida en convento y priorato.⁷⁹ Pese a lo anterior, como sucedió con el convento de La Piedad, esta casa adquirió definitivamente la categoría de priorato hasta 1608, cuando garantizó el sustento del número obligatorio de frailes.⁸⁰

⁷⁶ Las advocaciones de ambos conventos se conocen por la referencia de Miguel Ángel Medina en *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 77.

⁷⁷ Segarra, “Veracruz en las...”, p. 154; Yasir Armando Huerta Sánchez, “La Cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los Oficiales del Gremio de Sastres, Calceteros y Jubeteros, Ciudad de México (1680-1730)”, tesis para obtener el grado de Maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia, 2014, p. 71-74.

⁷⁸ “Las casas de la provincia de México y los frailes de cada una de ellas”, ca. 1590, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. *Statistica*; García de León, *Tierra adentro, mar...*, p. 91.

⁷⁹ La relevancia que este sitio tuvo en la dinámica de la provincia dominica se evidencia al saber que, en ese mismo capítulo provincial, otras fundaciones de mayor antigüedad—como Coyoacán e Izúcar—se aceptaron como prioratos, no obstante, el único convento cuyo prior tenía derecho a voto en las elecciones provinciales fue el de San Juan de Ulúa. Santiago Rodríguez López editó las actas de 1598 en “Acta del capítulo provincial de 1598”, en *Anuario Dominicano, tomo III...*, v. 1, p. 289. Los conventos de Coyoacán e Izúcar fueron de los primeros que se fundaron, véanse Dávila, *Historia de la...*, p. 20 y José Joel Peña Espinosa, “Reconstruyendo tiempos y espacios para el convento dominicano en Izúcar”, *Dualidad. Publicación de Información y Difusión Centro INAH Puebla*, nueva época, n. 12, septiembre de 2012, p. 34.

⁸⁰ Ver nota 66.

Un elemento que hasta ahora no he referido es la ubicación del convento de Nuestra Señora de la Guía. Como se recordará, Dávila Padilla relató que este se situó en la isla de San Juan de Ulúa, lo cual lleva a preguntarse si efectivamente estaba en la isla o en las Ventas de Buitrón, o si su ubicación se modificó a raíz de que, a principios del siglo XVII, se realizó la traza urbana de la Nueva Veracruz.⁸¹ Hasta ahora no lo sé, sin embargo, desde 1608, he localizado referencias documentales de que se encontró a un par de cuadras de la actual catedral, en los márgenes del río Tenoya, frente a la plaza de Santo Domingo. [Véase Figura 4].⁸² Este proceso fundacional demuestra el interés dominico por ciertas poblaciones en enclaves estratégicos en materia económica o política, como lo era un puerto, y también da cuenta de que, en buena medida, las vicisitudes que esas poblaciones experimentaron, como sus traslados, impactaron en la elección de las corporaciones religiosas por los sitios.

⁸¹ García de León, *Tierra adentro, mar...*, p. 468; Souto, “Desarrollo urbano y...”, p. 152; Segarra, “Veracruz en las...”, p. 155.

⁸² “Plano del colegio de Veracruz”, 1608, AGNM, *Jesuitas*, v. III-22, citado por Uluapa Sr., “Nueva Veracruz: Curso real del río Tenoya”, 12 de noviembre de 2012, *Blog Veracruz Antiguo. Documentos históricos del Sotavento Veracruzano*, <https://aguapasada.wordpress.com/2012/11/13/nueva-veracruz-curso-real-del-rio-tenoya-1/>. En las posteriores representaciones del convento, se le ubicó en ese lugar, véase la representación que realizó Francisco del Paso de la ciudad en García de León, *Tierra adentro, mar...*, p. 498. Para la identificación de la ubicación de los conventos de la ciudad, Souto, “Desarrollo urbano y...”, p. 153 y García de León, *Tierra adentro, mar...*, p. 467-500, donde se hace una excelente descripción de la situación de la Nueva Veracruz durante el siglo XVII. Con respecto a los planos de la nueva ciudad, consúltense Manuel Toussaint, “Ensayo sobre los planos de la ciudad de Veracruz”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 4, n. 15, 1947, p. 19-43; José Antonio Calderón Quijano, “Nueva cartografía de los puertos de Acapulco, Campeche y Veracruz en la Edad Moderna”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 25, 1968, p. 515-563; Segarra, “Veracruz en las...”, p. 153-178. Sobre la conservación del convento dominico, véase Francisco Dagoberto Cortés Poot, “Restauración e intervención del ex convento de Santo Domingo en la ciudad de Veracruz”, tesis para obtener el título de Arquitecto, Boca del Río, Veracruz, Universidad Villa Rica, Facultad de Arquitectura, 2017.

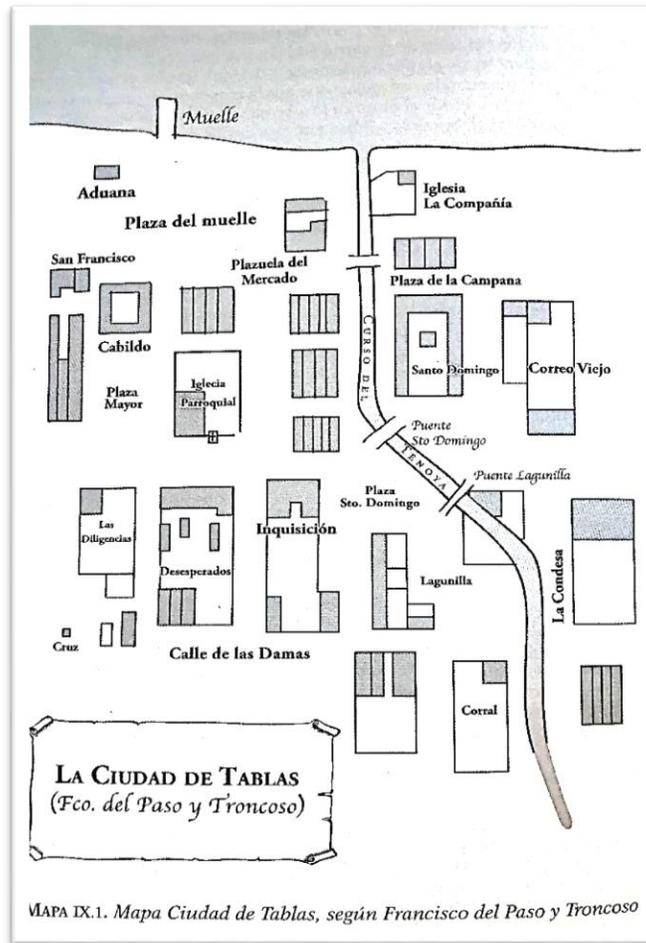


Figura 4. “Mapa Ciudad de Tablas, según Francisco del Paso y Troncoso” en Antonio en García de León, *Tierra adentro, mar...* p. 498.

4. Fundaciones en la Nueva Galicia

Los procesos fundacionales hasta ahora estudiados han evidenciado la expansión que, a finales del siglo XVI, los dominicos de la provincia de Santiago lograron en la ciudad de México y en Veracruz y San Juan de Ulúa. En las mismas fechas, proyectaron su presencia en dos de las ciudades más importantes del Reino de la Nueva Galicia: Zacatecas y Guadalajara.

a. El surgimiento de Nueva Galicia y la ciudad de Guadalajara

El Reino de la Nueva Galicia se fue configurando a lo largo del siglo XVI a partir de las conquistas y poblaciones realizadas en lo que actualmente es el noroccidente de México. Ese

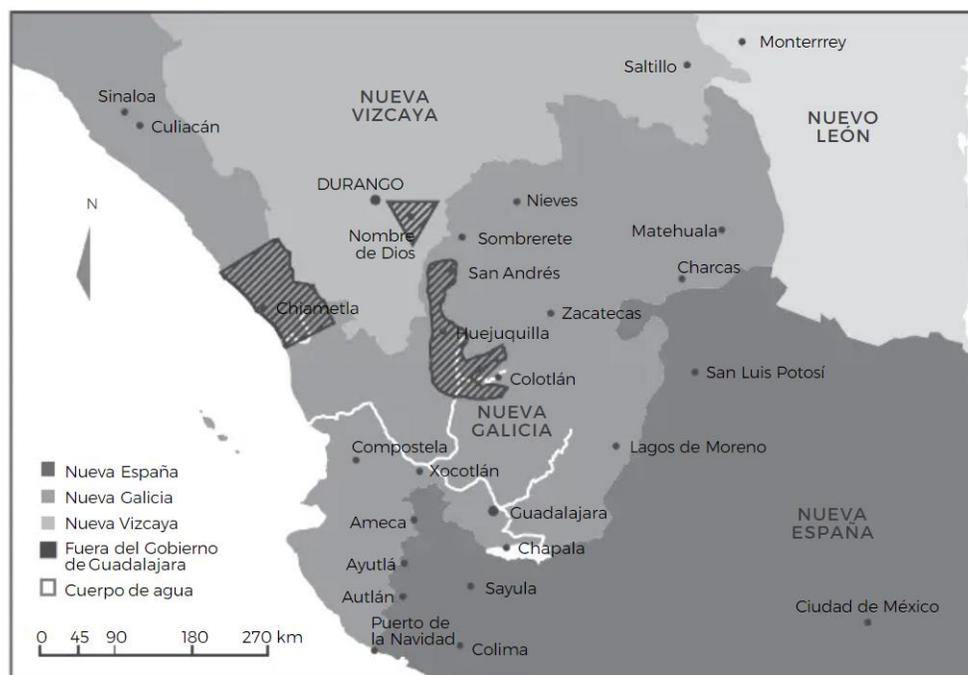
primer siglo se caracterizó por el proceso de construcción de las instituciones coloniales, así como por las expediciones de poblamiento y de búsquedas de minas, cuyos hallazgos en la década de 1540 (entre ellas, las vetas de Zacatecas) revolucionaron la economía colonial. La geografía novogalaica se modificó conforme se fueron descubriendo y poblando nuevos espacios y, por lo anterior, creando nuevos asentamientos. Las enormes dimensiones del territorio ameritaron la creación, en 1546, de un obispado y, en 1548, de una Audiencia dependiente de la de México, cuya sede primigenia fue Compostela. Debido a la despoblación de esta villa y a su lejanía con respecto a las demás regiones del reino, hubo varias propuestas de mudar los poderes y la caja real a Guadalajara, lo cual se concretó en 1560.⁸³ [Véase Figura 5].

En las postrimerías del siglo, se cerró la primera etapa de construcción institucional del reino novogalaico, el cual para entonces se encontraba conformado por tres grandes zonas: Culiacán y las costas, la zona central y el altiplano hacia Zacatecas [Véase Figura 5]. Desde 1574, la Audiencia de Guadalajara se configuró como cancillería, lo cual le dio derecho al uso del sello real, a conjuntar en la figura de su presidente el gobierno y la justicia y a ser independiente de la Audiencia de México. Además, se le otorgó la capacidad de ser instancia de apelación en la provincia de Nueva Vizcaya. Con respecto a la guerra chichimeca—que había definido al reino durante toda la centuria—, gracias a los virreyes marqués de

⁸³ Entre las exploraciones, en 1562, se erigió la provincia de Nueva Vizcaya, con gobernador propio. Con respecto a todo lo señalado, consúltense, P. J. Bakewell, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 4-40; José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, Concejo Municipal de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, 1993, p. 133-210; Thomas Calvo y Paulina Machuca, “Un actor ineludible: entre sierras y cuencas”, Salvador Álvarez, “La primera regionalización (1530-1570)”, Celina G. Becerra, “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”, José Refugio de la Torre Curiel y Laura Fuentes Jaime, “Fundaciones religiosas en el siglo XVI: el clero regular” y Jaime L. Lacueva Muñoz, “Zacatecas: norte imperial”, todos en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 33-57, 165-211, 263-340, 537-562; Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1980, p. 9-55; Tania Celiset Raigosa Gómez, “La justicia criminal en Durango, Nueva Vizcaya, 1750-1824”, tesis para optar por el grado de doctor en historia, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017, p. 43-74; Bernd Hausberger, “La economía novohispana, 1519-1760” en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 41-79; y Miño, “Las ciudades novohispanas...”, p. 143-170.

Villamanrique (1585-1590), Luis de Velasco el Segundo (1590-1595) y conde de Monterrey (1595-1603), comenzó la política de pacificación y poblamiento de los indios.⁸⁴

MAPA 2. NUEVA GALICIA A FINALES DEL SIGLO XVI



Autor: Celina G. Becerra Jiménez. Elaboración: LGEO Judith Navarro Flores. Sistema de coordenadas WGS84.

Figura 5. “Nueva Galicia a finales del siglo XVI”, elaborado por Judith Navarro Flores, autora Celina G. Becerra Jiménez, en Celina G. Becerra Jiménez, “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 283.

En cuanto a la administración eclesiástica, los primeros años desde la creación de la diócesis de Nueva Galicia estuvieron llenos de desafíos organizativos. En primer lugar, fue necesaria la evangelización, labor que abanderaron, entre las órdenes religiosas, los franciscanos. Por su parte, además del cambio de la sede episcopal a Guadalajara, los obispos y el cabildo catedralicio se enfrentaron a la organización de la diócesis. Ambos se

⁸⁴ Becerra, “En servicio del...”, p. 263-316; Álvarez, “La primera regionalización...”, p. 165-210; Calvo y Machuca, “Un actor ineludible...”, p. 33-57; Torre Curiel y Fuentes Jaime, “Fundaciones religiosas en...”, p. 263-340; Lacueva, “Zacatecas: norte imperial”, p. 537-562; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 235-444; Patricia Osante, *Poblar el septentrión I. Las ideas y las propuestas del marqués de Altamira, 1742-1753*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012, p. 24-27; Raigosa, “La justicia criminal...” p. 54-55.

preocuparon por la exigua renta diezmal; la edificación de una catedral (la cual tuvo varias construcciones), y la creación y ocupación de curatos. Un tema que interesó a los prelados y a la Corona fue el conocimiento de las lenguas indígenas, por lo cual, en los últimos años del siglo, se instauró una cátedra para su enseñanza y aprendizaje. Vinculado con la formación del clero, en 1570, hubo un proyecto de seminario conciliar, el de San Pedro, el cual tuvo una vida inestable. Otro elemento que definió ese siglo fue la complejidad administrativa de la diócesis, lo que llevó a la creación de propuestas de su división. Esto se concretó hasta 1621, cuando se erigió el obispado de Durango.⁸⁵ [Véase Figura 6]



Figura 6. “División de Obisposos” Aurea Commons autora, Armando Sánchez E, diseñador, en Aurea Commons, *Cartografía de las divisiones territoriales de México, 1519-2000, I. 1. 4*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2002, p. 28.

⁸⁵ J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. I, México, Cvltvra, 1957, p. 817-820, con respecto a las construcciones de la catedral, p. 543-544, 634, 818, sobre las propuestas de cambio de sede a Guadalajara, p. 403-405, y a lo largo de todo este tomo se pueden encontrar los fenómenos referidos; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 133-184, 235-444; Becerra, “En servicio del...”, p. 264, 295-315; Torre Curiel y Fuentes Jaime, “Fundaciones religiosas en...”, p. 317-340; Porras, *Iglesia y Estado...*, p. 17-29; Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de...*, p. 291-314; “Carta del conde de Monterrey a Felipe II”, 28 de febrero de 1597, en *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, coleccionados y anotados por Mariano Cuevas, publicación bajo dirección de Genaro García, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, p. 461.

A lo largo del siglo XVI, los franciscanos fueron los religiosos más activos y quienes más fundaciones conventuales realizaron en todo el obispado de Nueva Galicia. Como contraparte, las demás órdenes arribaron años después y experimentaron muchas dificultades para establecerse en la diócesis. Distintos autores han explicado que esto se debió al contexto belicoso y fronterizo del reino; a la política regia y episcopal que priorizó la presencia franciscana en la evangelización, y a la oposición de algunos obispos, del clero secular y de los propios frailes menores ante nuevas fundaciones religiosas.⁸⁶

Un gobierno episcopal bastante complicado para dichas corporaciones fue el del franciscano Pedro de Ayala (1559-1569), quien, en 1565, se opuso a la presencia de los agustinos en Guadalajara.⁸⁷ También, informó al rey, en 1566, que los dominicos le habían presentado un breve para erigir un convento en Zacatecas, a lo cual se negó bajo el argumento de que “no son [las] minas [sitios] para frailes que procuran posesiones y rentas.” Un año después, el prelado informó que había restringido la estancia de un dominico en aquel real minero a solo cuatro meses, pues el religioso quería predicar de forma indefinida.⁸⁸

Guadalajara, una de las primeras cinco villas de españoles fundadas en el dilatado territorio novogalaico, experimentó varios traslados debido a las rebeliones indígenas y a la búsqueda de un espacio idóneo para las necesidades de sus habitantes. En 1539, recibió el título de ciudad, y, en 1542, tomó su sitio definitivo en el valle de Atemajac, en un lugar estratégico e intermedio entre México y Culiacán. [Véase Figura 5]. Tal como sucedió en

⁸⁶ Sobre la presencia franciscana en el obispado, consúltense Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 317-340 y Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 235-444. Sobre las consideraciones respecto a las demás órdenes religiosas, véanse Carmen Castañeda, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, 1984, p. 73-74; José Francisco Román, “Los dominicos y el territorio de frontera: el caso de Nueva Galicia”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 321-322, del mismo autor, *Sociedad y evangelización...*, p. 26, 277-278; Becerra, “En servicio del...”, p. 264-305; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 335-338; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 299.

⁸⁷ Francisco Antonio Tello, *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta de “La República Literaria”, 1891, p. 597, 616-617, 666-667; “Carta del Ilmo. Sr. Ayala”, 10 de noviembre de 1565, en *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara, publicada por Francisco Orozco y Jiménez*, t. I, n. 3, Guadalajara, Agencia Eclesiástica Mexicana, 1922, p. 306-309; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 547-550; Castañeda, *La educación en...*, p. 73-74; Rubial, *El convento agustino...*, p. 124-127 y 165; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 278; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 335-336. Sobre las labores del obispo Ayala, Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 513-585.

⁸⁸ “Carta de fray Pedro de Ayala, obispo de Nueva Galicia”, 16 de marzo de 1567, AGI, *Guadalajara*, 51, L. 1, N. 127, f. 406; la epístola del 30 de noviembre de 1566, donde fray Pedro le informó al rey sobre las iniciativas dominicas, fue transcrita parcialmente por Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 550-551. También véanse de esta última obra, p. 788; Becerra, “En servicio del rey...”, p. 304; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 277; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 336.

otras ciudades novohispanas, le fueron adjudicados tres pueblos indígenas vecinos: Mezquitlán, Mexicaltzingo (fundado por el virrey Mendoza con indios del centro de Nueva España) y Analco. En 1560, la Audiencia y la sede episcopal se trasladaron a esta ciudad, pese a lo cual esta urbe no pudo competir en importancia económica y demográfica con Zacatecas, el gran polo de atracción por su rica actividad minera. Así, a principios de la década de 1570, en el real minero residían alrededor de 800 personas, entre vecinos, trabajadores y habitantes temporales, mientras que en Guadalajara moraban 50 vecinos, entre encomenderos, comerciantes y autoridades regias y eclesiásticas.⁸⁹

Durante el primer siglo de vida de esta ciudad la sociedad y las autoridades emprendieron los primeros proyectos educativos, asistenciales y religiosos. En materia eclesiástica, la primigenia catedral tomó sitio donde se había establecido la parroquia de San Miguel, y la población fue administrada por el sagrario. Como en todo el obispado, los franciscanos fueron los primeros en establecerse; y, a partir de 1574, arribaron otras órdenes religiosas. En ese año y durante el gobierno del arzobispo Francisco Gómez de Mendiola (1571-1576), los agustinos finalmente instituyeron su convento, el cual, desde 1578, fue colegio de gramática y retórica para la población. Estos religiosos ocuparon la cátedra de lengua que erigió el episcopado y, además, se dedicaron a la administración espiritual de algunos pueblos de indios de la zona.⁹⁰ En lo que respecta a la educación, además del funcionamiento del seminario de San Pedro, por iniciativa del obispo Mendiola, en la ciudad se fundó un colegio para niñas, bajo el nombre de Santa Catalina de Siena, encomendado a una educadora. En materia asistencial, en 1581, el cabildo catedralicio erigió el hospital de San Miguel, y, en 1588, la cofradía de la Veracruz se encargó del hospital homónimo.⁹¹

⁸⁹ Bakewell, *Silver Mining and...*, p. 4-40; Becerra, “En servicio del...”, p. 264-305; Álvarez, “La primera regionalización...”, p. 165-210; Thomas Calvo, “Trayectorias de luz y sombra”, en Calvo y Regalado (coords.), *Historia del reino...*, p. 493-498; Musset, *Ciudades nómadas del...*, s/p; Román, “Los dominicos y...”, p. 324-325; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 292-297. “Informe al rey por el cabildo eclesiástico de Guadalajara, acerca de las cosas de aquel reino”, 20 de enero de 1570, en *Colección de documentos para la historia de México*, publicado por Joaquín García Icazbalceta, t. II, México, Antigua Librería, 1866, p. 494; López, *Geografía y Descripción...*, p. 266-269.

⁹⁰ Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 403-404, 448-449, 543, 634, 818, sobre el periodo episcopal de Mendiola, p. 617-685; Becerra, “En servicio del...”, p. 269, 297; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 327; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 235-444, donde se incluye la presencia de los frailes en la ciudad de Guadalajara en el contexto de la prístina evangelización del reino de Nueva Galicia; Castañeda, *La educación en...*, p. 70-73. Sobre los agustinos, véase la nota 87, Pérez, *Los cimientos de...*, p. 307 y Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 657.

⁹¹ Tello, *Libro segundo de...*, p. 692-695; Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta del

El obispo fray Domingo de Alzola (1583-1590) apoyó a la Compañía de Jesús para su establecimiento en la ciudad, a la cual encomendó la educación de los estudiantes del seminario de San Pedro.⁹² Además, este obispo comenzó las gestiones para instituir un convento femenino, pues tanto el prelado como los habitantes del reino y de la ciudad habían señalado que no existía en todo el territorio alguno que diera cabida a las hijas y nietas de los descubridores. El proyecto se materializó con la erección del convento de dominicas de Santa María de Gracia en 1588, establecido en el espacio del colegio de Santa Catarina (el cual se desplazó a un edificio adjunto); estuvo bajo obediencia del obispo, e inició su vida gracias al traslado de algunas religiosas del convento de Santa Catalina de Siena de Puebla. En 1590, las religiosas pidieron mudarse a las edificaciones del hospital de la Veracruz, donde se ubicaron de forma definitiva.⁹³ [Véase Figura 7].

Gobierno, 1870, p. 218, 234-235; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 645-649, 656-657, 713-717; Castañeda, *La educación en...*, p. 48-52; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 235-238; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 306-312. Sobre el seminario de San Pedro, véanse las notas 85 y 90.

⁹² El colegio de la Compañía comenzó sus actividades hasta 1591. Tello, *Libro segundo de...* p. 701-704; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 710-712, y para consultar el periodo episcopal de Alzola, p. 693-743; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 309-312, donde puede consultarse el devenir del seminario y del colegio jesuita; y nota 91.

⁹³ “Testimonio en que contiene la escritura de fundación del convento de señoras religiosas dominicas de Santa María de Gracia... 26 de agosto de 1588”, 7 de marzo de 1739, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara [en adelante AHAG], *sección: gobierno, serie: religiosas/ dominicas de Santa María de Gracia*, caja 1, exp. 1; Tello, *Libro segundo de...* p. 692-694, este autor refiere que, en dicho colegio, habían vivido beatas; Mota, *Historia de la...* p. 234-235; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 713-715, 739; Castañeda, *La educación en...*, p. 48-52; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 235-241.

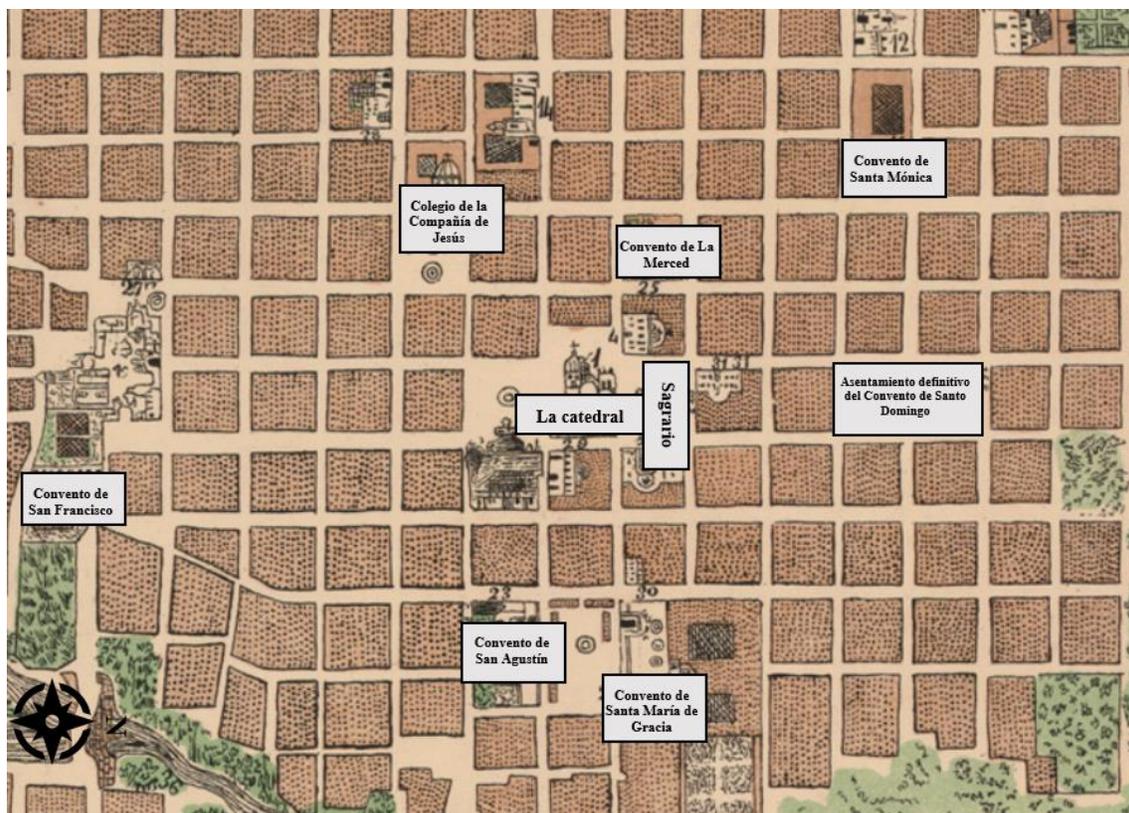


Figura 7. Conventos y templos de la ciudad de Guadalajara a principios del siglo XVII, con base en el Facsímil de un plano de la Ciudad de Guadalajara como se hallaba en el año de 1800, Plan de la Ciudad de Guadalajara Capital del Reyno de Nueva Galicia. Dedicado a el Ilmo. Sr. Doctor D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas del C. de S. Md. Digno Obispo de esta Diócesis, 1800. 53x43 cm; 20x17, imagen The University of Texas, <http://legacy.lib.utexas.edu/taro/utlac/00082/lac-00082.html> [consultado el 30 de diciembre de 2018]

b. El convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara (1603)

Distintos autores han señalado que los dominicos realizaron su primera aparición en Guadalajara en 1585, momento en el que fray Domingo de Alzola retornó a su sede después de su participación en el III Concilio Provincial. El prelado decidió llevar consigo a cinco dominicos de México, quienes se establecieron “como en hospicio” en un sitio muy modesto junto al lugar donde, posteriormente, se fundó el convento de Santa Mónica.⁹⁴ [Véase Figura 7]. Tal información causa intriga, puesto que Alzola había sido comisionado para visitar a

⁹⁴ Mota Padilla, *Historia de la...*, p. 235; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 715-716; Castañeda, *La educación en...*, p. 74-75; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 277; Becerra, “En servicio del...”, p. 314; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 336, este autor señala que, en 1585, los dominicos no lograron la erección formal de su fundación. Sobre la presencia dominica en Nueva Galicia, las vicisitudes de los frailes por establecerse y su vida, véase Román, “Los dominicos y...”, p. 321-325.

los dominicos de México en un momento álgido en las disputas con los oaxaqueños, por lo cual no terminó en muy buenos términos con sus hermanos de hábito. Tal vez el paso de los años templó tales diferencias y, por ello, los dominicos lograron el apoyo del obispo para expandirse a esa ciudad. Tampoco he hallado referencias sobre la permanencia de dicha comunidad, por lo que parecería que—de haber existido—no pudo conformarse como convento.

La coyuntura favorable surgió a principios del siglo XVII. Para estos momentos, la ciudad de Guadalajara finalmente experimentó su consolidación política como capital de Nueva Galicia. Su población era de 173 vecinos (500 españoles y otro tanto de gente de servicio), conformada por encomenderos, mercaderes, comerciantes menores, autoridades regias, locales y episcopales, y sus familiares. Contaba con una parroquia de españoles, el sagrario; su catedral estaba en construcción; la feligresía se había ido integrando a cofradías; existían dos hospitales y el único convento femenino de todo el reino. En cuanto a las órdenes religiosas, los franciscanos administraban a los indígenas de los barrios aledaños; los agustinos configuraron una comunidad de número considerable y se dedicaban a la administración espiritual de los pueblos aledaños, a la enseñanza, al estudio y a la predicación; los jesuitas estaban encargados de la educación del clero en su colegio de Santo Tomás, y, desde 1593, habían arribado los carmelitas descalzos.⁹⁵

Acorde con Alonso Franco, en 1602, un par de dominicos llegó a la ciudad para pedir limosnas por los festejos de la reciente canonización de Raimundo de Capua. Durante su encuentro con el obispo Alonso de Mota y Escobar (1598-1608), este les comunicó que deseaba la fundación de un convento dominico en la ciudad. Franco explicó que tal decisión se debió a la estima que el prelado tenía hacia esta corporación—puesto que se había educado en el convento de Santo Domingo de México—y a sus tentativas de que los frailes se hicieran

⁹⁵ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1993, p. 23-27; Calvo, “Trayectorias de luz...”, p. 493-516; José Refugio de la Torre Curiel, “Fundaciones y prácticas religiosas (siglos XVII y XVIII)”, y Aristarco Regalado Pinedo y Celina G. Becerra, “La consolidación de una capital: Guadalajara”, en Calvo y Regalado (coords.), *Historia del reino...* p. 463-492, 517-536; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 309-312; Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 817-820; Rubial, *El convento agustino...*, p. 36, donde el autor refiere que, a principios del siglo XVII, en la fundación agustina había 21 miembros, y p. 124-127, 165; Jessica Ramírez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España: del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 192-209.

cargo de las monjas dominicas de la ciudad.⁹⁶ El 19 de agosto de 1603, el obispo les brindó la licencia de fundación del convento, en la cual se estipuló que el arribo de los dominicos se debía a la ausencia de ministros que predicaran el evangelio, labor propia de la Orden de Predicadores, y debido a que el convento de Santa María de Gracia se encontraba en una situación económica crítica a causa de los malos manejos de sus bienes. Por ello, sería labor de los recién llegados el cuidado de dicha comunidad.⁹⁷ Una vez con todas las licencias necesarias, a finales de ese año, el obispo y la Audiencia les dieron posesión de un sitio, que desde entonces fue la casa de Nuestra Señora del Rosario.⁹⁸

La precaria situación económica de las monjas había sido sistemática, de lo cual hay varios testimonios.⁹⁹ Por esa razón, el cabildo de la ciudad refirió que el obispo, el presidente de la Audiencia, Santiago Vera, el ayuntamiento y varios hombres honrados de la ciudad habían dado su beneplácito para que se pidiera al provincial dominico el arribo de los frailes, lo cual se llevó a efecto.¹⁰⁰ Es probable que Mota y Escobar quisiera delegar en los dominicos los esfuerzos administrativos que implicaba dicha comunidad; por lo cual, el arribo de los frailes, sería de ayuda al prelado. También, el apoyo que Mota brindó a los dominicos pudo deberse al vínculo que ya tenía con ellos. Por todo lo anterior, es factible que el arribo de los dos frailes en 1602 fuera producto de algún acuerdo previo entre ambas partes. Aun con el

⁹⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 170-171. Sobre el gobierno episcopal de Mota y Escobar, remito al lector a Dávila, *Apuntes para la...*, t. I, p. 807-812 y del mismo autor, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. II, México, Cvltvra, 1961, p. 97-141.

⁹⁷ “El señor obispo don Alonso de la Mota y Escobar da permiso para que religiosos de Santo Domingo funden un monasterio, y pone condiciones”, 19 de agosto de 1603, AHAG, sección: *Gobierno*, Serie: *Religiosos/Santo Domingo*.

⁹⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 171.

⁹⁹ En 1590, el obispo Alzola pidió al rey que, de la real caja de Guadalajara o de Zacatecas, brindara ayuda económica a las monjas para la construcción de su convento. “Carta del Ilmo. Señor Alzola en que habla de su visita al norte de la diócesis y del convento de monjas de Santa María de Gracia y de otros varios asuntos”. *Colección de documentos...*, t. II, p. 281-283. Asimismo, en 1598, la Audiencia de Guadalajara pidió al rey que ayudara con 1,500 ducados al convento, pues la huerta de cacao que les había donado Hernando de la Peña para su sustento no estaba produciendo lo necesario para mantener a 40 monjas profesas y 20 novicias. “Documento referente al convento de monjas dominicas de Santa María de Gracia de la ciudad de Guadalajara”, 11 de diciembre de 1598, *Colección de documentos...*, t. I, n. 3, p. 147-148; a principios de siglo, el obispo Mota y Escobar destinó 10,000 pesos sobrantes del hospital de San Miguel a las monjas, quienes estaban muy necesitadas. Mota, *Historia de la...*, p. 250-251; lo mismo en años subsecuentes, “Solicitud en favor del monasterio de Santa María de Gracia de esta ciudad de Guadalajara”, 16 de octubre de 1606, *Colección de documentos...*, t. III, p. 1-2. Sobre la situación financiera y social del convento a principios del siglo XVII, también véase Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, p. 73.

¹⁰⁰ *Actas De Cabildos De La Ciudad De Guadalaxara, 1607-1635*, dirección general de J. Parres Arias, paleografía de J. L. Razo Zaragoza, presentación de Antonio Pompa y Pompa, Guadalajara, México, Ayuntamiento de Guadalajara, 1970, 7 de diciembre de 1607, p. 26.

permiso y su venia, el obispo condicionó a los dominicos a que, en un lapso de año y medio, debían lograr el permiso pontificio de administración del convento femenino.¹⁰¹

Algunas personas se opusieron a tal administración de los frailes hacia las monjas y le informaron al provincial dominico que la fundación no poseía seguridad económica. Por ello, el superior de la Orden negó la licencia de erección del convento. Ante tal hecho, los frailes apelaron a las autoridades de la ciudad de Guadalajara, las cuales realizaron un informe en el cual enlistaron los montos que algunos vecinos se habían comprometido a brindarles a los frailes para su convento. Con este documento, el provincial aprobó la fundación.¹⁰² Es importante subrayar el apoyo del cabildo urbano, apoyo que—como hemos visto—recibieron los otros conventos ya analizados. Tal vez la postura del ayuntamiento se debía a que un convento dominico brindaría importancia religiosa a la urbe y sería un lugar donde los vecinos y sus familiares podrían hallar un medio de vida. Por su parte, los antagonistas del proyecto dominico debieron ser el cabildo catedralicio e incluso algunas monjas, pues ambos expresaron en varias ocasiones su inconformidad ante la labor dominica.¹⁰³

Los momentos tan complicados que vivió la fundación en sus primeros años se ratifican por dos informaciones. La primera surgió cuando las autoridades provinciales postergaron su conversión en priorato hasta que su recinto e ingresos fueran suficientes para el número obligatorio de frailes, lo cual ocurrió hasta 1608. La segunda es una petición elaborada por parte de la comunidad de Santa María de Gracia para pedir auxilio económico. De modo que este convento, pese a que contó con la administración de los dominicos, siguió en apuros para garantizar su sustento.¹⁰⁴

¹⁰¹ “El señor obispo don Alonso de la Mota y Escobar da permiso para que religiosos de Santo Domingo funden un monasterio, y pone condiciones”, 19 de agosto de 1603, AHAG, sección: *Gobierno*, Serie: *Religiosos/ Santo Domingo*.

¹⁰² AHAG, *Sección Gobierno*, Serie: *Religiosos/ Dominicanos*, 21 de octubre de 1603; Mota, *Historia de la...* p. 252-253 y Dávila, *Historia de la...*, t. II, p. 122-123.

¹⁰³ *Haec sunt acta...*, 1604, p. 9. Con respecto a la oposición hacia la administración de las monjas, véanse “Del comisario de Guadalajara. Toca a los frailes dominicos y envía una declaración hecha por el cura Farfán contra ellos” 1604, AGNM, *Inquisición*, v. 368, exp. 76; *Actas De Cabildos...*, 12 de enero de 1607 y 7 de diciembre de 1607, p. 21-26; “Al obispo de la Nueva Galicia sobre que informe a cuyo cargo está la administración espiritual y temporal del convento de monjas de aquella ciudad y con qué orden y cómo”, 16 de mayo de 1609, AGI, *Guadalajara*, 230, L. 2, f. 131-132; Mota, *Historia de la...*, p. 252-255; Román, “Los dominicos y...”, p. 326-328.

¹⁰⁴ “Solicitud en favor del monasterio de Santa María de Gracia de esta ciudad de Guadalajara”, 16 de octubre de 1606, *Colección de documentos...*, t. III, p. 1-2.

La administración de los frailes a estas religiosas será analizada en un apartado propio, por ahora cabe señalar que, aún con todos esos retos—como ya se anunció—el convento de Nuestra Señora del Rosario se convirtió en priorato en 1608. En 1610, gracias a que los carmelitas abandonaron su convento, el cabildo urbano les ofreció dicho edificio. Con ello, tomaron su sitio definitivo en un recinto donde ya había una infraestructura en buen estado.¹⁰⁵ [Véase Figura 7]. Así, tras infructuosos intentos, lograron establecerse en Nueva Galicia, en su capital administrativa, bajo el argumento del cuidado espiritual femenino. El triunfo dominico rindió más frutos expansivos para la provincia de Santiago, pues fue la vía para arribar a Zacatecas, uno de los sitios más importantes de Nueva España.

c. La ciudad de Zacatecas

El real de Zacatecas nació de la expedición que, en 1546, descubrió las vetas minerales en una zona árida y mal dispuesta para la vida humana, en las faldas del llamado cerro de la Bufa. Desde esos tiempos, este fue un lugar muy atractivo para todo tipo de población a causa de la extracción mineral, tanto así que, en 1549, ya contaba con 300 habitantes. En materia jurisdiccional, el sitio se integró al reino y obispado de Nueva Galicia y la Audiencia de Guadalajara. El lugar se encontró alejado de otras poblaciones y sus alrededores fueron presas de ataques de los indios, además de que la obtención de recursos para la minería y para la vida de sus habitantes fue un problema constante. [Véase Figura 5]. Para solucionar tal situación y mejorar la administración del metal, desde mediados de siglo, las autoridades regias llevaron a cabo algunas visitas y reorganizaron el real; establecieron la Real Caja en 1552, y apoyaron la creación del camino de Tierra Adentro, el cual comunicó a Zacatecas con la ciudad de México. Para tal efecto, se fundaron presidios, posadas y poblaciones a lo largo del trayecto. Gracias a esta vía, los mercaderes de México adquirieron una gran presencia como abastecedores. En 1553, los mineros crearon la Diputación de Minas en aras de hallar un contrapeso al poder de los comerciantes y contar con un organismo representativo.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Véase nota 66, y para el cambio de residencia de los dominicos y la partida de los carmelitas de la ciudad, *Actas De Cabildos...*, 18 de agosto de 1610, p. 78-79; Franco, *Segunda parte de...*, p. 171; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 192-209.

¹⁰⁶ Lacueva, “Zacatecas: norte imperial”, p. 537-562; Bakewell, *Silver Mining and...*, p. 4-40; Enciso, “Derecho y sociedad...”, p. 72-123; Elisa Itzel García Berumen, “Los comerciantes de Zacatecas y las rentas eclesiásticas

Aun con los retos en materia de comunicaciones y explotación mineral, Zacatecas fue la población novohispana más importante en esa primera centuria. Tanto así que, en la década de 1570, surgieron propuestas para trasladar la Audiencia a dicho sitio. A partir de la década de 1580, experimentó una serie de cambios en materia de gobierno: el rey les otorgó un corregidor y un alguacil mayor; cinco años después, el título de ciudad, y en 1588, el título de “muy noble y leal” junto con un escudo de armas. Entonces, se creó un cabildo, corporación que los mineros habían pedido en constantes ocasiones. En el ocaso del siglo XVI, Zacatecas se consolidó como sitio trascendental por la extracción de minerales y como punto medular de comercio y distribución de mercancías en el norte novohispano.¹⁰⁷

La administración eclesiástica de los españoles y negros del lugar estuvo a cargo de los curas de la parroquia. En materia asistencial, por algún tiempo funcionó un hospital bajo la advocación de la Veracruz. Con respecto a las órdenes religiosas, así como sucedió en toda la diócesis, los franciscanos fueron los primeros en arribar al real a mediados de siglo. A partir de ahí, esta orden religiosa erigió nuevos conventos, cuyo creciente número le valió que, a principios del siglo XVII, se estableciera la provincia franciscana de Zacatecas, con este sitio como centro. Las otras corporaciones religiosas se asentaron hasta mediados de la década de 1570, en buena medida gracias a que habían logrado su presencia previa en Guadalajara. Así, una vez que los agustinos lograron el permiso de fundación de su convento en esta última ciudad, casi inmediatamente lograron la venia para establecerse en Zacatecas. También, los jesuitas de Guadalajara enviaron un contingente al rey para crear un colegio.¹⁰⁸

A principios del siglo XVII, el obispo Alonso Mota y Escobar señaló que la ciudad era gobernada por un corregidor, contaba con un alguacil mayor, su ayuntamiento y los oficiales

en la segunda mitad del siglo XVII”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 39, julio-diciembre de 2008, p. 83-86; Thomas Hillerkuss, “Una sociedad en construcción: la organización de la élite minera en Zacatecas durante el siglo XVI”, en Laura Rojas y Susan Deeds (eds.), *México a la luz de sus revoluciones: volumen 1*, México, El Colegio de México, 2014, p. 67-96; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 294-297; Becerra, “En servicio del...”, p. 271-290; Álvarez, “La primera regionalización...”, p. 192-210; Calvo, “Trayectorias de luz...”, p. 494-496; Georgina Indira Quiñones Flores, “La vida picaresca en Zacatecas, siglos XVI y XVII: juegos, pleitos y blasfemias”, *Nuevos Mundos Nuevos, Debats* (revista digital), octubre de 2017, s/p.

¹⁰⁷ Lacueva, “Zacatecas: norte imperial”, p. 537-562; Bakewell, *Silver Mining and...*, p. 4-40; Hillerkuss, “Una sociedad en...”, 67-96; Enciso, “Derecho y sociedad...”, p. 123-130; García, “Los comerciantes de...”, p. 83-86; Álvarez, “La primera regionalización...”, p. 192-210.

¹⁰⁸ Bakewell, *Silver Mining and...*, p. 41-57; Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 317-340; Román, *Sociedad y evangelización...*, p. 235-450; Rubial, *El convento agustino...*, p. 126-127, 139, 168; Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Tomo II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1991, p. 39-40.

de la Real Caja. Poseía 300 casas con una importante población española dedicada a la minería, el comercio o la labranza de la tierra, así como alrededor de 800 esclavos y 1,500 indios. Existía un buen número de tiendas de enseres, muestra de la relevancia mercantil del lugar, y daba hogar a una población flotante dedicada al comercio, de entre 100 y 200 almas. Dos clérigos se ocupaban de la parroquia; los franciscanos y agustinos habían establecido sus conventos y adoctrinaban a algunos indios de los sitios contiguos, y los jesuitas impartían clases de gramática y latinidad.¹⁰⁹ Cuando el prelado escribió, la ciudad comenzaba a experimentar un auge inusitado en la extracción de plata a causa de las mejoras técnicas, a las facilidades que la Corona brindó para la obtención del azogue y a la buena calidad del metal que en esos años se obtuvo. Tal apogeo platero continuó hasta 1635 cuando comenzó un declive y, por ende, un periodo de crisis para los mineros zacatecanos.¹¹⁰

d. El convento de la Santa Cruz de Zacatecas (1604)

Así como lo realizaron los jesuitas y los agustinos, los dominicos aprovecharon su presencia previa en Guadalajara para lograr establecerse en la ciudad minera, ya que, una vez que erigieron el convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara, su prior se encargó de gestionar con el obispo Mota y Escobar la fundación de una casa en Zacatecas. Cuando el prior obtuvo dicha aprobación y la licencia del presidente de la Audiencia, Santiago Vera, envió a fray Nicolás de Ortuño para iniciar los trámites de erección ante las autoridades zacatecanas. Como sucedió en otros procesos fundacionales, los miembros del ayuntamiento no solo brindaron su consentimiento, sino que les ofrecieron a los frailes el abandonado hospital de la Veracruz, a las afueras de la ciudad. Por tal motivo, el convento se instituyó bajo la advocación de la Santa Cruz, sitio que ocuparon los religiosos el 3 de octubre de 1604. [Véase Figura 8]. Al igual que los conventos erigidos en este periodo, las autoridades provinciales postergaron su configuración en priorato bajo el argumento ya referido de

¹⁰⁹ Mota, *Descripción geográfica de...*, p. 63-70; Calvo y Machuca, “Un actor ineludible...”, p. 35.

¹¹⁰ Lacueva, “Zacatecas: norte imperial”, 537-572; Bakewell, *Silver Mining and...*, p. 181-220; García, “Los comerciantes de...”, p. 81-116.

esperar a que la comunidad tuviera un sitio y un sustento seguros. Tal proceso, como los demás conventos, se concretó en las actas capitulares de 1608.¹¹¹

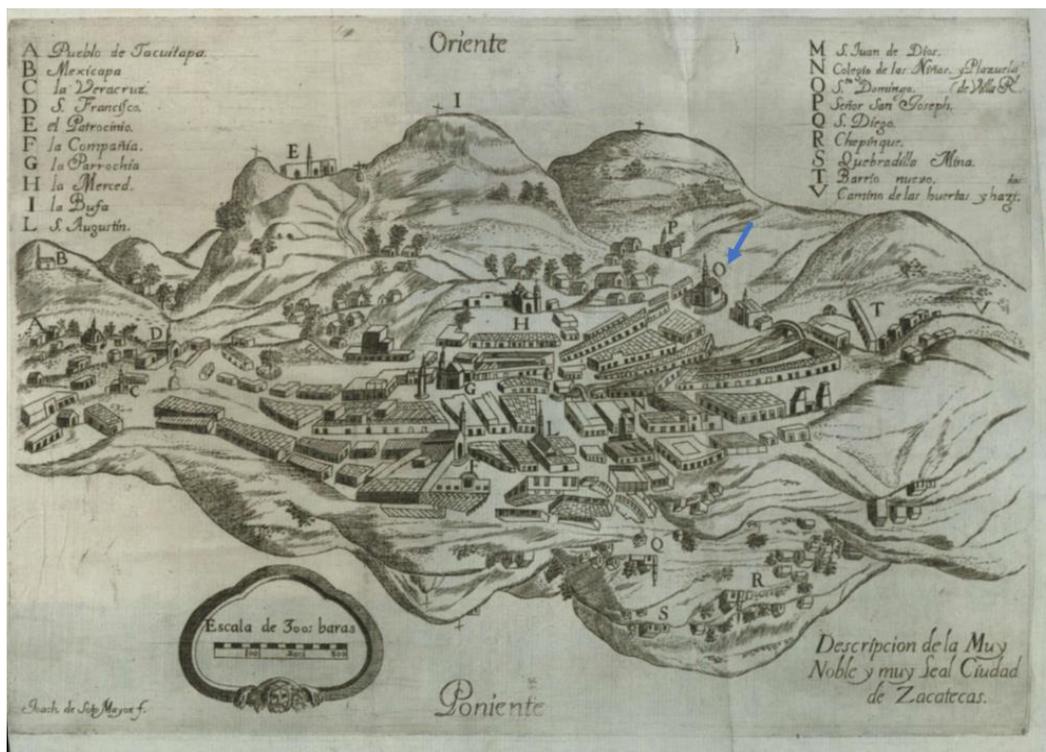


Figura 8. Ubicación del convento dominico de la Santa Cruz de Zacatecas, señalado en flecha azul en *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, en José de Rivera Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1732.

5. Fundaciones en el obispado de Puebla: el final de la expansión urbana

A partir de 1608, año en el que los anteriores conventos se configuraron como prioratos, los dominicos prácticamente detuvieron sus gestiones para erigir nuevas fundaciones rurales o urbanas.¹¹² Distintos autores han referido que esto se debió a que, desde finales del siglo XVI, se dedicaron a fortalecer su presencia en regiones donde ya habían erigido conventos y a causa de que perdieron su aliento misional y apostólico.¹¹³ Este fue un fenómeno compartido

¹¹¹ En relación con el apoyo de las autoridades de la ciudad minera, Alonso Franco señaló que el corregidor tenía mucho aprecio por los dominicos. Franco, *Segunda parte de...*, p. 198-199; véase nota 66; Román, “Los dominicos y...”, p. 324-326; y Torre y Fuentes, “Fundaciones religiosas en...”, p. 335-338. Sobre el hospital de la Veracruz, Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Tomo II...*, p. 39-40.

¹¹² Véase Apéndice 1. Fundaciones conventuales de la provincia de Santiago, 1570-1627.

¹¹³ Medina, *Los dominicos en...*, p. 88-90; Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*,

por otras órdenes religiosas, por ejemplo, los agustinos prácticamente detuvieron sus fundaciones después de 1611 a causa de la política virreinal opuesta a estos proyectos.¹¹⁴ Por su parte, en comparación con el periodo de 1565 a 1580, los franciscanos de Michoacán instituyeron un menor número de conventos durante el primer tercio del siglo XVII, y sus gestiones por erigir nuevas casas en poblaciones españolas tardaron muchos años en consolidarse.¹¹⁵

En este apartado se analizará el último ímpetu fundacional dominico en las ciudades. El primero se realizó en 1608 a través del establecimiento de la vicaría de San Pablo de Puebla. Esta fue la única fundación urbana con la categoría de vicaría y con funciones similares a las rurales. El segundo convento se concretó hasta 1616, en una importante población de españoles del obispado de Tlaxcala, la villa de Carrión. La historia de estos dos conventos se vio envuelta en las políticas episcopales, virreinales y regias con respecto a los conventos de los mendicantes. Este último proceso permitirá comprender cómo, a partir de la tercera década del siglo XVII, las órdenes religiosas vivieron un contexto poco propicio para sus aspiraciones fundacionales.

a. La ciudad de Puebla de los Ángeles

La ciudad de Puebla de los Ángeles se erigió en 1531, en un sitio intermedio entre la ciudad de México y Veracruz. Esta surgió a partir del proyecto de la Corona de crear una población española dedicada a labrar el campo, sin depender de la mano de obra indígena. Sus primeros años fueron complicados por la oposición de distintos grupos al proyecto y a causa de una fuerte inundación que mermó su número de habitantes; sin embargo, en 1532, la ciudad se estableció en su sitio definitivo y sus habitantes recibieron solares y mercedes de tierra en el valle de Atlixco—ubicado a unos cuantos kilómetros—donde practicaron la ganadería y la

v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 315-368.

¹¹⁴ Rubial, *El convento agustino y...*, p. 37, 74, 132-133.

¹¹⁵ Escandón, “La provincia franciscana...”, p. 4-5. La autora ha puntualizado que, a diferencia del impulso fundacional del siglo XVI, los franciscanos de Michoacán “sacrificaron la cantidad por la calidad”, es decir, aunque erigieron un menor número de conventos, casi todos se realizaron en villas o pueblos de españoles, especialmente en sitios estratégicos “por sus perspectivas de desarrollo social o económico.”

agricultura. Alrededor de la traza se fueron estableciendo los indígenas, quienes sirvieron como mano de obra para la naciente ciudad.¹¹⁶

En 1533, se le otorgó el título de ciudad. A partir de esos momentos, el primigenio cabildo urbano tuvo mayor importancia, atribuciones y regularidad.¹¹⁷ Por el crecimiento del número de los indígenas avecindados en sus alrededores, en 1539, el ayuntamiento le pidió a la Corona la donación de tierras para estos inmigrantes, quienes provenían de distintos sitios, como Tlatelolco, Texcoco, Cholula, Calpan, Huejotzingo, Tlaxcala, Tepeaca o Totimehuacán. Las gestiones ante la Corona rindieron frutos, pues, desde 1545, el ayuntamiento comenzó a otorgarles solares. Así fueron apareciendo los barrios indígenas. Entre los más antiguos se pueden mencionar los de San Pablo, Santiago, San Sebastián y San Francisco. En 1552, el alguacil mayor de la ciudad nombró al primer alguacil de un barrio indígena; en 1561, el cabildo español eligió al primer alcalde indio, y, un año después, cada barrio contó con su alcalde. Cada barrio fue creando una identidad propia a raíz de la población y de los oficios de sus residentes.¹¹⁸

¹¹⁶ Guadalupe Albi Romero, “La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas–Anuario de Historia de América Latina*, v. 7, n. 1, 1970, p. 76-145; Julia Hirschberg, “La fundación de Puebla de los Ángeles-Mito y realidad”, *Historia Mexicana*, v. 28, n. 2, octubre-diciembre de 1978, p. 185-223; François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. de Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 142-157; Marco Díaz, *Antigua villa de Carrión: Arquitectura religiosa y civil*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Puebla, Secretaría de Educación Pública, 1987, p. 13, en esta última obra, véase “Cédula real para la colonización de Atlixco, mayo de 1534”, p. 155-157; Lidia Gómez, “El cabildo indio en la Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVII”, en María de Lourdes Herrera Feria (coord.), *Estampas de la vida angelopolitana. Ensayos de historia social del siglo XVI al siglo XX*, Tlaxcala, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Tlaxcala, 2009, p. 11-23; Leonardo Lomelí Vanegas, “II. Las dos conquistas”, *Puebla. Historia breve* (formato E-PUB), México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

¹¹⁷ Albi, “La sociedad de...”, p. 211-212; Miguel Ángel Cuenya Mateos, *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial: una mirada en torno al Matlazáhuatl de 1737*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 68-73.

¹¹⁸ Lidia Gómez ha señalado que, alrededor de la ciudad se configuraron tres barrios: San Francisco, Santiago y San Pablo. En las actas capitulares tanto estos como el de San Sebastián son de los más antiguos en aparecer. Fausto Marín ha señalado que, en principio, los indios se establecieron en los alrededores de la ciudad a excepción del sur, el cual fue destinado a las tierras de la ciudad, los llamados propios. Este autor ha transcrito un fragmento de un acta del ayuntamiento, de mediados de siglo, en el cual ya se refieren los cuatro barrios ya señalados. Todavía a finales del siglo XVI, López de Velasco describió que en la ciudad había cuatro barrios de indios, los ya referidos. Consúltense López, *Geografía y descripción...*, p. 209; Gómez, “El cabildo indio...”, p. 11-23; Fausto Marín Tamayo, *Puebla de los Ángeles, orígenes, gobierno y división racial*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias, Departamento de Investigaciones Arquitectónicas y Urbanísticas, 1989, p. 61-82, donde el autor analiza los barrios indígenas; Cuenya, *Puebla de los...*, p. 61-68; José Joel Peña, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano: tomo III...* v. 1, p. 164-172, donde el autor analiza la ocupación e identidad de los habitantes del barrio de San Pablo. Sobre los barrios de Puebla, también consúltense Emma García Palacios de

Las órdenes religiosas evangelizadoras tuvieron una temprana presencia en la urbe: los franciscanos se asentaron desde su fundación; los dominicos, hacia 1533, y los agustinos, en 1545. Los primeros se hicieron cargo de la doctrina de la zona oriente, hacia el barrio de San Francisco; los segundos, del barrio de San Pablo, y los últimos, de la región suroeste. Por su parte, el sagrario funcionó como parroquia de los españoles. Desde 1556, se estableció un beaterio que, en 1567, se convirtió en el primer convento femenino de la urbe: el de Santa Catalina de Siena, dependiente de la jurisdicción episcopal.¹¹⁹ En materia asistencial, desde los primeros años se fundó el hospital de San Pedro, el cual estuvo bajo el cuidado del cabildo urbano, y el hospital de San Juan de Letrán. El patrono de este último fue el obispo Julián Garcés, pero, a su fallecimiento, pasó al cuidado del ayuntamiento. Sus ingresos aumentaron gracias a las donaciones de los angelopolitanos; uno de ellos instituyó una obra pía para el sustento del sitio en 1541, la cual fue administrada por el prior del convento de Santo Domingo de Puebla y el albacea. En el testamento, se estipuló que, una vez que estos fallecieran, el patronazgo de la obra pía competiría a la cofradía de la Concepción, fundada en la iglesia del nosocomio. Los dominicos tuvieron constantes problemas con esta asociación seglar, la cual quiso detentar el control del lugar.¹²⁰

Juárez, *Los barrios antiguos de Puebla*, 3ª ed., Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1995.

¹¹⁹ En el siguiente documento, datado en 1534, ya se refiere la existencia de un convento dominico y otro franciscano “Probanza hecha en la ciudad de los Ángeles a pedimento del procurador de ella sobre las cosas tocantes a la dicha ciudad. La cual va para ante su majestad y mi real Consejo en los reinos de España”, 1534, AGI, *México*, 340. Albi, “La sociedad de...”, p. 87-88; Ríos, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, t. 1, p. 117-119, 172-174, y t. 2, p. 7-9, 66; Peña, “Predicadores para los...”, p. 145-151, 165-172; Rubial, *El convento agustino y...*, p. 116; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...* p. 153-156; Jessica Ramírez Méndez, “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606,” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 49, julio-diciembre de 2013, p. 67-74.

¹²⁰ Los dominicos continuaron administrando la fundación piadosa hasta finales del siglo Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 149-152, 177-190.

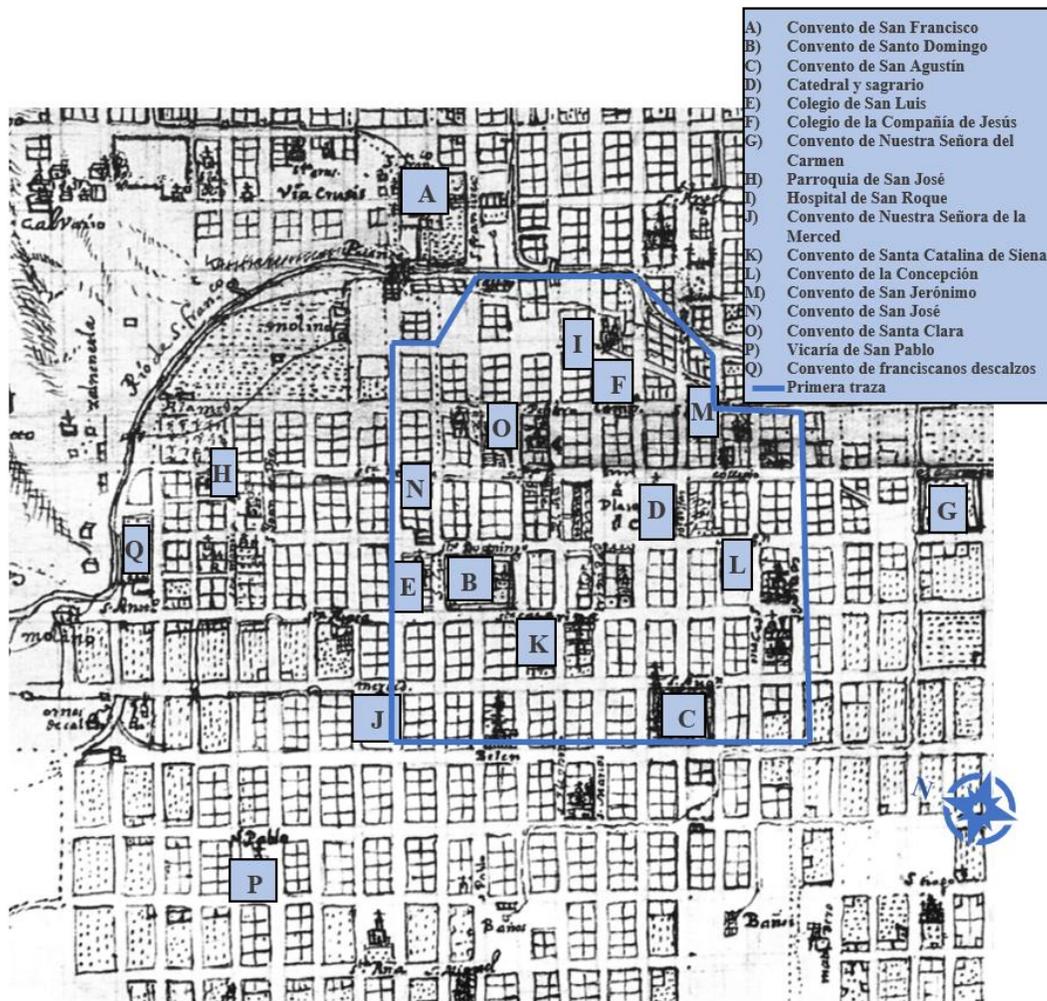


Figura 9. Conventos, colegios y hospitales de la ciudad de Puebla a principios del siglo XVII, con base en el *Mapa de la ciudad de Puebla en 1698*, en *Fotos de Puebla. Imágenes antiguas y actuales*, <https://www.fotosdepuebla.org/mapas/jpg/1698a.jpg> Fuente sobre la primera traza: Ramírez, “Fundar para debilitar...”, p. 74.

En 1558, Luis León Romano, heredó una parte de su caudal para la erección de un colegio bajo el cuidado de los franciscanos. Las gestiones de fundación comenzaron y el cabildo de Puebla ofreció solares para su institución. Puesto que los franciscanos rechazaron el proyecto, los dominicos se hicieron cargo de él, gracias a las facilidades que les otorgó el virrey Luis de Velasco el Viejo. Así, comenzó la construcción del colegio de San Luis de Puebla, el segundo establecimiento dominico en la ciudad.¹²¹ [Véase Figura 9].

¹²¹ Dávila, *Historia de la...*, p. 572-573; Peña, “Predicadores para los...”, p. 175-178; véanse las copias de los documentos fundacionales del colegio de San Luis en Ríos, *Puebla de los...*, t. 2, p. XXII-XXVIII, y la nota 44 del capítulo uno de esta tesis.

Desde mediados del siglo XVI, a partir de las limitaciones de la Corona a las encomiendas, del crecimiento en la producción de plata, de la consolidación de las relaciones mercantiles de Puebla con la ciudad de México y del auge en la producción cerealera, la urbe comenzó a perfilarse como una capital regional. Todo lo anterior fueron alicientes para el surgimiento de un mercado interno en Nueva España y para la diversificación de las actividades en la ciudad de Puebla, urbe que alcanzó protagonismo en el camino que iba de México al puerto de Veracruz. Su población se compuso de conquistadores, encomenderos, comerciantes, agricultores, ganaderos y miembros de la industria textil. En su interior, surgió una elite—en buena parte representada por el cabildo urbano—que comenzó a crear una identidad propia, mientras que los barrios indígenas continuaron configurándose, y sus autoridades estuvieron bajo la dirección del cabildo español hasta 1601 cuando se erigió el cabildo indígena.¹²²

Un elemento nodal para la conformación de la ciudad fue la diócesis de Tlaxcala-Puebla. Los primeros años del obispado fueron complejos porque no tuvo una jurisdicción territorial definida hasta 1550 [véase la Figura 6] y sus ingresos fueron insuficientes para mantener al clero y su cabildo. Además, en 1539, comenzó la traslación de su sede de Tlaxcala a Puebla, decisión que se refrendó en 1543. Hasta 1571, los gobiernos episcopales habían sido intermitentes; el cabildo catedralicio no se había integrado en su totalidad y estaba poco preparado, y la feligresía del territorio estaba administrada en su mayoría por los mendicantes y por algunos vicarios seculares. A raíz de la administración episcopal de Antonio Ruiz de Morales (1572-1576) comenzó un aumento en las rentas eclesiásticas y una mayor presencia del clero secular en la ciudad y en la diócesis.¹²³

¹²² Francisco Javier Cervantes Bello, “La Iglesia en las hipotecas y el ordenamiento urbano. Puebla, 1570-1590”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 112-114; Albi, “La sociedad de...” p. 84-144; Gómez, “El cabildo indio...”, p. 13-22. Sobre los grupos sociales de la ciudad de Puebla en el siglo XVII, María de las Mercedes Gantes Tréllez, “Aspectos socio-económicos de Puebla de los Ángeles (1624-1650)”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. 40, 1983, p. 497-613; Lomelí, “II. Las dos conquistas”, *Puebla. Historia breve...*

¹²³ Albi, “La sociedad de...”, p. 87; Francisco Javier Cervantes Bello, “Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, c. 1570-1660”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 168-178; y del mismo autor, “La Iglesia en...”, p. 106-114; José Joel Peña Espinosa, “El Cabildo eclesiástico de la Diócesis Tlaxcala-Puebla, sus años de formación, 1526-1548”, *Antropología. Revista*

Durante el gobierno del obispo Diego Romano (1578-1606) se materializaron algunas instituciones en la ciudad de Puebla, las cuales fueron apoyadas por el mitrado porque fortalecieron a su diócesis. Así pues, en tanto se interesó por la formación del clero secular, favoreció el establecimiento de la Compañía de Jesús. También, por su propia insistencia, en 1585, el colegio de San Luis de los dominicos comenzó sus cursos. En este tenor, se lamentó por la poca educación de los miembros de su cabildo catedralicio, el cual, durante sus gestiones, alcanzó mayor estabilidad, regularizó sus actividades y sus miembros poseyeron una mejor formación. Además, en 1596, el licenciado Juan Larios erigió en la ciudad el colegio de San Juan Evangelista para la formación del clero. A la muerte de Larios, el obispo Romano debía ser el patrono del instituto, el cual seguramente contó con su aval.¹²⁴

Romano fue crítico de la presencia de los religiosos como doctrineros en su diócesis, incluso, se ha propuesto que, por su insistencia, se emitió la primera cédula de doctrina de 1583, por la cual el rey dispuso la preferencia en la asignación de los beneficios curados y las doctrinas a los miembros del clero secular sobre los frailes. Debido a que los religiosos lograron detener esta medida, el obispo buscó otras soluciones, entre ellas, apoyar a otras órdenes religiosas para que se desempeñaran como coadjutores de los seculares. Tal fue la razón del arribo de los carmelitas descalzos a la ciudad de Puebla en 1586. También, permitió el establecimiento de los franciscanos descalzos y de los mercedarios, en 1591 y 1598, respectivamente, quienes no se desempeñaron en la cura de almas.¹²⁵ En este tenor,

Interdisciplinaria Del INAH, n. 78, 2005, p. 14-22; y del mismo autor, “Los capitulares angelopolitanos: educación y desempeño, siglos XVI y XVII”, en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coords.), *Educación y prebenda: investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019, p. 133-150; Lomelí, “II. Las dos conquistas”, *Puebla. Historia breve...*

¹²⁴ El primer colegio jesuita, el del Espíritu Santo, se fundó en 1578. Consúltense Dávila, *Historia de la...*, p. 571-575; Cervantes, “Las reformas eclesiásticas...”, p. 175-188 y del mismo autor, “La Iglesia en...”, p. 115-118; Ramírez, “Fundar para debilitar...”, p. 48-51; Peña, “Los capitulares angelopolitanos...”, p. 133-150; Pérez, *Los cimientos de...*, p. 351-354.

¹²⁵ Jessica Ramírez ha puntualizado que la ubicación de los carmelitas, dieguinos y mercedarios fue indicativo de sus funciones en la urbe. Los dos primeros tomaron sitio en lugares apartados del centro de la ciudad para dedicarse a la contemplación, mientras que los últimos se ubicaron en sitios menos alejados porque tuvieron una función más cercana a la población española. La misma autora ha estudiado el apoyo que Diego Roano le otorgó a los carmelitas para establecerse en otras zonas del obispado como Atlixco. Echeverría y Veitia refirió que los mercedarios tomaron sitio en la ermita de San Cosme y San Damián, fundada junto a los solares que el cabildo les había otorgado a los indios del barrio de San Pablo para erigir su hospital en 1563. Mariano Fernández Echeverría y Veitia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, t. II, Puebla, Imprenta Labor, 1931, p. 452-460; Ramírez, “Fundar para debilitar...”, p. 41-78; León, *Reforma o extinción...*, p. 117-118. La primera cédula de doctrina se envió al obispo de Tlaxcala el 29 de enero de 1583, los demás obispos y el arzobispo de México recibieron copias del documento, fechadas el 6 de diciembre del mismo año. Para consultar el texto y para conocer este proceso de

multiplicó los beneficios curados y, en la ciudad de Puebla, erigió la segunda parroquia: la de San José.¹²⁶ [Véase Figura 9]. En materia asistencial, el obispo incentivó el arribo de los hospitalarios de San Juan de Dios, quienes instituyeron el hospital de San Roque en 1592.¹²⁷ También, durante su gobierno se establecieron varios espacios femeninos: el convento de Nuestra Señora de la Concepción (1593); el colegio de Jesús María, antecedente del convento de San Jerónimo (1597); el convento de San José de carmelitas (1604), y el convento de Santa Clara, administrado por los franciscanos (1607).¹²⁸

Así pues, a principios del siglo XVII, la ciudad de Puebla ya era un enclave importante dentro de la economía novohispana, como punto medio entre el puerto de Veracruz y la ciudad de México, y era sede de distintos comerciantes y de una incipiente industria de telas. Estaba circundada por zonas fértiles que le proporcionaban los alimentos y la mano de obra necesarios. Su población conformó una elite y un cabildo con identidad e interés por el crecimiento de su urbe; los barrios indígenas ya poseían su propio gobierno e iban creando una identidad a partir de su origen y desempeño. Además, en sus calles se habían erigido varias instituciones religiosas para la población femenina y masculina. Incluso, en materia simbólica, algunas efigies y algunos venerables comenzaban a ser importantes focos devocionales, tales como la virgen de los Remedios o fray Sebastián de Aparicio.¹²⁹

b. La fundación de la vicaría de San Pablo de Puebla (1608)

Como ya se refirió, los dominicos tuvieron presencia desde fechas tempranas en Puebla, su primera fundación alcanzó la categoría de priorato en 1548 y desde pronto empezó a

la expedición de cédulas y las respuestas de los mendicantes, consúltese Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 78-176, 228-231.

¹²⁶ Fernández, *Historia de la...*, t. II, Puebla, Imprenta Labor, 1931, p. 234; Cervantes, “La Iglesia en...”, p. 116.

¹²⁷ Fernández, *Historia de la...*, t. II, p. 464-468; Muriel, *Hospitales de la...Tomo I...*, p. 238-241.

¹²⁸ Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 157-170.

¹²⁹ La situación geográfica, mercantil, industrial y devocional de la ciudad la refirió Antonio Vázquez de Espinosa a principios del siglo XVII. Sobre su población, he retomado las consideraciones ya señaladas en líneas anteriores, también de Lomelí, “II. Las dos conquistas”, *Puebla. Historia breve...* y de Miguel Ángel Mateos Cuenya y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Ángeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano de México, 2012, p. 39-43. Véase de Vázquez, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington, Smithsonian Institution, 1947, p. 123-127.

funcionar como noviciado.¹³⁰ Posteriormente, gracias a la donación de Luis de León Romano, acogieron el proyecto de fundación de un colegio bajo la advocación de San Luis Rey, el cual estuvo en construcción hasta finales de siglo, momento en el que iniciaron sus cursos. Ambos establecimientos se ubicaron al norte de la traza urbana, en los lindes con el barrio indígena de San Pablo. [Véase Figura 9].

El barrio de San Pablo se pobló de indios inmigrantes (algunos de Tlaxcala, Cholula, Texcoco y Huejotzingo), quienes se desempeñaron como canteros, albañiles, candeleros, sederos, botoneros o zapateros y comenzaron a recibir el título de vecindad o algunos solares. Los españoles también comenzaron a recibir solares o huertas en el barrio, junto a los ojos de agua, los cuales eran utilizados por distintos habitantes de la ciudad.¹³¹ Los dominicos tuvieron una presencia importante en dicho barrio, pues ahí poseyeron solares; administraron a los indios desde, por lo menos, 1545, y es muy probable que la elección de la advocación del sitio haya sido por su iniciativa, ya que los miembros de la Orden de Predicadores siempre

¹³⁰ “*Haec sunt Acta Capituli Provinciae Sancti Iacobi in Nova Hispania Ordinis Praedicatorum celebrati in nostro convento Sancti Dominici de México, quinta die novembris anni domini 1548*”, Bancroft Library, San Francisco, California [en adelante BLC], MSS M-M. 142, f. 29. Con respecto al inicio del noviciado en el convento de Santo Domingo de Puebla, consúltense Tomás S. González, “La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 459; Pita Moreda señala que, hacia 1544, solo existía el noviciado de México, *Los predicadores novohispanos...*, p. 139; y Francisco de los Ríos Arce estipuló que, desde 1562, ya hay referencias de novicios en Puebla, *Puebla de los...*, t. 2, p. 35.

¹³¹ Archivo General Municipal de Puebla [en adelante AHMP], *actas de cabildo*, v. 4, 24 de abril de 1542, f. 53v, v.5, 21 de abril de 1545 y 28 de abril de 1545, 25v-29v, 19 de noviembre de 1546, f. 161v-164v, en esta última fecha se otorgaron títulos de vecindad y tierras a distintos indios con la condición de que no podían abandonarlas por cinco años, v. 6, 28 de abril de 1550, f. 86v, v. 6, 16 de febrero de 1551, f. 132-132v, 27 de noviembre de 1551, f. 177; v. 9, 21 de julio de 1564, f. 42. También hubo sastres mestizos que habitaron la zona, v. 6, 21 de julio de 1553, f. 255-255v. Sobre los indios de Texcoco y Tlaxcala que habitaron ahí, AHMP, *actas de cabildo*, v. 8, 2 de enero de 1560, f. 85v. Algunos españoles vivieron entre los indios desde fechas tempranas como Gaspar Yáñez, quien obtuvo un solar en la zona de los indios de Texcoco, AHMP, *actas de cabildo*, v. 10, 17 de marzo de 1558, f. 38. Desde 1554, hubo una traza nueva en el barrio, fecha a partir de la cual se encuentra un mayor número de donaciones de tierras en el barrio a los españoles, AHMP, *actas de cabildo*, v. 7, 198 de junio de 1554, f. 29. En los años subsecuentes continúan las entregas de solares o huertas a los españoles. Las huertas se encontraban en los límites del barrio. Por ejemplo, el regidor Villanueva obtuvo huertas, v. 7, 10 de julio de 1556, f. 113v, 31 de julio de 1556, f. 130v. Sobre el aprovechamiento de los ojos de agua, AHMP, *actas de cabildo*, v. 9, 12 de febrero de 1565, f. 64; v. 10, 21 de junio de 1566, f. 12v-13; Véanse también Rosalva Loreto López, “Los artífices de una ciudad. Los indios y sus territorialidades. Puebla de los Ángeles. 1777”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 275, en este trabajo, la autora ha demostrado que, para el siglo XVIII, el barrio de San Pablo estaba constituido de indios, españoles, mestizos y castizos (p. 274); José Joel Peña, “Predicadores para los...”, p. 165-172.

se han vinculado espiritual y simbólicamente con san Pablo.¹³² En la dinámica diaria del barrio, este comenzó a tener sus autoridades dependientes de las españolas. En sus calles, se erigió un tianguis; además, desde 1563, sus habitantes recibieron solares para la erección de un hospital que debía encargarse del cuidado de los enfermos pobres. Posiblemente, los dominicos tuvieron injerencia y presencia en esta institución desde su creación, ya que la ayuda asistencial formó parte de la doctrina y la enseñanza de la vida cristiana de las órdenes religiosas con los indios.¹³³

A finales del siglo, un fraile del convento de Santo Domingo de Puebla era vicario de los indios del barrio de San Pablo y otro era vicario de los indios de Huehuetlán.¹³⁴ En 1581, las autoridades de la provincia de Santiago separaron la visita de Huehuetlán del convento de Puebla y la convirtieron en vicaría. Posiblemente, el contexto del pueblo permitió tal materialización, lo cual evidencia el interés de la corporación por expandirse y fortalecerse en una región donde ya tenía otras vicarías.¹³⁵ Por su parte, los indios de San Pablo siguieron administrados por un vicario residente en el convento de Puebla hasta que, en el capítulo provincial de 1608, fundaron la vicaría de San Pablo de Puebla.¹³⁶ Esta fue la tercera casa que los frailes erigieron en la ciudad angelopolitana. Entre todas las fundaciones dominicas urbanas, la particularidad de esta casa radicó en que fue la única que tuvo como funciones el cuidado espiritual de los indios.

¹³² Peña, “Predicadores para los...”, p. 165-172, donde el autor analiza la presencia de los dominicos en el barrio y el móvil por el cual eligieron a San Pablo como santo patrono de la zona; AHMP, *actas de cabildo*, v. 6, 12 de febrero de 1551, f. 131v, v. 7, 24 de abril de 1556, f. 98v.

¹³³ Sobre el tianguis, AHMP, *actas de cabildo*, v. 8, 23 de octubre de 1562, f. 175; y sobre el hospital, v. 9, 2 de agosto de 1563, f. 12; Echeverría, *Historia de Puebla...*, t. II, p. 455; Gómez, “El cabildo indio...”, p. 11-23; Peña, “Predicadores para los...”, p. 165-172; Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 255-263; Miguel León-Portilla, “Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios”, en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Historia General de la medicina en México, tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 217-227.

¹³⁴ “*Haec sunt Acta... 1578*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 136.

¹³⁵ Véanse la Figura 10 del presente capítulo; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, 22 aprilis anno domini 1581*”, BLC, MSS M-M. 142. p. 152v; Apéndice 1. Fundaciones conventuales de la provincia de Santiago, 1570-1627.

¹³⁶ *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII*, México, Enrico Martínez, 1604, p. 8; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis Beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya hui nostrae provinciae sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum trigessima die mensis Aprilis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexto*, México, Enrico Martínez, 1606, p. 12; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento S. Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608*, México, s.e., p. 18.

Es desconcertante la fecha tan tardía para fundar este establecimiento, pues los frailes tuvieron una importante presencia en el barrio y en la ciudad desde tiempo atrás. Podría ser que, antes de esos momentos, no hubieran tenido la capacidad económica para echar a andar una nueva vicaría. Otro factor importante para que se decidieran a erigir su casa en esos momentos debió ser el contexto de la urbe, ya que, desde finales del siglo XVI, comenzaron a arribar otras órdenes religiosas y, además, se crearon otras parroquias, como la de San José, que se encontraba dentro de los linderos del barrio de San Pablo. [Véase Figura 9]. Todo ello implicaba una mayor competencia por las limosnas y los feligreses del barrio y de la zona norte de la urbe.

Nada se sabe sobre las gestiones de fundación con las autoridades. Seguramente, como sucedió con las demás fundaciones analizadas, el ayuntamiento de la ciudad debió haberles brindado su apoyo para este proyecto. Desconozco cuál fue la postura del obispo en turno, Diego Romano (1578-1606). Una posibilidad es que, en los últimos años de su gobierno, el prelado hubiera mostrado su beneplácito hacia la vicaría, aunque su concreción sucedió hasta 1608. La segunda posibilidad es que el obispo—bastante combativo con respecto a la presencia de los mendicantes en las doctrinas de indios—nunca aceptara esta fundación. De ser cierta esta última propuesta, seguramente los dominicos encontraron una mejor coyuntura cuando, al morir Romano en 1607, se designó a Alonso de la Mota y Escobar como nuevo obispo, quien arribó a su diócesis en enero de 1608.¹³⁷

Como podrá recordarse, Mota y Escobar tuvo una relación cercana con los dominicos desde su juventud y les facilitó las fundaciones de sus conventos en Guadalajara y Zacatecas cuando fue obispo de Nueva Galicia. No sería extraño pues que, una vez en la diócesis de Puebla, la situación hubiera sido similar y les hubiera otorgado permiso de fundación de manera expedita. Así, en el capítulo provincial celebrado en mayo de 1608, ya aparece como vicaría de San Pablo con dos frailes asignados. Es decir, en tan solo unos meses habrían tramitado el establecimiento.¹³⁸ Ya sea que el permiso se los hubiera otorgado este mitrado

¹³⁷ Debido a la deteriorada salud del obispo Romano, desde 1606, Alonso de la Mota había sido nombrado obispo auxiliar. Sobre su gobierno episcopal en Puebla, consúltese Magnus Lundberg, “Alonso de la Mota y Escobar: ambición y santidad en la Nueva España, siglos XVI y XVII”, en Lilian von der Walde Moheno y Marien Reinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, México, Grupo *Destiempos*, 2013, p. 78-90. También, consúltese Juan Pablo Salazar Andreu, “El obispo Diego Romano y el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique: el Concilio de Trento y la visita”, *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, v. 6, n. 1, 2018, p. 681-689.

¹³⁸ *Haec sunt Acta... 1608*, p. 18.

o Diego Romano, el hecho es que la vicaría se erigió en el barrio de San Pablo, tal vez en un espacio que los frailes ya habían adquirido, pues recuérdese que, desde tiempo atrás el cabildo les había otorgado solares en el barrio de San Pablo. Incluso, puede ser que ya tuvieran alguna edificación hecha.

Este establecimiento fue el penúltimo que los dominicos erigieron en las ciudades; el único con las funciones de doctrina de indios, y uno de los dos afectados por las reformas de Juan de Palafox. Este prelado dictó la secularización de esta vicaría en 1641, pero los frailes conservaron su recinto, el cual desde entonces fungió más como hospedería. Lo cual se analizará en el capítulo cinco de este capítulo. La segunda casa que se vio afectada por los proyectos palafoxianos fue el convento de San Jacinto de Atlixco. Este significó el final del ímpetu fundacional dominico en las ciudades ante un contexto poco propicio para gestionar nuevos establecimientos, lo cual se estudiará en las siguientes páginas.

c. La villa de Carrión y el convento de San Jacinto de Atlixco (1627-1642)

El valle de Atlixco se integró a la diócesis de Tlaxcala y se ubicó a unos cuantos kilómetros de la ciudad de Puebla. [Véase Figura 10]. Esta región tuvo una importante población indígena y se conformó de varios pueblos, donde los conquistadores se hicieron presentes desde fechas muy tempranas y, posteriormente, recibieron algunos de esos poblados en encomienda. Como ya se refirió, los vecinos poblanos tuvieron tierras en la zona, las cuales utilizaron para la ganadería y la agricultura. Esta última actividad fue la que, a finales de la centuria, predominó en sus fértiles suelos, especialmente el cultivo de trigo.¹³⁹ Los agustinos de Puebla adquirieron tierras y molinos en el valle,¹⁴⁰ lo cual también realizaron los dominicos del convento de Santo Domingo de Puebla y del colegio de San Luis.¹⁴¹

¹³⁹ El obispo Diego Romano incluyó al valle en su obispado, véase “Descripción geográfica del obispado de Tlaxcala, mediados del siglo XVI”, ed. de Edmundo O’Gorman, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. X, n. 3, julio-septiembre de 1939, p. 447; Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986, p. 56-59; Chevalier, *La formación de...* p. 142-149; Albi, “La sociedad de...”, p. 91-95; Díaz, *Antigua villa de...*, p. 11-26; Reyna Cruz Valdés, “Las enfermedades en el hospital de San Juan de Dios de Atlixco, 1737-1747”, tesis para optar por el grado de Doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia, 2006, p. 34-53.

¹⁴⁰ Rubial, *El convento agustino y...*, p. 224-226.

¹⁴¹ A esto habría que señalar que el cabildo de la ciudad de Puebla entabló pleito con los agustinos y dominicos a causa de dichas posesiones. Para todo ello, véanse *Relación de los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, publicado por Luis García Pimentel, México, Casa del Editor, 1904, p. 21;

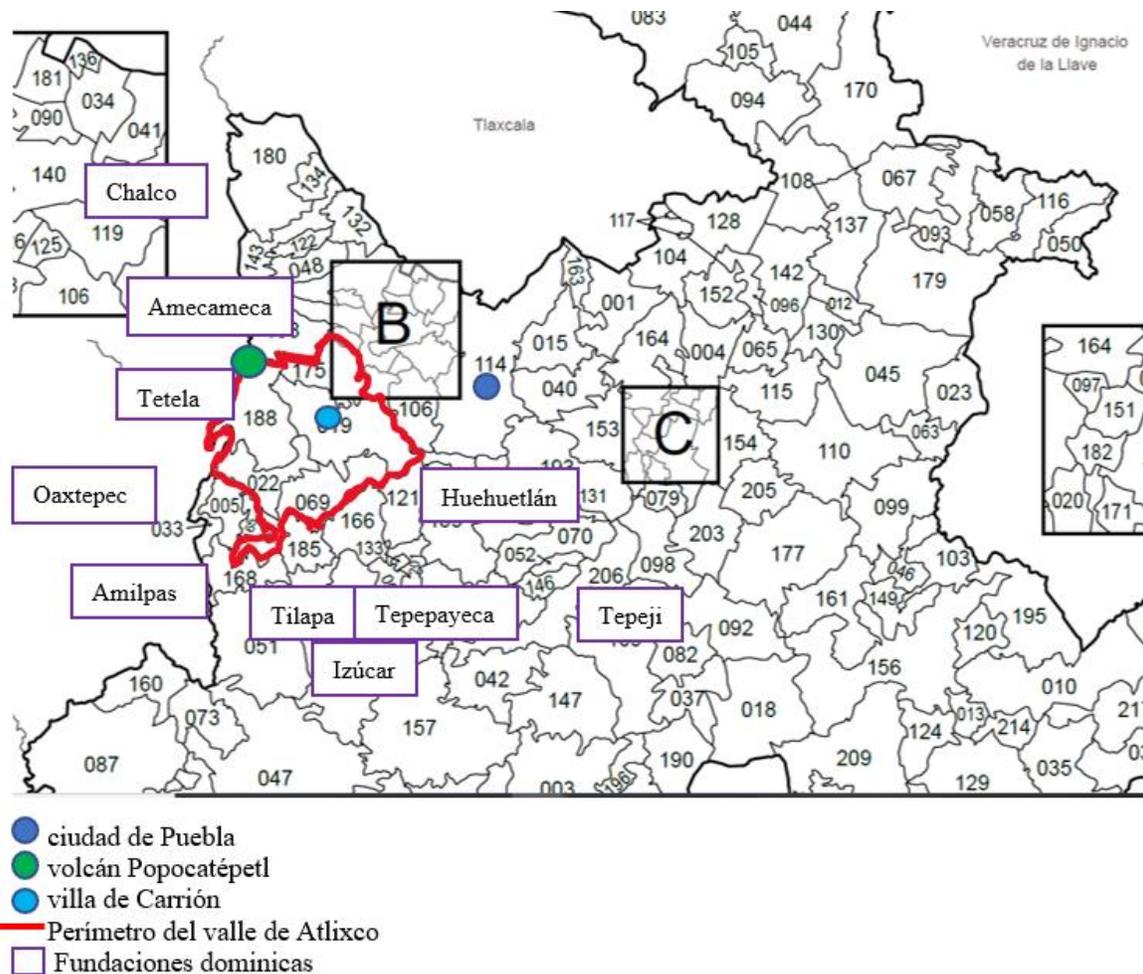


Figura 10. Conventos dominicos de los actuales estados de México, Puebla y Morelos, con base en el “Mapa de los municipios de Puebla con nombres”, en *Cuéntame INEGI, Información para niños*, http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=21. [Consultado el 30 de enero de 2021]. Las letras B y C son señalizaciones del mapa original.

En el valle se fue conformando una población española, Val de Atlixco, la cual, a mediados del siglo XVI, intentó crear una villa. Sin embargo, el virrey le negó su aspiración para proteger a los indios y la reubicó a un nuevo sitio, conocido como Valsequillo. Pese a las políticas proteccionistas hacia los indígenas, este grupo fue adquiriendo más tierras y, después de una epidemia que mermó a la población nativa, se trasladó a su sitio definitivo. Ahí, los españoles tuvieron permiso para gozar del repartimiento de indios y para poseer una iglesia y un clérigo que los administrara. Cuatro años después, comenzaron las gestiones para

AHMP, *actas de cabildo*, v. 8, 26 de agosto de 1560, f. 108-108v, v. 9, 22 de octubre de 1565, f. 83-83v y v. 10, 9 de diciembre de 1567 y 25 de enero de 1572, f. 38 y 101v; Peña, “Predicadores para los...”, p. 158-160, 177-178; y el apartado sobre los ingresos de los conventos urbanos del capítulo cuatro de la presente tesis.

que el rey les otorgara el título de villa, lo cual consiguieron en 1579. Así nació la villa de Carrión. Por lo anterior, esta gozó de un cabildo, un alcalde mayor, alcaldes ordinarios y regidores, así como tierras a una legua de sus límites y una iglesia.¹⁴²

Hacia la segunda década del siglo XVII, en la villa había alrededor de 1,000 vecinos españoles, población a la que habrían de sumarse los indios y negros que trabajaban el campo y brindaban servicio a los españoles.¹⁴³ El lugar era sinónimo de producción triguera. Contaba con su cabildo y su alcalde mayor. Existía un hospital, del cual hay referencias desde 1581; una iglesia parroquial con un clérigo, y ermitas y capillas. Los franciscanos habían sido los primeros en arribar. Posteriormente, los carmelitas fundaron un convento en 1589; los agustinos, en 1590, y los mercedarios, en 1612. Además, en 1617, se erigió un convento de monjas bajo la advocación de Santa Clara, dependiente de los frailes menores.¹⁴⁴

En 1627, los dominicos le pidieron permiso al virrey marqués de Cerralvo para establecer ahí un convento con la finalidad de brindar educación a los vecinos que quisieran estudiar gramática, y argumentaron que ya tenían un sitio en la población y una hacienda de trigo y rentas para el sustento de la fundación. El virrey mandó que el cabildo de la villa brindara su dictamen sobre ello, el cual resultó favorable, pues esta corporación afirmó que algunos dominicos ya habían “asistido al culto divino” en la villa; que el convento no sería una carga para sus habitantes, y que no dañaría a los otros conventos, pues estaban alejados unos de otros. Por ello, el 5 de mayo de 1627, el virrey les otorgó licencia de fundación.¹⁴⁵

Intriga que los trámites iniciaran hasta 1627 cuando los dominicos ya se habían hecho presentes en la región mediante sus posesiones en el valle de Atlixco. Además, desde el siglo XVI, habían instituido vicarías en poblaciones cercanas, como Tepeji, Izúcar, Las Amilpas o Amecameca. Así pues, un convento en dicha población sería un buen punto intermedio

¹⁴² Gerhard, *Geografía Histórica de...*, p. 56-59; Díaz, *Antigua villa de...*, p. 11-26; Cruz, “Las enfermedades en...”, p. 34-53; Chevalier, *La formación de...*, p. 142-149.

¹⁴³ Vázquez, *Compendio y descripción...*, p. 128-129; he retomado las consideraciones sobre la importancia de la presencia de indios y negros de lo asentado por Díaz, *Antigua villa de...*, p. 22, y, para el siglo XVIII, Cruz “Las enfermedades en...”, p. 51-52.

¹⁴⁴ “Licencias para edificar los conventos mercedarios en Atlixco y Veracruz y Autos relacionados con la destrucción del Convento de S. Jacinto de la Orden de Santo Domingo y el de la Merced en Atlixco. 1612-42.” Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Fundación Carlos Slim [en adelante CEHM, CARSO], *Fondo XVI-I*, legajo 44, carpeta 2; Vázquez, *Compendio y descripción...* 128-129; Muriel, *Hospitales de la... Tomo II*, p. 269; Rubial, *El convento agustino y...*, p. 124-128, 132; Díaz, *Antigua villa de...*, p. 27-99; Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas...*, p. 195-196; Ramírez, *Los carmelitas descalzos...*, p. 178-181.

¹⁴⁵ “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f; Ríos *Puebla de los...*, t. 2, p. 197-199.

entre sus otras fundaciones y Puebla y una forma en la que podrían extender su presencia en la región. [Véase Figura 10]. La situación económica de los habitantes de la villa debió ser otro atractivo para asentarse. Por ejemplo, a finales del siglo XVI, el franciscano Antonio de Ciudad Real señaló que los vecinos le brindaban importantes limosnas al convento de su Orden, pese a que tenían su propio cura que los administraba.¹⁴⁶ Una posible respuesta a la dilación de la iniciativa pudo ser la postura de las autoridades episcopales, regias o locales y de las otras órdenes religiosas. La coyuntura favorable se encontró durante el gobierno del marqués de Cerralvo (1626-1635), quien mantuvo buenas relaciones con los dominicos y, además, recomendó para algún beneficio eclesiástico a un fraile que ocupó el gobierno de la provincia de Santiago.¹⁴⁷

En 1628, el capítulo provincial dominico aceptó la institución del convento de San Jacinto de la Villa de Carrión. A diferencia de las gestiones previas, en las cuales las autoridades esperaron varios años para convertir sus casas en prioratos, esta fundación se aceptó como priorato en esa asamblea, aunque no cumplía con la población para ser aceptada como tal.¹⁴⁸ Tal precipitación tuvo sus razones. Una de ellas fue la oposición de las autoridades diocesanas a la fundación. Así, el cabildo catedralicio contravino el permiso del virrey, pues argumentó que existía una cédula regia que impedía a los gobernantes brindar tales autorizaciones; y arguyó que, con esta nueva casa, se acentuaría la apropiación de las haciendas y tierras por parte de las órdenes religiosas, las cuales no pagaban diezmos.¹⁴⁹ La segunda fue la postura de las autoridades de la metrópoli. El 29 de julio de 1629, los dominicos pidieron ante el Consejo de Indias la confirmación de su establecimiento, pero el fiscal les negó el permiso y multó al virrey, pues el Consejo de Indias era el único facultado

¹⁴⁶ Ciudad, *Tratado curioso y...*, t. I, p. 101.

¹⁴⁷ Incluso, en el sonado conflicto por la presentación de terna de doctrineros, motivo por el cual hubo fricciones entre el virrey y los frailes, mantuvo relaciones cordiales y de defensa a los dominicos. Véanse “Carta del virrey marqués de Cerralvo”, 25 de mayo de 1629, AGI, *México*, 30, N. 16; “Carta del virrey marqués de Cerralvo”, 21 de agosto de 1631, AGI, *México*, 30, N. 37; “Carta del virrey marqués de Cerralvo”, 2 de marzo de 1632, AGI, *México*, 31, N. 2; Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 184-187, sobre el gobierno del virrey, p. 164-192; Pérez, *El concierto imposible...*, p. 201-204.

¹⁴⁸ *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro S. Dominici Regalis de México, die 27. Maii Anno Domini 1628*, s. e., p. 6v, 11; por ejemplo, en la información que obtuvo el escribano público sobre el convento, en junio de 1630, apenas llegó a cinco habitantes, véase “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f.

¹⁴⁹ “El cabildo de la Santa Iglesia de la Puebla de los Ángeles, provincia de Tlaxcala”, 1630 [¿?], AGI, *México*, 347.

para brindar tal autorización; refirió que no había necesidad de una nueva fundación en la villa, pues ya existían cuatro conventos y una parroquia, y dispuso su demolición. Por la apelación de los dominicos, se detuvo esta decisión a la espera de informes de la Real Audiencia.¹⁵⁰

Una vez que llegó la noticia de la reprensión hacia el virrey, este la aceptó, argumentó que la cédula a la que se refirió el cabildo catedralicio fue posterior al permiso que otorgó y se mantuvo en su parecer positivo sobre el convento. De este modo, el gobernante apoyó a los dominicos y asentó su autoridad frente a aquella corporación eclesiástica.¹⁵¹ En los informes que enviaron las autoridades de la villa en subsecuentes años, manifestaron su apoyo al convento bajo el argumento de la utilidad en materia educativa y espiritual, además, refirieron que el sustento de la comunidad estaba garantizado. Sin embargo, el obispo de Puebla, Gutierre Bernardo de Quiroz (1627-1638), se opuso constantemente a la fundación, les prohibió que oficiaran misa y, en varias ocasiones, informó al Consejo de Indias de las irregularidades y desobediencias de los frailes. Aseguró que no había necesidad de tal oferta educativa, puesto que los jesuitas ya se encontraban en la zona, además de que, a poca distancia, en Puebla, había varios colegios; refirió que un nuevo convento implicaría menores ingresos por concepto de diezmos, lo cual también impactaría en la situación económica de los 20 clérigos y dos curas de la villa que estaban “ociosos y pobres”; y sentenció que en la región ya había 10 conventos, tres de ellos eran dominicos.¹⁵²

Pese a tales oposiciones, los dominicos continuaron la construcción de su edificio y sus residentes fomentaron sus devociones e impartieron clases a los vecinos de la villa.¹⁵³ Es perceptible que el Consejo de Indias se encontró indeciso y aplazó su decisión, empero, el arribo de Juan de Palafox y Mendoza a la mitra angelopolitana (1639-1653) selló el destino del convento. Es de todos conocida la política de este prelado hacia las órdenes religiosas,

¹⁵⁰ “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f.

¹⁵¹ “Carta del virrey marqués de Cerralvo”, 2 de noviembre de 1632, AGI, *México*, 31, n. 7.

¹⁵² Esta carta del obispo es del 13 de enero de 1635, véase “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f. Sobre el gobierno de Bernardo de Quiroz consúltese Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Theatro Angelopolitano o Historia de Puebla*, publicada por Nicolás León, México, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, 1908, p. 297-300.

¹⁵³ “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f. La irregularidad del convento es perceptible porque nunca tuvo una población para ser priorato y las mismas autoridades, en ocasiones, la consideraron vicaría. Véase el capítulo tres de la presente tesis y *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventu Sancti Patris Nostri Dominici de Mexico, die 16, mensis maii, anno Domini 1637*, México, Juan Ruiz, 1637, p. 15v.

especialmente se le ha conocido por la secularización que realizó en su obispado. Como se verá en el apartado que dedicaré a la administración espiritual a los indios en las ciudades, él fue quien tomó la decisión de secularizar la única doctrina dominica en una ciudad, la ya referida vicaría de San Pablo. Además de estas acciones, Palafox es distinguido por finalizar la catedral de su diócesis, iniciar el proyecto de un seminario conciliar y enfrentarse a los jesuitas por el cobro de diezmos de sus propiedades.¹⁵⁴

Otra de las iniciativas que llevó a cabo fue verificar que los conventos contaran con todas las licencias de fundación. Fue ahí donde llegó el desenlace del convento dominico de San Jacinto. El 21 de julio de 1642, en la villa de Carrión, el juez provisor y vicario general del obispado, Juan de Merlo, inició el auto para demoler el convento en cuestión, puesto que el prior, fray Diego de Mora, no había mostrado las licencias de fundación que le había solicitado con antelación. El mismo día, fray Diego intentó salvaguardar el edificio a través de su venta. No obstante, al día siguiente, el juez provisor señaló que eso no impedía la demolición de la casa, la cual inició desde el 22 de julio y continuó por siete días hasta que los dominicos concertaron con el obispo un permiso para detener dichas operaciones en aras de que pudieran vender la propiedad y sus edificaciones.¹⁵⁵

Merlo examinó los permisos de fundación de distintas corporaciones del obispado. Así, en la misma villa y en las mismas fechas, les solicitó a los mercedarios las licencias de fundación de su convento. Estos religiosos mostraron la documentación necesaria, de modo que conservaron su edificio. En agosto de ese año, el mismo provisor estuvo realizando las mismas inspecciones en la villa de Córdoba. Ahí pidió a los mercedarios la documentación, sin embargo, estos frailes se demoraron en entregar una respuesta. En septiembre, su recinto corrió con la misma suerte que el de los dominicos de Carrión.¹⁵⁶ Hasta ahora desconozco si otra fundación de la diócesis fue sometida a dichas revisiones, pero es visible que la

¹⁵⁴ Francisco de Ayeta, *Crisol de la verdad [...] En defensa de dicha su provincia sobre el despojo y secuestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo don Juan de Palafox, siendo visitador del reino*, s.e; Pérez, *El concierto imposible...* p. 209-216 y de la misma autora, *Los cimientos de...*, p. 341-360; Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIX, n. 73, invierno de 1998, p. 237-272; Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox, obispo y virrey*, pról. de John Elliott, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons, 2011, p. 99-137, 341-344.

¹⁵⁵ “Licencias para edificar los conventos mercedarios en Atlixco y Veracruz y Autos relacionados con la destrucción del Convento de S. Jacinto de la Orden de Santo Domingo y el de la Merced en Atlixco. 1612-42.” CEHM, CARSO, *Fondo XVI-1*, legajo 44, carpeta 2.

¹⁵⁶ Véase la nota 155 del presente capítulo.

desaparición del convento dominico atendió a una política durante el gobierno de Palafox. Esta decisión, en realidad, parecía ser la materialización de la postura del cabildo catedralicio y de los mitrados previos.

Con este convento se cerró el último impulso fundacional de los dominicos en las ciudades. Podemos constatar que, debido a una cédula regia, a partir de la tercera década del siglo XVII, si los dominicos quisieron erigir una nueva casa, debieron poseer no solo la licencia del virrey. Como ya se refirió, en 1632, el marqués Cerralvo señaló que esta cédula fue posterior a la licencia que brindó, por lo que debió expedirse entre 1628 y 1630 (fecha en la que el cabildo de Puebla ya se refiere al documento).¹⁵⁷ Desde esos momentos la posibilidad de establecer una nueva casa se sometió a mayores filtros, lo cual puede explicar la desaceleración fundacional de las órdenes religiosas a partir de 1630.¹⁵⁸ Los dominicos reemprendieron el impulso fundacional en las poblaciones de españoles hasta finales de dicha centuria en un contexto y espacio distintos a los hasta aquí analizados.¹⁵⁹

¹⁵⁷ “El cabildo de la Santa Iglesia de la Puebla de los Ángeles, provincia de Tlaxcala”, 1630 [¿?], AGI, *México*, 347; “Carta del virrey marqués de Cerralvo”, 2 de noviembre de 1632, AGI, *México*, 31, N. 7.

¹⁵⁸ Karen Melvin ha demostrado que, a diferencia del impulso fundacional en poblaciones de españoles entre 1570 a 1630, las órdenes religiosas solo consagraron cinco casas entre 1630 y 1680. Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 32-46.

¹⁵⁹ A finales del siglo XVI, los dominicos erigieron un establecimiento en Querétaro bajo el argumento de crear un hospicio para los misioneros de la Sierra Gorda. “Relación del principio, continuación, progresos y estado de las nuevas conversiones de la Sierra Gorda, minas de Zimapán que en virtud de órdenes de su majestad están a cargo de la religión de Santo Domingo desde el año de 1686. Sacada de los autos, cartas e informes remitidos al Consejo por los señores virreyes y por el padre maestro fray Francisco Galindo”, AGI, *México*, 311; Santiago Rodríguez López, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 133-135.

CAPÍTULO III. POBLACIÓN DE LOS FRAILES DE LA PROVINCIA Y DE SUS FUNDACIONES URBANAS

[las órdenes religiosas] se han extendido tanto con tantos conventos y casas de tanta grandeza y riqueza y número de religiosos que ya la mayor parte de ellos viven sin ocupación, asistiendo solo al aumento de sus religiones, ya que los conventos principales—que es a donde todos procuran recogerse—sean más numerosos de lo que permiten y pueden sustentar los pueblos sin querer salir ninguno de dichos religiosos para las provincias nuevas ni menos pobladas. Y sin embargo de que los indios han ido en tan notoria disminución, crece cada día el número de los religiosos habiendo más cuando bastaren muchos menos...¹

El presente capítulo tiene por objetivo analizar a la población de los conventos dominicos urbanos de la provincia de Santiago durante el periodo que comprende la presente investigación (1570-1661). Es menester subrayar que, al hablar de los dominicos que se avecindaron en las ciudades, es ineludible abordar a todos los habitantes de la provincia por dos motivos. El primero, porque la gran mayoría de los religiosos de dicha provincia se crió y formó en alguno de los noviciados o centros de estudios que esta corporación erigió en las ciudades de México o Puebla. El segundo, porque, aunque un buen número de frailes se especializó en la administración de los indios y, por ende, residió en las vicarías, usualmente habitó durante algunos años en alguno de los establecimientos urbanos.

Por ello, aunque el fin último es comprender la dinámica de los dominicos en los conventos urbanos, es necesario tener conocimiento de todos los habitantes de esta corporación religiosa. Para lograr este cometido, he dividido el capítulo en dos grandes apartados. En el primero, brindaré las cifras de la población total de la provincia y de aquella que habitó en los conventos rurales y urbanos a lo largo del periodo de estudio. Ello permitirá conocer de qué modo, a raíz de las primeras décadas del siglo XVII, la población urbana creció de forma continua mientras que la población de las vicarías comenzó a experimentar un estancamiento y un paulatino decrecimiento. Posteriormente, examinaré los orígenes sociales, vocación y sitios de profesión de los frailes de la provincia, con lo cual será posible

¹ “El capitán Melchor de Barrasa, procurador general de la ciudad de México”, s/f, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 318.

dimensionar de qué modo los profesos en estas tierras y los criollos crecieron en número. Ello dará pie al estudio de un fenómeno que impactó a todos los habitantes de esta corporación: la implantación de la ley de la alternativa, es decir, la disposición a través de la cual los nacidos en España e Indias debían obtener equitativamente los grados, los cargos y los sitios del noviciado. En el segundo apartado, profundizaré en el número y el perfil de los dominicos que habitaron las ciudades con base en el tipo de convento y su ocupación. En aras de conocer las especificidades demográficas de la provincia de Santiago y de sus conventos urbanos, cotejaré este componente humano con el de los establecimientos en los pueblos de indios y con el de las otras órdenes mendicantes novohispanas.²

1. Cifras, distribución y perfil de los dominicos de la provincia de Santiago

A lo largo de las siguientes páginas se ofrecerá un análisis de las cifras y el perfil de los frailes de la población de la provincia de Santiago de México. Las asignaciones insertas en las actas capitulares, desde 1578 hasta 1667, han sido la base para la cuantificación numérica de los religiosos, ya que estos textos fueron la documentación oficial que la provincia produjo cada dos o cuatro años después de un capítulo provincial. En esta asamblea, se decidió el gobierno, la actuación y el convento al que se destinó a cada religioso. Una vez que las actas eran aprobadas por las autoridades provinciales y generales, eran impresas y distribuidas en cada uno de los conventos para garantizar su cumplimiento.³ Por su situación legal y por

² Pita Moreda ha realizado un estudio sobre la población dominicana en el siglo XVI, con base en tres métodos: por sus actividades, ya fueran frailes de coro o legos; por su lugar de nacimiento y de profesión, y por la fecha de muerte y los cargos y oficios ocupados, consúltese *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 25-67. Otro análisis fundamental es de Milagros Ciudad Suárez, quien estudió el número y perfil de los frailes que arribaron a la provincia de Chiapas. Véase su obra *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996, p. 7-69. Ambos textos han sido ejemplos metodológicos para conformar los distintos apartados de este capítulo.

³ Dos definiciones de capítulo provincial y actas capitulares se encuentran en Daniel Ulloa. Este autor ha referido que, en Nueva España, los dominicos gozaron de un privilegio a través del cual los definidores provinciales confirmaban las actas para no tener que esperar hasta que se enviaran y retornaran de Roma con la aprobación necesaria. *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 143-145, 299-300. Las primeras actas impresas de la provincia de Santiago, que hasta ahora he consultado, son las de 1604. Por otra parte, sobre la obligación de su impresión y distribución, véanse *Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya huius nostrae prouinciae sancti Jacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum trigesima die mensis Aprilis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexto*, México, Enrico Martínez, 1606, p. 19-20; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in hoc Nostro regali conventu Sancti P N Dominici de Mexico huius nostrae provincia S. Iacobi Ordinis Praedicatorum die vigesima quarta mensis Maii anno Domini millesimo sexcentesimo quadragesimo secundo*, México, s. e. 1642, p. 11v-12.

contener la cifra oficial de habitantes, las he considerado una fuente que permite conocer la situación demográfica de la provincia.

Es menester referir algunas de las limitantes de esta documentación. En primer lugar, me ha sido imposible consultar todas las actas del periodo estudiado. En segundo, algunos de estos documentos no contienen las asignaciones de los frailes a los conventos, y algunas omiten a los frailes asignados a ciertos establecimientos.⁴ En tercero, aunque dichos textos cuenten con todas las asignaciones de los frailes, nunca incluyen a todos los habitantes de estos sitios, pues prescinden de los novicios simples,⁵ trabajadores domésticos, esclavos y huéspedes religiosos o seculares. En cuarto lugar, los frailes no siempre permanecieron en la casa a la cual se les destinó.⁶ Para complementar tales lagunas y contrastar dicha información, he utilizado diarios de viajeros, crónicas provinciales, actas de los capítulos generales e informes sobre la situación de la provincia y la población dominica en las vicarías.

Con respecto a la información cualitativa de la población, debo avisar que no he podido consultar los libros de profesión de los conventos de Santo Domingo de México y de Puebla, los cuales, con seguridad, me habrían ofrecido un panorama sobre sus orígenes, antecedentes familiares y sitios de profesión.⁷ Además, con respecto a los frailes que arribaron a estas tierras, la documentación conservada es bastante lacónica. Para trazar la vida de algunos de

⁴ No he podido localizar las actas de 1570, las emitidas entre 1590 y 1602 y las de 1610. Por su parte, las actas que he consultado para 1598, y las del periodo entre 1652 y 1663, no contienen las asignaciones de los frailes, mientras que las de 1628 solo comprenden a los frailes destinados al convento de México.

⁵ Los novicios simples eran aquellos aspirantes a ingresar a la Orden de Predicadores, quienes, durante un año se encontraban a prueba. Después de ese tiempo, podían profesar o no. Su situación como novicio continuaba hasta obtener la ordenación sacerdotal. *Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 39-60; “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVII*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 218-219.

⁶ “*Acta Capituli Generalis Romae in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes II iunii anno Domini MDCXXIX*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 20, donde se puntualiza que los asignados a un convento en los capítulos no deben ser modificados posteriormente. Por su parte, hay constantes referencias a huéspedes, asignados y depositados habitando los conventos novohispanos, por ejemplo, *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro S. Dominici Regalis de Mexico, die 27. Maii Anno Domini 1628. Sub. R. Admodum P. N. F. Jacinto de Hoces in sacra Theologia Magistro, visitatore apostolico et generali vicario eiusdem provinciae, caeterarumque Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum*, s.e., p. 24v.

⁷ Francisco Morales ha realizado un análisis de la población de la provincia franciscana del Santo Evangelio con base en los libros de profesión. Su texto es la muestra de la riqueza que ofrecen estas fuentes para conocer los orígenes socioeconómicos, ocupaciones y vínculos con la sociedad novohispana. *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.

ellos, he hecho uso de las misivas dirigidas a las autoridades regias o dominicas y elaboradas por los frailes, autoridades o particulares; crónicas provinciales; causas jurídicas, y actas capitulares generales y provinciales. Todas las fuentes referidas me han aportado información desigual, de tal modo que solo he podido localizar a 260 religiosos que ingresaron o arribaron a la provincia de Santiago entre 1570 y 1663. Al desconocer el total de frailes que vivió en la provincia, lo que ofrezco en las subsecuentes páginas es una muestra no representativa de la población de la provincia y, por ende, de las urbes.

a. Cifras y distribución de los frailes en las poblaciones urbanas y rurales

Como he anunciado en líneas arriba, el presente análisis numérico de los frailes que habitaron la provincia de Santiago inicia en 1578. La elección se debe a que, en el corpus de actas capitulares consultado, las de ese año son las únicas—entre todas las de la década—que contienen asignaciones completas. Por su parte, el corte temporal será en 1667, pues ello permitirá conocer las consecuencias que vivió la población frailuna después de la creación de la provincia de los Santos Ángeles de Puebla (1661). En las actas de 1578, las asignaciones reportaron 290 frailes. A partir de esa fecha, hubo un crecimiento sostenido de la población. Así, en 1583, creció 13 % con respecto a la fecha anterior. No poseo las asignaciones entre 1584 y 1602, sin embargo, acorde con Santiago Rodríguez López, a finales del siglo XVI había alrededor de 400 dominicos, 72 más que en 1583 (21 % al alza). Ello confirma el crecimiento de esta corporación.⁸ [Véase Gráfica 1].

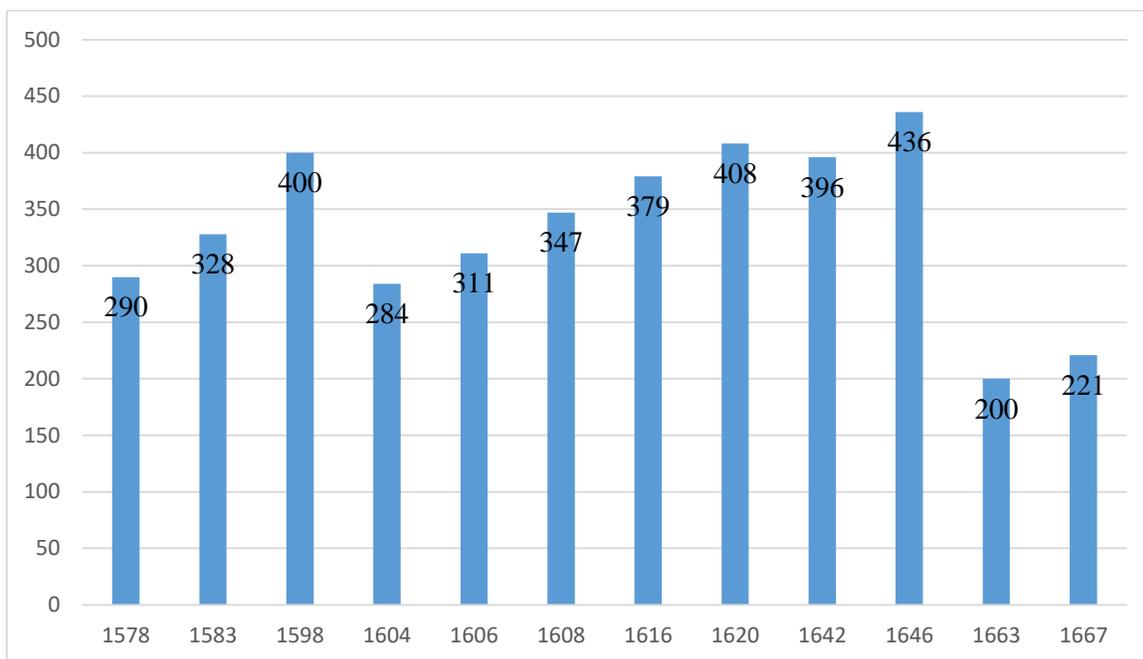
Como he referido, a finales del siglo XVI, la provincia oaxaqueña integró en sus límites al segundo convento dominico urbano más importante (el de Santo Domingo de Oaxaca), todas las fundaciones de la nación zapoteca y siete de la mixteca. Además, se conformó de 200 frailes.⁹ Con ello, la provincia de Santiago perdió la mitad de su población. Tal mengua demográfica aún es perceptible en 1604, cuando se contabilizaron 116 frailes menos que en 1598. Desde 1604, la población de la provincia de Santiago mostró un crecimiento paulatino

⁸ Santiago Rodríguez detalló esta cifra, pues señaló que, cuando se creó la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca, tanto esta provincia como la de México contenían, cada una, aproximadamente 200 frailes. Es decir, en su totalidad 400. Santiago Rodríguez López, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 132.

⁹ Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 81-83; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285; Rodríguez, “La Provincia de...”, p. 131-132; y el capítulo dos de esta tesis.

hasta que, en 1608, superó la cifra del año de 1583. Tal aumento demográfico continuó de forma sostenida hasta 1642, año en el que descendió levemente. [Véase Gráfica 1].

Gráfica 1. Número de frailes de la provincia de Santiago de México, 1578-1667*



*Elaboración propia. Agradezco a la doctora Leticia Pérez Puentes su apoyo para desarrollar la gráfica. Entre 1620 y 1641, no se encuentran datos concretos para la población rural, y, entre 1647 y 1661, en las actas capitulares consultadas no se introdujeron asignaciones.

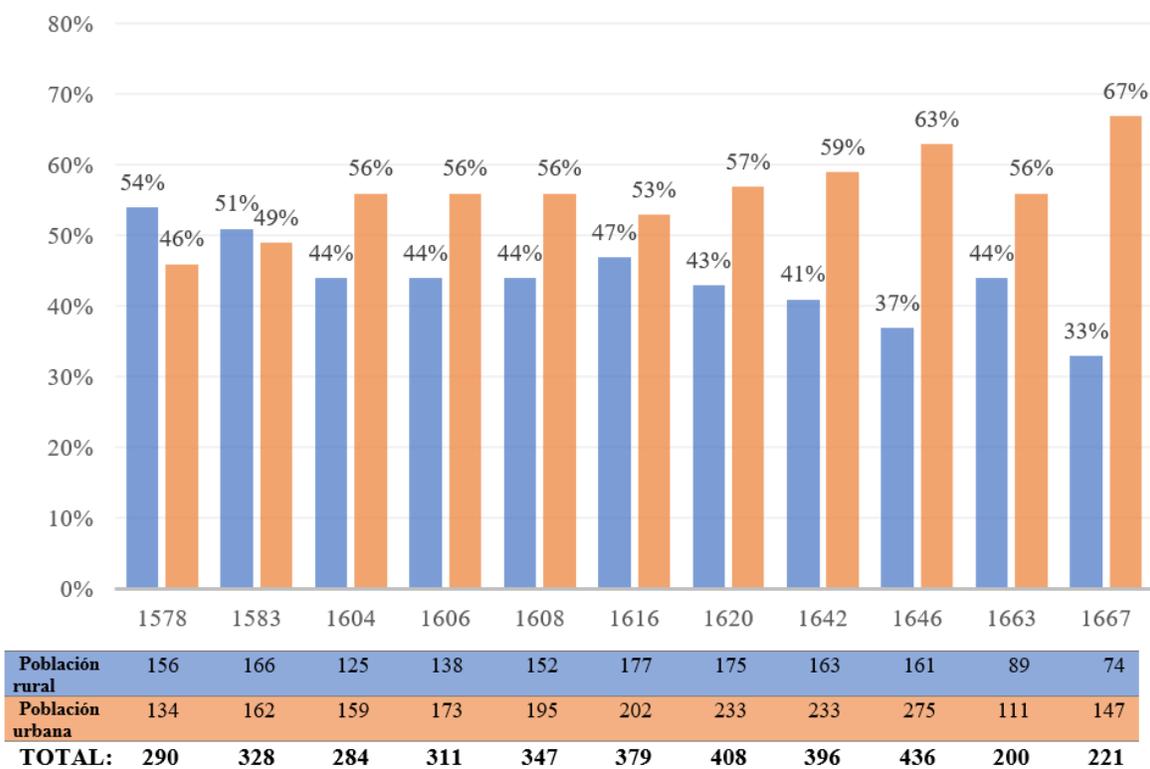
FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667; Santiago Rodríguez López, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 132.

La población provincial repuntó en 1646, año en el que se contabilizaron 436 frailes. Me ha sido imposible brindar una cifra aproximada del total de la población en el intervalo entre 1646 y 1662, debido a que las actas capitulares consultadas prescinden de asignaciones. Empero, en las de 1663, se refiere una población de 200 frailes. Esta última cifra implica una disminución de la población total de 46 %, situación motivada por la creación de la provincia angelopolitana. Tal situación impactó en las posibilidades de crecimiento de la provincia de Santiago, pues, mientras que en años previos su población llegaba a aumentar en cada cuatrienio entre 30 y 40 frailes, en 1667 solamente reportó 21 personas más. [Véanse Gráfica 1].

Con respecto a la distribución de la población, en 1578 y 1583, es visible un aumento en el número de asignados en las ciudades, aunque las diferencias con respecto a la población rural son apenas de entre el 8 y 2 %, respectivamente, a favor de esta última. A raíz de la

independencia de Oaxaca, a partir de 1604, hay un claro descenso de la población destinada al trabajo fuera de las ciudades y, por contraparte, un aumento de frailes en las ciudades. Aunque sus diferencias no son significativas, pues de 1604 a 1608 y, luego, en 1620 y 1663 la diferencia de frailes destinados a la zonas rurales y urbanas se mantiene entre 12 y 14 %. Las diferencias más importantes en la distribución serían solo en 1646 y 1667, donde representan 26 y 34 %, respectivamente. [Véase Gráfica 2].

Gráfica 2. Número y porcentajes de los frailes en las fundaciones rurales y urbanas de la provincia de Santiago de México, 1578-1667*



*Elaboración propia. Agradezco a la doctora Leticia Pérez Puente su apoyo para desarrollar los porcentajes de la gráfica. No he integrado la población de 1598, que sí incluí en la Gráfica 1, pues no conozco las cifras de distribución entre las vicarías y los prioratos. Entre 1620 y 1641, no se encuentran datos concretos para la población rural, y, entre 1647 y 1661, en las actas capitulares consultadas no se introdujeron asignaciones.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667.

Con respecto a la población rural, en 1578, eran 54 % de la población total. En 1583, siguieron siendo un poco más de la mitad, 51 %. Aunque entre ambos intervalos el porcentaje disminuyó, el número de frailes aumentó, así pues, en 1578 fueron 156; y en 1583, 166. Como es perceptible, aunque hubo un mayor número de frailes, su porcentaje disminuyó por

el crecimiento de los residentes en las ciudades. Posteriormente, a raíz de la independencia oaxaqueña, los frailes de las vicarías experimentaron una disminución entre 1583 y 1604. Posteriormente, entre 1604 y 1616, la población rural se recuperó y representó entre 44 y 47 % de la población total. Sin embargo, desde 1620 su número comenzó a descender hasta que, en 1646, ya solo significó 34 % del total de la población. Incluso, después de la separación de la provincia de Puebla, en 1661, la población rural siguió decreciendo hasta que, en 1667, fue prácticamente 30 % de todos los frailes de la provincia. [Véanse Gráficas 1 y 2].

Se pueden brindar algunas explicaciones sobre los cambios en la población rural. Durante el siglo XVI, aun con el paulatino crecimiento de las casas urbanas, la administración de los indígenas y el gran número de fundaciones rurales ameritaron que más de la mitad de la población se destinara a la labor doctrinaria. Posteriormente, a raíz de la separación de Oaxaca, el fuerte impacto a estas casas se debió a que la mayoría de los establecimientos de la provincia de San Hipólito estuvieron fundados en pueblos de indios. Por su parte, la mengua que percibieron desde 1616 hasta tener su punto de mayor descenso en 1646 podría deberse a varias razones.

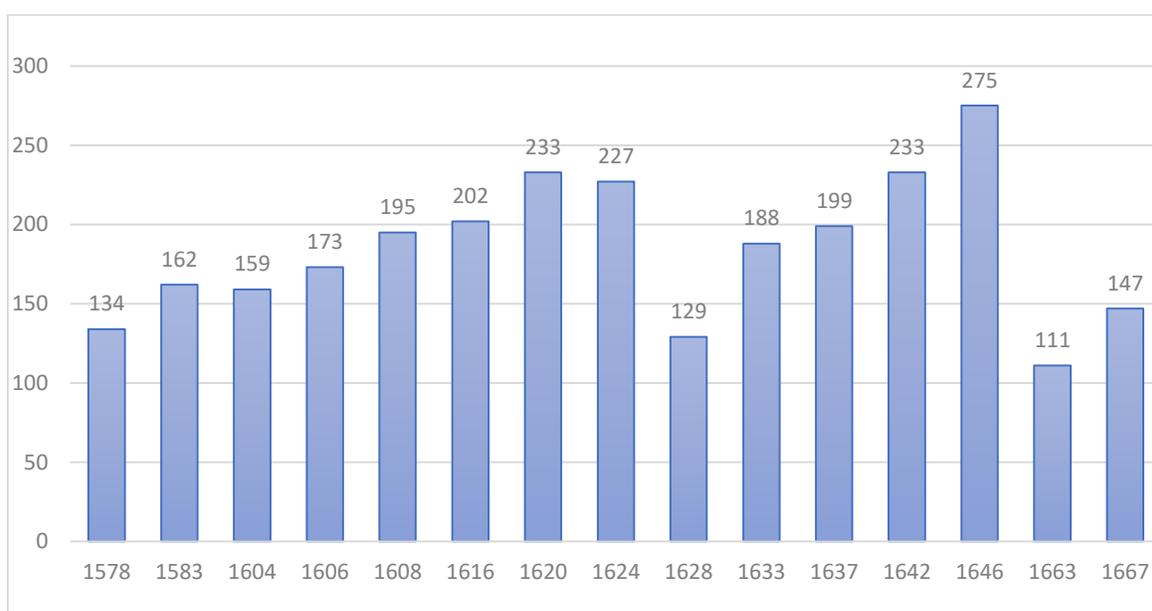
Una de ellas pudo ser el declive demográfico de los indios, cuyos efectos se dejaron sentir en distintos ámbitos de Nueva España desde mediados del siglo XVI y a lo largo de la primera mitad del XVII.¹⁰ Tal situación no solo afectó a los dominicos, sino que también impactó en los ingresos y el número de frailes de otras órdenes religiosas.¹¹ Los dominicos

¹⁰ Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, v. 12, n. 1, 1962, p. 1-12; Manuel Miño de Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 23.

¹¹ Antonio Rubial ha demostrado que esta situación afectó los ingresos de los conventos agustinos en los pueblos de indios de las provincias de México y Michoacán, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 173-212. Asimismo, Francisco Morales ha estudiado el impacto en el salario y sustento de los frailes en Nueva España a raíz de dicha mortandad durante el siglo XVI. También, señaló que otro elemento que impactó en las misiones de los frailes fue el crecimiento de la población española. Por su parte, el autor ha referido que, en el siglo XVII, los franciscanos aumentaron el número de sus fundaciones, pero estas fueron la consolidación de casas en sitios donde ya tenían presencia previa y de misiones. La verdadera expansión se dio al norte. El autor señala que este crecimiento no tuvo que ver con la población indígena, sino más bien con el aumento en el número de personas que integraron a la población, o sea, con el aumento demográfico frailuno. Véanse “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492- 1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 49-86; “Pueblos y doctrinas en México en el s. XVII”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: (siglo XVII): La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 773-811, donde se puede consultar un panorama general sobre la labor de los frailes menores en los pueblos de indios; y “I. La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna*

también se vieron afectados por ello, pues hay distintos testimonios que dan cuenta de tal situación. Entre ellos, el provincial fray Hernando Bazán señaló, en la primera década del siglo XVII, que, al disminuir el número de indios, estos no podían mantener a los frailes, por lo cual se habían ido concentrando en los conventos urbanos, donde sí recibían limosnas. Tal testimonio pudo tener un trasfondo real, ya que, después de 1616, comenzó el descenso en la cifra de los asignados a las fundaciones rurales. [Véase Gráfica 2].¹² Una segunda razón de este cambio pudo ser que la ciudad ofrecía una serie de espacios sociales, culturales y educativos muy atractivos, como se verá en el siguiente capítulo de esta tesis.

Gráfica 3. Población de los dominicos asignados a los conventos urbanos, 1578-1667*



*Elaboración propia. En las actas capitulares de 1628, solamente se encuentran las asignaciones del convento de México.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

entre las dos iglesias, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 52.

¹² Por ejemplo, en “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, escrita para los superiores de la Orden de Predicadores, se refirió que el convento de Oaxtepec había sido priorato, pero, al acabarse la población indígena, había vuelto a ser vicaría, el documento en Archivo General de la Orden de Predicadores [en adelante, AGOP], XIV, Liber K, f. 711. Por su parte, sobre la aseveración de fray Hernando Bazán, véase “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. XIV, Liber I, f. 857-858. Sin embargo, para brindar una explicación de mayor profundidad sería conveniente cotejar estos documentos con la situación de los pueblos y los ingresos de estas casas.

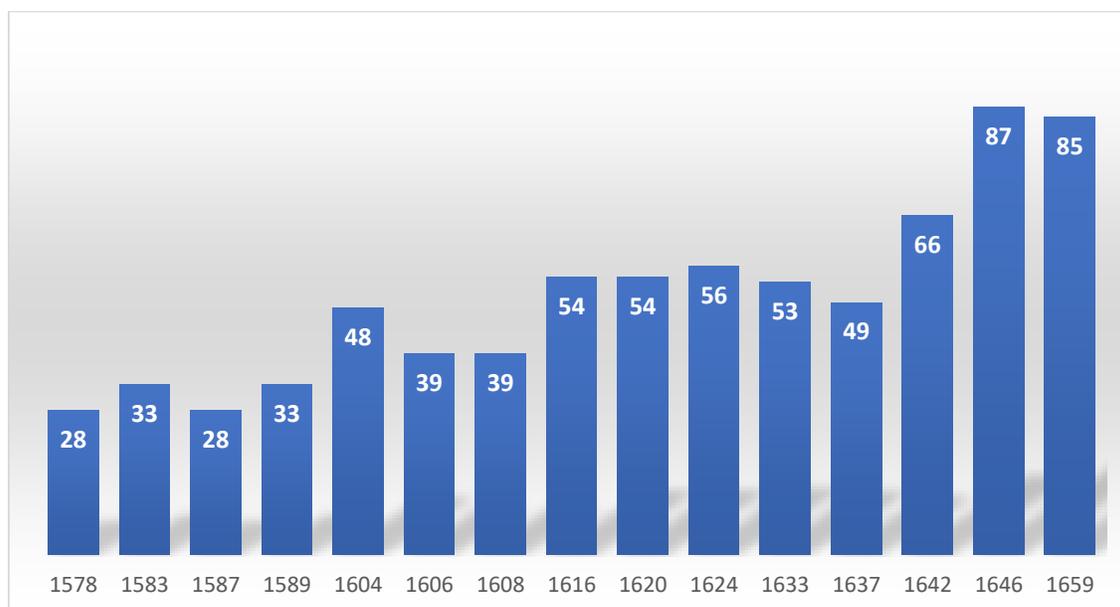
Gráfica 4. Frailes asignados al convento de Santo Domingo de México, 1578-1667*



*Elaboración propia.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

Gráfica 5. Frailes asignados al convento de Santo Domingo de Puebla, 1578-1659*



*Elaboración propia. No he hallado una cifra para el año de 1628, y, para 1659, me he basado en la visita que el obispo realizó al convento. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667 y “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 804.

Con respecto a la población urbana, ya se ha señalado que, desde 1578, comenzó a experimentar un crecimiento, y, aunque decreció como consecuencia de la separación oaxaqueña, su descenso no fue tan dramático como el de las poblaciones rurales. Así, mientras que, en 1583, hubo 162 religiosos asignados a las urbes, en 1604, se reportaron 159. Es decir, aunque la provincia perdió al segundo priorato más poblado de la provincia durante el siglo XVI (el convento de Santo Domingo de Oaxaca), la población urbana total disminuyó poco. Ello es la muestra de que los residentes en las urbes fueron aumentando desde finales de siglo. Es perceptible la recuperación y el crecimiento de la provincia desde 1604. Esto se debió principalmente, al incremento en los asignados a los conventos de Santo Domingo de México, Santo Domingo de Puebla. Además de que los establecimientos de La Piedad, Guadalajara, Zacatecas y Veracruz comenzaron a tener residentes.¹³ [Véanse Gráficas 2, 3, 4 y 5].

Los frailes de las urbes reportaron un descenso en 1633 debido a que el número de residentes en el convento de México disminuyó considerablemente como consecuencia de la inundación que cundió en la ciudad de México en 1629. A raíz de este desastre natural, el convento se inundó y las autoridades comandaron operaciones para su desagüe, y, además, los habitantes de la urbe buscaron refugio en ciudades o pueblos cercanos. Después de tal año, la población urbana se recuperó paulatinamente y continuó al alza hasta 1646, año en el cual reportó el mayor repunte y significó 63 % de la población total. Esto se debió a que, por un lado, el convento de México restauró su población después de aquella catástrofe hidrográfica. Por otro lado, el convento de Santo Domingo de Puebla vivió un crecimiento excepcional en la cifra de sus habitantes. Esto último pudo deberse al incremento en la población de la ciudad angelopolitana,¹⁴ pero es interesante que sucediera cuando los frailes profesos en este convento y los profesos en México estaban viviendo conflictos por la paridad en los cargos en el gobierno provincial. Por ello, otra explicación pudo ser que los frailes

¹³ Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 452-456. Richard Everett Boyer ha señalado que, a raíz de esta catástrofe, los frailes de la ciudad abandonaron sus conventos, *La gran inundación. Vida y sociedad en México (1629-1638)*, trad. de Antonieta Sánchez Mejorada, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación, 1975, p. 26.

¹⁴ Miguel Ángel Cuenya Mateos y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Ángeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano de México, 2012, p. 78.

poblanos se interesaron por nutrir su convento de más miembros en aras de poder competir en número e importancia con el de México.¹⁵ [Véanse Gráficas 1, 2, 3, 4 y 5].

Después de la separación de los angelopolitanos, la cifra de frailes en las urbes se recuperó con mayor rapidez a diferencia de la referente a los rurales, pues tan solo de 1663 a 1667 aumentó considerablemente. Por todo lo anterior, la población urbana, desde 1578 hasta 1646, incrementó 54 % con una tasa de crecimiento anual de 1.43 %. Además, durante el siglo XVII, los residentes en las urbes siempre fueron más del 50 % de la población total. Finalmente, las únicas fechas en las cuales su población disminuyó fue cuando descendió la población del convento de México o cuando se llevaron a efecto las separaciones de los oaxaqueños y angelopolitanos. [Véanse Gráficas 1, 2, 3, 4 y 5].

Así pues, en este primer apartado se ha hecho evidente que la población total de la provincia aumentó durante todo el periodo analizado, especialmente desde 1604 hasta antes de 1663, lo cual pudo deberse al propio aumento demográfico de Nueva España. Es interesante que el número de frailes se incrementó aun cuando, en distintos años, se prohibió o restringió la obtención del hábito con la finalidad de alcanzar la paridad distributiva entre los peninsulares y los criollos y de evitar la sobrepoblación de la provincia, como se verá en el apartado de la alternativa. Incluso, desde 1633, se aceptó una patente del maestro general que impuso nuevas normas y prescripciones para cuidar la elección de las nuevas vocaciones. Por ello, los examinadores debían ser más severos y no aceptar a muchos religiosos. Al contemplar las cifras de la población es perceptible que dichas restricciones no se cumplieron, aunque pudieron frenar una mayor explosión demográfica.¹⁶

¹⁵ Remito al lector al epílogo de la presente tesis.

¹⁶ *Acta Capituli Provincialis celebrati in conuentu Nostro sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1616, p. 7v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro Sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1620, p. 13-13v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, undecima die mensis maii anno Domini 1624*, México, s.e., s.f. p. 10; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancit Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633*, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f., p. 2v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventu Sancti Patris Nostri Dominici de Mexico, die 16, mensis maii, anno Domini 1637*, México, Juan Ruiz, 1637, p. 2v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventus Sancti Patri Nostri Dominici de México die quinta mensis maii, anno Domini 1646*, México, Juan Ruiz, s.f. p. 10v; *Acta Capituli Provincialis Iacobae [sic] Praedicatorum, mexicana provinciae*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1657, p. 7v-10v; *Acta Capituli Provincialis*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1659, p. 9.

Es posible dimensionar el tamaño y el número de los miembros de la provincia al compararlos con otras corporaciones. Por ejemplo, a principios del siglo XVII, los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio eran casi 600; los agustinos, 380, y los dominicos de la provincia de Santiago, alrededor de 200. Incluso, si se extiende la comparación a los últimos años de esta centuria, mientras los frailes menores de esa provincia fueron 933, los asignados en esta provincia dominica no sobrepasaron de 300. La diferencia numérica entre las tres corporaciones pudo deberse a que esta última nunca logró una expansión similar a la franciscana; a las escisiones que vivieron los dominicos, pues de otro modo la cifra hubiera sido mayor, y al mayor interés de los hombres de ese tiempo por integrarse a alguna u otra corporación religiosa.¹⁷

También, se ha demostrado que, hasta 1583, la cantidad de religiosos habitantes en las vicarías y en los conventos fue prácticamente equitativo, aunque hubo más frailes habitantes en las zonas rurales. Sin embargo, a raíz de la escisión oaxaqueña, las vicarías sufrieron un serio revés en el número de sus residentes y, aunque se recuperaron por algunos años, a partir de 1620, su población descendió, incluso cuando se separaron los angelopolitanos. Por su parte, la población urbana se incrementó paulatinamente hasta que, hacia 1667, representó casi 70 % del total de habitantes de la provincia. Es menester referir que el aumento en el número de frailes en las provincias religiosas y, particularmente, en las urbes españolas, así como el estancamiento y la disminución en las fundaciones rurales, desde finales del siglo XVI, fue experimentado por otras órdenes religiosas novohispanas.¹⁸

¹⁷ Para todo lo señalado, véanse Rodríguez, “La Provincia de...”, p. 132; Morales, *Ethnic and Social...*, p. 58, del mismo autor, “La Iglesia de...”, p. 68; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Imperiali Mexiceo Sancti Patri Nostri Dominici, die 14 mensis maii anni 1689*, México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, s.f., p. 154-158v. En la demografía de las órdenes mendicantes evangelizadoras, los dominicos de todas las provincias novohispanas ocuparon el segundo sitio, anteceditos por los franciscanos y precedidos por los agustinos. Véase Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones de Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2013, p. 173.

¹⁸ Además del cambio en la distribución de los frailes, las demás órdenes religiosas también mostraron un ímpetu fundacional urbano a finales de esa centuria, tal como sucedió entre los dominicos. Morales, *Ethnic and Social...*, p. 54-75; Rubial, *El convento agustino y...*, p. 35-37, 74, 132-133; del mismo autor “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 221-222; Patricia Escandón, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 4-5, 173-261, donde la autora analiza el creciente papel de los franciscanos de Michoacán entre los poblados españoles; Karen Melvin ha analizado el crecimiento global en el número de

b. *Orígenes sociales de los dominicos de la provincia de Santiago*

Desde sus comienzos, la provincia de Santiago de México se configuró de tres sectores con distintas características. Entre los primeros dos se hallaron los peninsulares y los novohispanos que se formaron en los noviciados de México, Oaxaca y Puebla, quienes pidieron el hábito en su juventud o en sus años de plenitud o vejez. Algunos eligieron esta vida como primera opción, otros, después de haberse desempeñado en otras actividades. En el tercero, se encontraron los frailes ya profesos y formados principalmente en alguno de los noviciados de la Península ibérica, quienes arribaron en embarcaciones que la Corona sufragó para abocarse a la evangelización. Durante todo el siglo XVI, el grupo de mayor peso numérico fue el de los españoles profesos en Nueva España, sin embargo, con el correr de dicha centuria, cada vez más criollos tomaron el hábito dominicano y su fuerza numérica alcanzó gran importancia.¹⁹

En las siguientes páginas se ofrecerá un estudio sobre el perfil de los religiosos que habitaron en esta provincia religiosa entre 1570 y 1663. Es menester reiterar que, al analizar la presencia dominica en las ciudades, ello implica examinar prácticamente a todos los integrantes de la corporación porque—como se verá—la mayoría profesó o se formó en los noviciados o en los centros de estudio establecidos en las fundaciones urbanas. Además, muchos religiosos habitaron en los establecimientos rurales y urbanos. Es importante insistir en que no he podido conocer los orígenes sociales, antecedentes familiares, sitios de profesión, vocación o deceso de todos los que residieron en esta corporación. De ese universo desconocido, he colectado una muestra de 260 religiosos quienes ingresaron a la provincia en el periodo analizado. No he tomado en cuenta a aquellos hombres que ya residían en la provincia al inicio del corte temporal, pero que habían profesado con anterioridad.

De dicha muestra, los criollos provinieron de distintos rincones de Nueva España, tales como las ciudades de México, Puebla y Zacatecas o las minas de Guanajuato. Algunos ya vivían con anterioridad en dichas urbes, aunque de la mayoría desconozco el motivo o la

frailes de las distintas órdenes religiosas novohispanas y ha señalado que, desde finales del siglo XVI, las profesiones aumentaron, pero, al no incrementarse la población en las fundaciones rurales, los conventos urbanos absorbieron la mayor parte de esos frailes, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012, p. 52-54, sobre su análisis respecto al ímpetu fundacional desde finales del siglo XVI, véase p. 32-41.

¹⁹ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 25-67 y Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 226-234.

fecha de su arribo. Los españoles que tomaron el hábito en la provincia de Santiago fueron originarios de distintas regiones y ciudades, entre ellas, Aracena, Bahía de Asturias, Cartaya, Gibrleón, Gran Canaria, Jaén, Sevilla, Utrera, Motrico, Orense, Calatayud, Madrid, Valverde y Valladolid. Un buen número procedió del sur de la Península ibérica, lo que evidencia un patrón de migración. También se reportaron vocaciones procedentes de Tánger (entonces bajo el dominio portugués), Francia y Flandes. Algunos llegaron desde pequeños con sus familias sin que se sepan las causas o el momento exacto, aunque de otros hay más certezas, como sucedió con fray Sebastián Montaña, quien arribó en la embarcación del virrey marqués de Montesclaros en 1603.²⁰ [Véase Cuadro 1].

Cuadro 1. Lugares de origen de los dominicos de la provincia de Santiago de México, 1570-1663*

Nacidos en España		Nacidos en Indias		Extranjeros		No determinado	
Albarracín, Aragón	1	Chiapas	1	Gante, Bélgica	1	s. l .	24
Andalucía	7	Ciudad de México	12	Tanguer [¿Tánger?]	1	TOTAL	24
Aracena, Andalucía	1	Guanajuato	2	Tolosa, Francia	1		
Bahía de Asturias	1	Indias***	84	TOTAL	3		
Calatayud, Aragón	2	Nueva España**	19				
Cartaya, Andalucía	1	Puebla de los Ángeles	1				
Castilla	3	Zacatecas	2				
Escalona, Castilla-La Mancha	1	TOTAL	121				
España**	70						
Extremadura, España	5						
Gibrleón, Andalucía	1						
Gran Canaria	1						
Jaén, Andalucía	1						
Jaraicejo, Extremadura	1						
Madrid	1						
Mallorca, Islas Baleares	1						
Motrico, Guipúzcoa	1						
Orense, Galicia	1						
Pamplona, Navarra	1						
Rivadavia, Galicia	1						
Sevilla, Andalucía	3						
Soria, Castilla y León	1						
Toledo, Castilla-La Mancha	2						
Utrera, Andalucía	1						
Valladolid, Castilla y León	1						
Valverde, Extremadura	1						

²⁰ Franco, *Segunda parte de...*, p. 367-368.

Vizcaya	1
TOTAL:	112

*Elaboración propia. Se incluyen a los frailes que profesaron en estas tierras y los que arribaron ya profesos.

** Las fuentes no detallan de qué parte de Nueva España o España fueron originarios.

*** Las fuentes no detallan de qué parte de Indias fueron originarios, sin embargo, puesto que casi todos estuvieron profesos en los conventos de México y Puebla, con toda posibilidad un buen número fue originario de algún sitio de Nueva España.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667; Franco, *Segunda parte de...*; Ojea, *Libro tercero de...*; AGI, *México*, 298; AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 99-593; Juan Vitulli, “El predicador Andrés Ferrer de Valdecebro sueña con unicornios americanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 43, n. 86, segundo semestre de 2017, p. 195-216; Hernando Bazán, “Memorial del número de religiosos y de sus cualidades que hay en esta provincia de Santiago y pertenecen a ella, de la Orden de Predicadores, y de sus conventos y doctrinas de indios, para el Ilustrísimo señor Conde de Lemos, presidente del real Consejo de Indias por su Majestad”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, sexta época, t. XVII, n. 46, 1964, p. 467-474; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad (1571-1700)*, (formato EPUB), trad. de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 2015. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

De esos 260 religiosos, 140 profesaron en el convento de Santo Domingo de México, 71 en el de Puebla y solo uno en el de Oaxaca. Esto es reflejo de que la mayoría de las fuentes consultadas son referentes a la provincia de Santiago después de la separación de Oaxaca, por lo cual en ellas no aparecen los frailes que profesaron en el noviciado oaxaqueño entre 1570 y 1598. Por su parte, la superioridad numérica de los hijos del convento de Santo Domingo de México con respecto al de Puebla demuestra que el noviciado del primero siempre albergó a una mayor población, pues en el convento mexicano usualmente residieron entre 50 y 60 novicios, mientras que, en el poblano, 20. Además, puesto que algunas de las fuentes utilizadas para conformar esta muestra fueron las crónicas provinciales y las postulaciones para oficios o cargos, la superioridad numérica de los profesos en México evidencia la mayor proyección que, en el plano de la memoria o de la competencia por distintas distinciones, los hijos de la casa matriz lograron y disfrutaron frente al convento de Puebla. [Véase Cuadro 2].

Cuadro 2. Lugares de profesión de los frailes localizados, entre 1570 y 1663*	
convento de Mallorca	1
convento de Puigcerdà	1
convento de San Esteban de Salamanca	5
convento de San Gregorio de Valladolid	2
convento de San Pablo de Sevilla	1
convento de Santo Domingo de Lima	2
convento de Santo Domingo de México	140
convento de Santo Domingo de Oaxaca	1
convento de Santo Domingo de Puebla	71
convento de Santo Tomás de Ávila	1
convento de Santo Tomás de Madrid	1
convento de villa de Rivadavia, España	1
Incorporados a la provincia, sin sitio de procedencia	11
No determinado	22
Total	260

*Elaboración propia.

FUENTES: Actas capitulares, 1578-1667; Franco, *Segunda parte de...*; Ojea, *Libro tercero de*; AGI, *México*, 298; AGN, *Inquisición*, vol. 432, exp. 8, f. 99-593; Vitulli, “El predicador Andrés...” p. 195-216; Bazán, “Memorial del número...” p. 467-474.

Algunos de los profesos en estas tierras pertenecieron a familias importantes. Por ejemplo, fray Francisco Villanueva fue hijo del regidor de Puebla, Nicolás de Villanueva, y de Catalina Vélez de Orduña, y primo del obispo de Nueva Galicia y de Tlaxcala, Alonso de la Mota y Escobar. De modo similar, fray Domingo Flores (†1604)—profeso en Puebla en 1574—fue sobrino del capitán y explorador Diego Flores Valdés, quien comandó la expedición para fortificar el estrecho de Magallanes, y sus familiares se desempeñaron como

capitanes en la Carrera de Indias. De otros más, solo se sabe que provenían de padres o familias “nobles”.²¹

Otros religiosos no solo descendieron de progenies con una prominente posición social y económica, sino que fueron bienhechoras de la Orden de Predicadores. Tal fue el caso de fray Álvaro de Figueroa (†1645), hijo de Fernando Bocanegra y Marina Vázquez de Coronado, la hija del gobernador Alonso de Estrada. Éste último fue un importante benefactor de los dominicos, y su hija Isabel de Luján les otorgó a los frailes las casas donde se erigió el colegio de Portacoeli. Otro ejemplo es fray Luis de Gandullo (†1612), andaluz profeso en el convento de México en 1583, cuya madre y hermana patrocinaron la institución del convento de San Sebastián de Aracena, en Andalucía.²²

Algunos fueron originarios de familias cuyos miembros habían tomado la carrera eclesiástica, tales como el inquisidor Francisco de Estrada. Uno de sus hermanos fue dominico, fray Joseph de Estrada, otro se desempeñó como medio racionero de la catedral mexicana y otro más fue un estudiante diácono.²³ De modo semejante, fray Gaspar de Zarfate († 1621), nativo de la ciudad de México y profeso en el convento de esa urbe, fue sobrino del obispo de Oaxaca, el también dominico fray Juan de Bohórquez, y de fray Antonio de Hinojosa, dominico y calificador del Santo Oficio.²⁴ Así pues, algunos frailes compartieron lazos sanguíneos, situación que parece haber sido usual y que no siempre fue bien vista por parte de las autoridades de la Orden, pues, entre 1600 y 1620, en las actas capitulares se limitó la profesión y la pertenencia a esta provincia a un máximo de tres hermanos por familia.²⁵ Hasta ahora desconozco de un caso sobre tres hermanos dominicos.²⁶

²¹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 173; “Petición de Nicolás de Villanueva a favor de su hijo, Francisco de Villanueva, OP”, 1619, AGI, *México*, 298; Nuria González Alonso, “Diego Flores de Valdés y la expedición al estrecho de Magallanes en el año 1581” *Anales del Museo de América*, n. 22, 2014, p. 152-161.

²² Franco, *Segunda parte de...*, p. 497-516; Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 540-545.

²³ Alberro, “II. La institución inquisitorial. Los hombres”, en *Inquisición y sociedad...*; “Carta de Francisco de Estrada”, 25 de agosto de 1646, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II.

²⁴ Franco, *Segunda parte de...*, p. 395-399.

²⁵ *Haec sunt Acta...* 1608, p. 7; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 11.

²⁶ También, a través de las asignaciones y de las actas capitulares, se hallan otros religiosos de los que se puede afirmar o intuir su parentesco, como fray Jacinto y fray Domingo Caravallo, profesos en Puebla, quienes con toda seguridad pertenecieron a los Caravallo portugueses que emigraron a esa ciudad *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 19v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 8; María de las Mercedes Gantes Tréllez, “Aspectos socio-económicos de Puebla de los Ángeles (1624-1650)”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. 40, 1983, p. 527-529.

La presencia de frailes pertenecientes a familias con una buena posición económica o social, las cuales tuvieron miembros que se desempeñaron como eclesiásticos o que se integraron a la misma corporación religiosa, fue un fenómeno compartido por las otras órdenes novohispanas, tal como sucedió entre los agustinos de Nueva España o los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio.²⁷ Además, no fue un fenómeno privativo del periodo de estudio, ya que, desde los primeros años de vida de la provincia de Santiago, aparecieron en sus filas algunos dominicos con dichos perfiles. Por ejemplo, fray Domingo de Santa María (†1559), natural de Jerez de la Frontera, provenía de una familia destacada. También, fray Diego de Alcázar (†1610) tuvo un tío dominico y fue hijo del doctor Alcázar, uno de los conquistadores de Nueva España. Otro ejemplo fue el lego valenciano fray Juan Ferrer (†1553), quien perteneció a la familia del famoso predicador Vicente Ferrer.²⁸

Todos los ejemplos anteriores son de religiosos que descollaron por su procedencia social y económica y de quienes he podido hacer referencia gracias a la existencia de fuentes. Aunque la información es lacónica o nula, con toda seguridad un número importante de los hombres que ingresaron a la provincia provino de estirpes menos prominentes, pero con una posición social o económica que les permitió tener los requisitos necesarios para profesar, tales como poseer conocimientos de gramática o latín, estar libres de deudas, ser hijos legítimos o, en su defecto, lograr la licencia de las autoridades dominicas para subsanar alguna falta a los anteriores requerimientos.²⁹ Tal vez, algunos tuvieron por padres y allegados a letrados y oficiales regios de mediana y baja importancia, así como a artesanos o comerciantes de mediano calado, como sucedió en la provincia franciscana del Santo Evangelio durante el siglo XVII.³⁰

He hallado únicamente a un indio viudo y de edad avanzada, llamado Miguel (†1645), quien ingresó como donado en el convento de Santo Domingo de México, donde vivió el

²⁷ Morales, *Ethnic and Social...*, p. 76-116; Rubial, *El convento agustino...*, p. 20-37, 66-71, y del mismo autor, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990, p. 13-50, 85.

²⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 274-275, 558; Dávila, *Historia de la...*, p. 170-178, 284-286.

²⁹ Tal pudo ser el caso de Antonio de Soria (†1598), quien, después de haber enviudado a los 25 años, decidió ingresar a la Orden. Pese a que tenía tal edad y no sabía gramática, las autoridades provinciales le permitieron profesar como fraile de coro. Aunque desconozco detalles de su ascendencia, tales dispensas pudieron ser consecuencia de sus vínculos familiares o sociales con la sociedad novohispana y, por ende, con los dominicos. Franco, *Segunda parte de...*, p. 140-144.

³⁰ Morales, *Ethnic and Social...*, p. 54-128.

resto de sus días.³¹ Al ser donado, no tuvo acceso al sacerdocio o a actividades de apostolado y tampoco tuvo que realizar los votos.³² Desde el siglo XVI, los indios y mestizos tuvieron vedado el acceso a esta corporación religiosa como frailes de coro y sacerdotes, de lo cual hay evidencia a través de las actas capitulares.³³ En la siguiente centuria, tal restricción siguió vigente, ya que, en las actas del capítulo general de 1642, se prescribió, a modo de reiteración, que estaba prohibido que los hombres mestizos o de sangre india o negra tomaran el hábito dominicano.³⁴ Incluso, no he hallado información alguna sobre la profesión de naturales en la Orden. El hecho mismo de que solo haya encontrado al indio Miguel demuestra su particularidad y evidencia el sitio que estos hombres ocuparon dentro de esta corporación.

La información colectada demuestra que varios ingresaron al noviciado desde jóvenes, otros más lo hicieron después de haberse dedicado a los estudios, oficios administrativos o actividades militares. Aquellos que profesaron como legos usualmente tomaron el hábito a edades avanzadas, en búsqueda de una existencia tranquila y después de haberse desempeñado en actividades como la agricultura, la vida palaciega o la guerra.³⁵

En consonancia con todo lo referido, los móviles que llevaron a estos hombres a tomar el hábito dominicano pudieron ser la continuación de una tradición familiar; el afecto por la corporación religiosa; la prosecución de una carrera eclesiástica por vocación o a semejanza de su parentela; la elección de un sitio donde se garantizara el sustento y el sosiego, y la evasión de obligaciones contraídas. Esto último se evidencia en la vida de fray Luis Gandullo (†1611), quien ingresó al convento de Santo Domingo de Puebla para huir de sus deudas materiales y morales, una de ellas contraída con un hombre rico de Veracruz.³⁶ Otro ejemplo fue un monje de la Orden de San Jerónimo, quien había abandonado a su comunidad en España sin permiso de su superior. Una vez en estas tierras, cambió de nombre y tomó el

³¹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 495-497.

³² “Donado es aquel que entra en un instituto religioso—orden o corporación—sirviendo como lego, pero sin emitir los votos religiosos.” Hernando Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 218, nota 139.

³³ Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 226-234.

³⁴ “Acta Capituli Generalis Ianuae in conventu Suburbano Sancti Iacobi Apud Cornelianum celebrati in die XXX mensis octobris anno MDCXLII”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 84.

³⁵ Remito al lector a las vidas de los frailes en Bazán, “Memorial del número...”, p. 467-474; Ojea, *Libro tercero de...*, Franco, *Segunda parte de...* Sobre las actividades y oficios que desempeñaron los legos dominicos antes de profesar durante el siglo XVI, remito al lector a Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 28-30.

³⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 278-282.

hábito de la Orden de Predicadores. Al ser localizado a finales del siglo XVI, las autoridades jerónimas ordenaron su regreso a la metrópoli.³⁷

Con respecto a los dominicos que arribaron a Nueva España desde 1528 hasta 1580, la Corona sufragó una serie de embarcaciones que, en promedio, destinaron a 77 frailes por década a este suelo para desempeñar las labores de evangelización. En 1580, declinó el envío de religiosos, situación que también experimentaron los agustinos. Ello se debió a que, para esos momentos, Nueva España dejó de ser una región atractiva para la misión por parte de los propios evangelizadores y las autoridades regias, pero también a causa de que las provincias religiosas novohispanas ya tenían la suficiente población para realizar las actividades apostólicas.³⁸ Incluso, aunque en la década de 1590 siguieron llegando embarcaciones de frailes destinados a la provincia de Santiago, entre 1600 y 1663, únicamente se ha localizado una barcada de cinco dominicos, de la cual no he podido conocer si realmente arribó a este suelo.³⁹

El descenso en el número de frailes que llegaron a estas tierras durante el periodo analizado (1570-1663) se refleja en los 260 frailes de quienes he podido localizar sus orígenes y sitios de profesión, pues tan solo 26 arribaron y permanecieron de forma legal en la provincia de Santiago, es decir, tan solo 10 %. De dicho total, 13 procedieron de algún rincón de la Península ibérica, como Soria o Mallorca, y recibieron el hábito e hicieron sus votos en los conventos de San Esteban de Salamanca, Santo Tomás de Ávila, San Gregorio de Valladolid, Santo Tomás de Madrid, San Pablo de Sevilla, Mallorca, Puigcerdà (Cataluña) y Rivadavia (Galicia). De ese pequeño total, cuatro llegaron en embarcaciones que la Corona

³⁷ “Real Cédula”, 22 de mayo de 1594, AGI, *Indiferente General*, 433, L. 2, 280v-281.

³⁸ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 33-44, el promedio de 77 frailes lo he obtenido gracias a las cifras que Pita Moreda ha brindado para cada década (p. 38); Rubial, *El convento agustino...*, p. 13-15.

³⁹ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 38-40; Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977, p. 38-44, donde se pueden conocer las tendencias generales de envío entre las distintas órdenes religiosas desde 1570, y 496-499; Agustín Galán García, “Aportación humana de la Orden de Santo Domingo a la evangelización de América (1600-1668). Una aproximación”, *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 829-831; Isabelo Macías Domínguez, “Procedencia conventual y regional del aporte de la Orden de Predicadores a Indias”, *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 248, 251.

sufragó, dos a Nueva España y dos a Filipinas, a finales del siglo XVI y principios del XVII.⁴⁰ [Véanse Cuadros 1 y 2].

Estos cuatro frailes son la muestra de que, por un lado, aunque declinó el número de llegadas, todavía hubo embarcaciones destinadas específicamente a estas tierras. Por otro lado, esto manifiesta el continuo envío de dominicos a las islas Filipinas, sufragado por la Corona. Puesto que los miembros de dichas expediciones debían atravesar el suelo novohispano para continuar con su viaje al lejano oriente, fue usual que los misioneros de distintas corporaciones religiosas claudicaran en su meta y se avecindaran en estas tierras, lo cual se intentó corregir de distintas formas desde finales del siglo XVI. Una de las soluciones propuestas para los dominicos y agustinos fue la creación de hospicios para que los frailes no cambiaran de parecer una vez que percibían las comodidades de los conventos urbanos o rurales novohispanos. Entre los dominicos, esta fundación tomó sitio en unas huertas a las afueras de la ciudad de México bajo la advocación de San Jacinto.⁴¹

Empero, los frailes destinados a Filipinas siguieron permaneciendo en suelo novohispano. De ello dan cuenta las constantes quejas de los virreyes y los frailes de la provincia de Santiago en distintos años, quienes argumentaron que esos religiosos solo causaban alborotos en la provincia y defraudaban a la Real Hacienda, quien les había solventado su travesía.⁴² Muestra de esta situación fue Thomas Gage, el famoso dominico inglés que arribó a Nueva España en una de esas expediciones, en 1625. Una vez en el hospicio de San Jacinto, Gage comenzó a conocer testimonios de lo que le deparaba en

⁴⁰ Los cuatro religiosos fueron fray Reginaldo de Santa María, quien llegó poco antes de 1570; y fray Antonio Larralde, quien arribó en una embarcación a Nueva España en 1599. Por su parte, Bernardo de Bordils y Diego del Águila llegaron con un grupo de frailes destinados a Filipinas. Véanse Franco, *Segunda parte de...*, p. 366, 385-386; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 48; “Pase de Diego de Arias, criado de fray Antonio Larralde y 24 dominicos”, 14 de junio de 1599, AGI, *Contratación*, 5260B, N. 2, R. 5.

⁴¹ Sobre el envío de embarcaciones a Filipinas, Borges, *El envío de...*, p. 38-44; Galán, “Aportación humana de...”, p. 829-830; Macías, “Procedencia conventual y...”, p. 248-252; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 38-40, donde también se puede conocer cómo es que varios desertaban de la misión del Oriente una vez que llegaban a Nueva España. Sobre la situación entre los agustinos, véase Rubial, *El convento agustino...*, p. 12-19, 90-96, Cuadro I y Cuadro II. Con respecto a algunas de las medidas para que los frailes no permanecieran en Nueva España, “Carta del virrey conde de Monterrey”, 4 de agosto de 1597, AGI, *México*, 23, N. 80. Relativo a la fundación de los hospicios agustino y dominico, en este caso, la casa de San Jacinto de México, remito al lector a “Carta del virrey conde de Monterrey”, 1 de mayo de 1598, AGI, *México*, 24, n. 10; Franco, *Segunda parte de...*, p. 385 y Rubial, *El convento agustino...*, p. 16.

⁴² “Oficio sobre fray Diego de Águila, agustino”, 29 de noviembre de 1606, AGI, *México*, 297; “Carta de fray Diego de Aduarte”, 31 de enero de 1606, AGI, *México*, 295; “Carta del virrey marqués de Montesclaros”, 12 de febrero de 1606, AGI, *México*, 26, N. 82; “Carta de fray Alonso Contreras Galindo”, 12 de mayo de 1606, AGI, *México*, 295; “Carta del virrey marqués de Guadalcázar”, 28 de octubre de 1615, AGI, *México*, 28, N. 30; “Carta del virrey marqués de Gelves”, 16 de junio de 1622, AGI, *México*, 29, N. 88.

aquellas regiones misioneras. Atemorizado, con varios de sus compañeros, abandonó el hospicio y recorrió distintos rincones de este reino.⁴³

De los 26 frailes que llegaron a Nueva España, dos provinieron del virreinato del Perú, donde profesaron. [Véase Cuadro 2]. Uno de ellos fue el lego fray Bartolomé de los Santos (†1616), quien arribó al puerto de Acapulco procedente del convento de Santo Domingo de Lima, donde había profesado, en compañía de fray Alonso de Armería, miembro de la provincia de Santiago.⁴⁴ Sin embargo, como ya referí, desconozco el móvil de arribo de más de la mitad. Un ejemplo es fray Andrés Ferrer de Valdecebro, quien profesó en el convento de Santo Tomás de Madrid, se trasladó a Nueva España en la década de 1640 y fue incorporado a la provincia de Santiago en 1653. Hasta ahora no he conocido los motivos por los cuales llegó a estas tierras.⁴⁵

También, hay referencias de otros dominicos que pudieron haber llegado a Nueva España de distintos modos. No los he integrado entre los 26, pues no los he localizado fehacientemente. Por ejemplo, parece ser que algunos arribaron como parte de las comitivas de los visitantes de la Orden de Predicadores, como se refiere en el permiso de embarcación de fray Juan Valdespino en 1637. En ese documento, se estipuló que irían con él dos religiosos de coro y un lego, de quienes no he hallado datos en suelo novohispano.⁴⁶ Por su parte, algunos viajaron en compañía de ciertas autoridades con una labor específica. Así, cuando arribó el virrey conde de Alba de Liste (1650), llegó con su confesor Francisco Gómez, de quien solo sé por el diarista Guijo que habitó en el convento de México.⁴⁷

Todo lo referido pone en evidencia que hubo distintos medios de migración a suelo novohispano, desde la Península o desde los virreinos. Incluso, algunos pudieron llegar a

⁴³ Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, t.1, Paris, Librería de Rosa, 1838, p. 206, ss. Todavía en la década de 1640, las autoridades de la Orden expidieron varias medidas para obligar a los frailes destinados a Filipinas a permanecer en el hospicio de San Jacinto y continuar con su labor apostólica. “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 267.

⁴⁴ Franco, *Segunda parte de...*, p. 334-359.

⁴⁵ Juan Vitulli, “El predicador Andrés Ferrer de Valdecebro sueña con unicornios americanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 43, n. 86, segundo semestre de 2017, p. 195-216; *Acta Capituli Provincialis [...]*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1653, p. 22v.

⁴⁶ “Fray Juan de Valdespino”, 7 de abril de 1637, AGI, *Contratación*, 5419, n. 28. Acorde con Agustín Galán, en 1626, se enviaron a varios dominicos en conjunción con el visitador fray Jacinto de Hoces, de los cuales no he podido hallar más información. Galán, “Aportación humana de...”, p. 830.

⁴⁷ Gregorio María Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo I: 1648-1654*, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 119-120.

este territorio procedentes de alguna de las provincias vecinas, como la de San Hipólito Mártir de Oaxaca o de San Vicente de Chiapas. Por ejemplo, a finales del siglo XVI, cuando llegó el visitador fray Lucas Gallegos desde la provincia dominica chiapaneca, trajo consigo a dos hermanos de hábito, de quienes desconozco sus nombres.⁴⁸

Varios de ellos se establecieron permanente o temporalmente en los conventos de la provincia en calidad de incorporados. Por ejemplo, fray Alberto de Garnica (†1597), de quien desconozco las razones de su arribo a Nueva España en 1570, permaneció hasta el último día de su vida en la provincia en cuestión. Por su parte, los ya referidos frailes destinados a Filipinas, después de unos años de estancia en la provincia de Santiago, finalmente continuaron su viaje hacia el oriente. Los visitadores dominicos, junto a sus acompañantes, también fueron habitantes temporales de las casas urbanas o rurales de este territorio, en calidad de huéspedes. Finalmente, algunos deambulaban de forma, digamos, ilegal, como fray Pedro Ylarguren, a quien el prior del convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz denunció, en 1622, por hacerse pasar como miembro de la provincia de Santiago.⁴⁹

Así pues, aunque en términos numéricos los hasta ahora señalados—tanto profesos en esta provincia religiosa como en otras partes del orbe cristiano—no son representativos del total de frailes que la habitaron, sí dan cuenta de ciertos patrones de comportamiento de dicha población; sus orígenes económicos y sociales; las causas y edades de profesión, o sus fechas, procedencias y razones de arribo.

⁴⁸ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 6 de octubre de 1599, AGI, *México*, 24, N. 27.

⁴⁹ Sobre fray Alberto Garnica y los destinados a Filipinas, consúltense Franco, *Segunda parte de...*, p. 124-127, 366, 385-386; “Petición del dominico Diego Aduarte de aviamiento para frailes”, 5 de junio de 1606, AGI, *Filipinas*, 79, N. 54. Véase, por ejemplo, la estancia de fray Lucas Gallegos y sus acompañantes en Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*, Madrid, Francisco de Angulo, 1619, p. 711-712 y “Carta del virrey conde de Monterrey”, 6 de octubre de 1599, AGI, *México*, 24, N. 27. La información del fugitivo Pedro de Ylarguren en AGNM, *Inquisición*, v. 335, exp. 77, 1622.

c. *La ley de la alternativa y su aplicación*⁵⁰

La criollización fue un fenómeno que experimentó la sociedad novohispana y, por ende, las corporaciones religiosas que echaron raíces en este suelo, tales como los franciscanos de las provincias de México y Michoacán, los agustinos y los dominicos de México. En estas corporaciones, la criollización implicó el aumento de la población nacida en estas tierras y el fortalecimiento de los vínculos entre los frailes y distintos grupos de la sociedad a través de su parentela. La superioridad numérica de los criollos y su presencia en los oficios y cargos de dichas corporaciones religiosas fueron consideradas, en numerosas ocasiones, las causantes de su decadencia espiritual. Distintos autores han referido que tal idea surgió de una realidad existente; del prejuicio con respecto a los nacidos en estas tierras, y de los conflictos por el gobierno y los cargos entre los frailes españoles y los criollos.⁵¹

Acorde con Teresa Pita Moreda, durante el siglo XVI, la provincia de Santiago se conformó de una mayoría de peninsulares profesos en estas tierras, seguidos de españoles

⁵⁰ Algunos estudios que han analizado la alternativa entre los dominicos novohispanos son Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. III. 1600-1699, México, Imprenta del Asilo "Patricio Sanz", 1924, p. 206-234; Jacques Lafaye, "La règle de l'alternance dans la province dominicaine de la Nouvelle Espagne au XVIIe siècle", *Cahiers de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Six Études Historiques (de la Découverte a la veille de l'Indépendance)*, v. 6, 1964, p. 101-110; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 44-67; Eugenio Martín Torres Torres, "La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661", en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 318-321, p. 315-368; Tomás S. González, "La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización", en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 453-474; Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes...", p. 223-225, y del mismo autor, "La conciencia criolla. Las órdenes religiosas y su papel en la construcción de la identidad en la Nueva España", en *El criollo en su reflejo. Celebración e identidad, 1521-1821*, México, Fomento Cultural Grupo Salinas, The Hispanic Society of América, Museo Franz Mayer, 2011, p. 125-155; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 16-17.

⁵¹ Véase la nota 50; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 49-63, 280-285; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 226-234; González, "La creación de...", p. 453-474; Rubial, *El convento agustino...*, p. 23-27, 65-107 y del mismo autor, "Las órdenes mendicantes...", p. 220-226; Morales, *Ethnic and Social...*, p. 54-75; y del mismo autor, "Los franciscanos en...", p. 49-86; Escandón, *La provincia franciscana...*, p. 22-103; Melvin, *Building Colonial Cities...*, p. 16-17. Remito al lector al importante estudio de David Brading, "Peregrinos en su propia patria. Patriotismo criollo e identidad en la América española", *La Nueva España. Patria y religión* (formato E-PUB), trad. de Dennis Peña, José Ragas, Fernando Campese, María Palomar y Elena Albuérne, revisión de la trad. de Fausto José Trejo, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, donde el autor analiza cuáles fueron los elementos de la identidad colectiva de los llamados criollos. Consúltese también el estudio que María Alba Pastor ha elaborado sobre el surgimiento de un "proyecto criollo" y una identidad entre este grupo en distintos ámbitos (no solo en las órdenes religiosas), especialmente entre 1570 y 1630, cuando sucedieron muchos cambios en Nueva España a raíz de un nuevo contexto interior y en la Monarquía hispánica. María Alba Pastor, "Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630", *Ibero-amerikanisches Archiv*, v. 22, n. 3/4, 1996, p. 247-266.

profesos en España y de criollos. Paulatinamente, estos últimos aumentaron su presencia, de tal suerte que, hacia 1565, comenzaron a aspirar a los oficios de gobierno en los capítulos provinciales. Esta autora ha puntualizado que, desde 1580, las autoridades regias comenzaron a solicitar el arribo de frailes peninsulares ante la superioridad de los criollos.⁵² Así pues, la criollización fue un fenómeno que cobró importancia desde estas fechas, aunque desconozco el número de religiosos criollos y peninsulares—profesos en España o en estas tierras—a finales del siglo XVI. El único medio posible para conocer la situación numérica de estos religiosos es, como ya ha avisado Pita Moreda, a través de los informes que emitieron las autoridades regias y dominicas sobre el número de frailes de ambas naciones y su apropiación de los oficios gubernativos.

Los inicios de la ley de la alternativa se dieron en la década de 1590. En esos años, la provincia de Santiago vivió momentos complicados debido a la conjunción de varias situaciones. En primer lugar, se encontró la creación de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca en 1592. Ello detonó, por varios años, una serie de conflictos entre los partidarios y detractores de dicha independencia.⁵³ En segundo lugar, en ese ambiente ríspido, las elecciones de provinciales fueron disputadas por varios grupos. Uno de ellos fue el de los criollos, quienes comenzaron a hacer su presencia más ostensible en los más altos cargos de la provincia. Esto se evidencia porque, en el capítulo general de Venecia de 1592, el general elaboró una epístola mediante la cual estipuló una alternativa entre los frailes. Hasta la fecha no he podido localizar o conocer el contenido de dicho documento. Acorde con una referencia

⁵² Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 32-67, especialmente p. 60-61. Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 226-234.

⁵³ Pita Moreda ha señalado que la ley de la alternativa comenzó a aplicarse en la provincia de Santiago en 1593. Un antecedente de la ley pudo ser la petición que, en la década de 1570, la provincia de Santiago le realizó al capítulo general de 1574 para que, en los conventos de México, Puebla y Oaxaca y en el cargo de provincial, los gobiernos se alternaran entre los “naturales hijos de esta provincia” y los de otras partes. Esta petición fue revocada en el capítulo general de 1580, donde se mandó que la elección debía ser libre entre los que habían profesado en la provincia o se hubieran afiliado a ella, sin que se “alternaran” entre ellos. Ello marca un precedente sobre la existencia de una diferenciación entre los que profesaban aquí y los que se formaban en la metrópoli, aunque no conozco si, en esa diferenciación ya estaba la situación del sitio de nacimiento (criollo o peninsular). Acorde con Eugenio Torres fue en 1572 cuando los frailes de la provincia realizaron tal petición. Consúltese, Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 46, 60-61, 273-285; Torres, “La fundación de...”, p. 315-368, especialmente, p. 338-339; González, “La creación de...”, p. 453-474; el capítulo uno de la presente tesis; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Barcinonae celebrati in conventu s. Catherinae Martyris in festo Sanctissimi Penthecostes 15 anno Domini MDLXXIV*”, “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 172, 209.

posterior, en ella se señaló que un periodo provincial debía gobernar un criollo, y en otro, un peninsular.⁵⁴

En el capítulo provincial de 1593, dos grupos encabezados por frailes españoles profesos en Nueva España pugnaron por la ocupación del cargo de provincial. Las fuentes no develan si estas disputas se originaron a raíz de la identidad de nacimiento de cada uno de los grupos o de distintos proyectos encontrados.⁵⁵ A ello se sumó que, en 1595, el virrey conde de Monterrey le escribió al rey para darle cuenta de acciones violentas perpetradas entre los grupos partidarios o contrarios a la creación de la provincia oaxaqueña. El virrey le pidió el envío de frailes españoles para que se ocuparan de las labores de predicación y estudios, pues, para él, ellos sí se desempeñarían con “devoción y espíritu”, lo cual echaba en falta. En esta misiva, el virrey no puntualizó situación alguna sobre los criollos.⁵⁶

En 1597, el mismo virrey refirió que la provincia de Santiago era de las que más necesitaban de “sujetos ancianos y capaces para los oficios de gobierno”, pues temía el daño en la “observancia y clausura por haberse encomendado los oficios a frailes de menor edad y experiencia de la que se requiere”. Curiosamente, por lo menos desde 1585, el cargo de provincial había sido ocupado principalmente por españoles profesos en la provincia de Santiago. Además, el virrey jamás mencionó a los nacidos en Nueva España. También informó que mandó detener las votaciones provinciales, puesto que quería esperar a que llegara el visitador fray Lucas Gallegos, el enviado para reformar a la provincia. Pese a dicha instrucción, un grupo de religiosos—hasta ahora desconocido—intentó imponer a fray Hernando de Bazán, español profeso en México, como provincial.⁵⁷

Una vez que llegó el visitador Gallegos, el virrey volvió a puntualizarle a las autoridades regias que aún se necesitaban frailes de todas las edades para las labores gubernativas, apostólicas y académicas, pues la única forma de reformar a la provincia era supliendo a sus miembros con españoles. Asimismo, pidió que los que arribaran no tuvieran

⁵⁴ En 1604, el virrey señaló que, en el último capítulo general de Venecia, el general había emitido una carta en la cual la provincia nombraría de forma alternativa a los provinciales, un periodo en algún criollo, y en el siguiente, en un religioso de España. El último capítulo de Venecia se había realizado en 1592. “Carta del virrey marqués de Monterrey”, 30 de abril de 1604, AGI, *México*, AGI, *México*, 26, N. 14; *Acta Capitulorum Generalium... vol. V...*, p. VI.

⁵⁵ Sobre la elección de 1593, véase Franco, *Segunda parte de...*, p. 70-74.

⁵⁶ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 19 de diciembre de 1595, AGI, *México*, 23, n. 24.

⁵⁷ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 4 de agosto de 1597, AGI, *México*, 23, n. 80; sobre fray Hernando de Bazán, véase Franco, *Segunda parte de...*, p. 347; Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663.

el impedimento de ser elegidos para los cargos de gobierno. Con ello se refirió a una ordenación aceptada por las autoridades dominicas, por la cual ningún fraile que no hubiera profesado en estas tierras o que no estaba incorporado a la provincia podía aplicar para los oficios gubernativos. Todo indica que las peticiones del virrey se hicieron eco, pues la disposición fue revocada en el capítulo general de 1596 para las dos provincias: la de México y la recién creada, la de Oaxaca.⁵⁸ Así pues, parecería que los causantes de la relajación moral no eran únicamente los criollos sino también los españoles profesos en estas tierras. Esto pone en evidencia que esos españoles criados en Nueva España ya eran distintos a los frailes españoles que pedía el virrey.

Fray Lucas Gallegos realizó la separación fáctica de las provincias oaxaqueña y mexicana, a las cuales intentó reformar. En 1598, presidió el capítulo de la provincia mexicana, donde gestionó y avaló la elección de fray Pascual de la Anunciación, español profeso en el convento de Nuestra Señora de Atocha de Madrid. En esta decisión primó la consideración sobre la superioridad moral y reformadora de los españoles profesos en la Península ibérica.⁵⁹ El nuevo provincial no permaneció por mucho tiempo en dicho oficio, pues el visitador descubrió que este se hallaba entre los autores de una serie de quejas contra su actuación e intervención en las elecciones y gobierno de ambas provincias religiosas. Por ello, en 1599, el visitador lo depuso y eligió a un religioso de su consideración, quien, a la sazón, fue el primer criollo que alcanzó el provincialato: fray Juan de Bohórquez. Esto da cuenta de que, como ha referido Pita Moreda, los criollos ya habían alcanzado suficiente presencia como para ocupar los principales oficios administrativos.⁶⁰

⁵⁸ Desconozco la fecha en que empezó a aplicarse la ordenación, pero como ya referí en la nota 53, en 1570 los frailes de la provincia le habían pedido al capítulo general que, en los tres conventos urbanos y en el provincialato, se alternaran los que se habían formado en esta provincia y los provenientes de otras. Ello fue revocado en las actas del capítulo general de 1580, donde se estipuló que se podían elegir libremente los de esta provincia o los profesos en otras, pero que estuvieran “afiliados e incorporados” en ella. Todo indica que el virrey se estaba refiriendo a dicha ordenación. Pita Moreda refirió que esta ordenación data de finales del siglo XVI. “Carta del virrey conde de Monterrey”, 25 de noviembre de 1597, AGI, *México*, 23, n. 96; “*Haec sunt Acta...MDLXXIV*”, “*Haec sunt Acta... MDLXXX*” y “*Haec sunt Acta... MDXCVP*”, en *Acta Capitulorum Generalium... vol. V...*, p. 172, 209, 375; Torres, “La fundación de...”, p. 338-339; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 60-61.

⁵⁹ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 1 de mayo de 1598, AGI, *México*, 24, n. 10; Rodríguez, “Acta del capítulo provincial de 1598”, p. 287; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 220; Antonio de Remesal, *Historia de la...*, p. 710-712.

⁶⁰ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 6 de octubre de 1599, AGI, *México*, 24, n. 27; “Carta de virrey conde de Monterrey”, 12 de marzo de 1600, AGI, *México*, 24, n. 36.

En 1601, el virrey siguió pidiendo el envío de frailes profesos en España para que tomaran el gobierno y los oficios de la provincia. En este año, por fin se hace referencia explícita a la situación de la equidad numérica y a la presencia de los criollos. De tal suerte que este gobernador apuntó que aquellos religiosos que llegaran a estas tierras apoyarían la reforma y las elecciones de los “nacidos en Castilla, los cuales van enflaqueciendo”; y advirtió que, de demorarse el envío, en esta corporación predominarían los criollos en número y, por ende, en los oficios, como ya sucedía entre los agustinos. Es decir, la situación aún era reversible. Por ende, podemos pensar que el porcentaje de los nacidos en estas tierras aún no era mayoría absoluta.⁶¹

En ese mismo año, el capítulo general confirmó una ordenación realizada por el maestro general a través de la cual dispuso la alternancia en el cargo de provincial entre los profesos en estas tierras, sin diferenciar entre españoles o criollos, y quienes se hubieran criado en España. Tal disposición seguramente fue aquella que se emitió en el capítulo de Venecia de 1592, ya referida. Posiblemente, la dilación en poner en práctica esa medida se debió a que se quiso aprobar hasta que la provincia de Santiago hubiera encontrado algo de paz, después del conflicto con los oaxaqueños. También, pudo ser que, más allá de la paz, tal medida recibió la aquiescencia ante la insistencia de algún grupo o del propio monarca.⁶²

En los años subsecuentes, algunos religiosos le pidieron al maestro general el envío de un nuevo visitador para reformar a la Orden. Aunque no he podido saber quiénes fueron, parece ser que estaban inconformes con el nuevo provincial y con las reparticiones de los oficios. Mientras tanto, en 1603, se celebró el capítulo provincial en el cual los criollos—en conjunción con el provincial saliente, fray Juan de Bohórquez—impusieron a uno de sus miembros, fray Luis de Solórzano, nacido en la ciudad de México y profeso en el convento de dicha urbe.⁶³ Acorde con el virrey marqués de Montesclaros, dicha elección había sido

⁶¹ “Carta del virrey conde de Monterrey”, 22 de mayo de 1601, AGI, *México*, 24, n. 57; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae Celebrati in Conventu Praedicatorum Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCL*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 16.

⁶² “*Haec sunt Acta Capituli Generalis... MDCL*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 16. Acorde con Mariano Cuevas, en 1604, el virrey marqués de Montesclaros le pidió al rey que, a las disposiciones de 1592, les brindara “real y oficial firmeza”. *Historia de la...*, t. III. 1600-1699, p. 222. Así no sería extraño que el propio rey hubiera intercedido ante el general o el papa para la aplicación de la alternativa.

⁶³ “Carta del provincial y definidores de la provincia de la Orden de San Agustín”, 4 de febrero de 1602, AGI, *México*, 294; “Carta del provincial y los miembros de la provincia de Santiago de Nueva España”, 20 de noviembre de 1603, AGI, *México*, 293; Franco, *Segunda parte de...*, p. 162.

nula por dos motivos. El primero fue que fray Juan había nombrado priores y vicarios en fechas en las cuales ya había terminado su periodo de gobierno con la finalidad de asegurar las votaciones. El segundo, fue que en esta ocasión tocaba que un español fuera provincial.⁶⁴

A los pocos meses de dichos comicios, arribó el visitador fray Diego de Soria, quien depuso a fray Luis de Solórzano y convocó a un nuevo capítulo en 1604, en el cual, gracias a su intervención, salió electo fray Antonio de Larralde, español profeso en el convento de San Esteban de Salamanca. Fray Diego le pidió al rey el envío de 30 frailes para lograr la paz “en estos reinos, porque [se] ha introducido el demonio en ellos: un modo de bando entre los nacidos en la tierra y nacidos en España”. El visitador estipuló que esto último había originado una serie de desagradables conflictos, y señaló que los criollos eran los causantes de la relajación de esta orden religiosa, pues en su naturaleza estaba ser flojos, blandos y dados a vicios, situación que—a su decir—también experimentaban los agustinos. Además, en dicho capítulo, se aceptó la disposición de 1601 relativa a la alternativa de los provinciales.⁶⁵

En el capítulo general de 1605, las autoridades dominicas confirmaron la alternativa para la provincia de Santiago, como ley. En dicho texto y en las patentes que el maestro general les envió, se amplió y especificó la forma en que esta debía practicarse. Se estipuló que un gobierno provincial correspondía a un religioso español—profeso en España o en Indias—y el siguiente, a un novohispano; debía existir la distribución equitativa entre ambos grupos en los grados académicos y vicarías; correspondía al convento de Puebla una tercera parte de esos grados y prelacías, y el número de novicios sería de 18 en el convento de México y ocho en Puebla, distribuidos equitativamente entre españoles y criollos.⁶⁶

Los dominicos fueron los primeros en implementar esta medida entre las demás órdenes religiosas novohispanas, las cuales también experimentaron crónicos conflictos a causa de los distintos orígenes de sus miembros. Así, por ejemplo, en la provincia agustina de Michoacán los criollos habían ido aumentando en número, por lo cual pidieron la

⁶⁴ “Carta del virrey marqués de Montescclaros”, 30 de abril de 1604, AGI, *México*, 26, N. 14.

⁶⁵ “Carta del obispo fray Diego de Soria”, 10 de febrero de 1604, AGI, *México*, 294; “Carta del virrey marqués de Monterrey”, 30 de abril de 1604, AGI, *México*, 1604; “Carta de la provincia del Santo Evangelio de la Orden de San Francisco”, 14 de febrero de 1604, AGI, *México*, 294; Franco, *Segunda parte de...*, p. 162, 172-173; “De la provincia de Santiago”, ca. 1603-1608, AGOP, XIV, Liber K, f. 842; *Haec sunt Acta...*, 1604, p. 2.

⁶⁶ “*Acta Capituli Generalis Vallisoleti in convento Sancti Pauli Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCV*”, en *Acta Capitulum Generalium...vol. VI...*, p. 64; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7.

aplicación de la alternativa en el capítulo de 1614. Tal medida comenzó a practicarse desde entonces, no sin problemas, y recibió la confirmación papal en 1621. Por su parte, entre los agustinos de México, los criollos fueron mayoría y, por ello, ocuparon los puestos de gobierno durante el primer tercio del siglo XVII hasta que, desde 1626, los peninsulares emitieron sus quejas por la discriminación que padecían. Por ello, el papa validó la alternativa en 1627 y, después de la oposición criolla, fue aceptada en el capítulo provincial de 1630.⁶⁷ Por su parte, en la provincia franciscana del Santo Evangelio, ya existían hondas divisiones entre los novohispanos, los españoles hijos de esa provincia y los peninsulares. Los primeros fueron configurándose como la población más numerosa e impulsaron la alternativa desde inicios del siglo XVII. Esta se pactó en 1611, sin embargo, en años subsecuentes no fue cumplida a cabalidad hasta que, en 1625, se obedeció la llamada “ternativa”, con la cual se realizó la repartición de oficios entre los tres grupos.⁶⁸

Para comprender la primicia de los dominicos por aplicar dicha ley habría que recordar lo hasta ahora señalado. En primer lugar, que ya en 1592 el maestro general había expedido la disposición de la alternativa en el cargo de provincial. Esta medida debió haber sido la solución por parte del general ante los informes y las peticiones de los frailes peninsulares o criollos y de las propias autoridades o legados del rey. Tal vez, esta medida no se obedeció en esos momentos ante la primicia de hacer frente al conflicto existente por la independencia de Oaxaca, pero también pudo ser que un grupo hubiera manifestado una fuerte oposición a su aplicación. Cabe la posibilidad de que dichos detractores fueran peninsulares, pues ellos siguieron ocupando dicho oficio hasta 1599.⁶⁹

En segundo lugar, que el primer criollo en ocupar el cargo de provincial fuera nombrado por el visitador fray Lucas Gallegos y no a través de comicios hace pensar que los criollos comenzaron a controlar las elecciones hasta el capítulo de 1603. En tercer lugar, que el virrey declaró, en 1601, que este grupo iba en crecimiento, pero no era tan numeroso como en la Orden de San Agustín. Todo lo anterior lleva a pensar dos posibilidades. La primera, que los criollos habían aumentado su poder y presencia en la provincia de Santiago, pero tuvieron la capacidad de imponer a sus candidatos hasta finales del siglo XVI e inicios del XVII, y pudieron presionar para lograr la aplicación de dicha ley. La segunda, que las

⁶⁷ Rubial, *El convento agustino...*, p. 65-107.

⁶⁸ Morales, *Ethnic and Social...*, p. 54-75.

⁶⁹ Véase el Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663.

autoridades regias y dominicas desearon fijar dicha medida distributiva antes de que la situación fuera crítica y en aras de lograr la reforma espiritual.

La ley de la alternativa se aplicó en la provincia de Santiago con base en la realidad del suelo novohispano, lo cual originó una dinámica particular en esta población. A partir de que las autoridades provinciales aceptaron dicha ley, en 1605, la equidad se practicó primordialmente entre españoles y criollos, pero todos profesos en esta provincia. Fueron ambos grupos los que compitieron por el cargo de provincial y los demás oficios y grados que otorgó la Orden.⁷⁰ Incluso, como se recordará, de 260 frailes de quienes conozco su origen y sitio de profesión, tan solo 12 fueron peninsulares profesos en España. Además, algunas medidas acentuaron aún más que esta ley se llevara a cabo entre los dos grupos. Por ejemplo, en 1620, el capítulo provincial aceptó una disposición que emitió el maestro general por la cual ningún religioso que no hubiera profesado en la provincia o hubiera sido incorporado a ella podía apostar por cualquier cargo, oficio, grado y, menos aún, labor ministerial entre los indios. Como podrá recordarse, esta medida había existido en la centuria previa, aunque había sido revocada en 1596.⁷¹

La alternativa no logró la paridad en la población de la provincia o la desaparición de los conflictos entre españoles y criollos. Además, en tanto los criollos y los peninsulares profesos en estas tierras fueron los que realmente se disputaron los oficios y grados de la provincia, ello derivó en la paulatina formación de grupos, los cuales no siempre basaron su unión en su lugar de origen, sino que hubo otros intereses que los conglomeraron. Todo ello se evidenció en momentos en los cuales existieron disputas por los oficios de gobierno, presentes durante buena parte del siglo XVII, como se verá a continuación.

En 1608, durante las primeras elecciones de provincial después de la aceptación de dicha ley, los peninsulares intentaron imponer a un religioso de su nación, fray Hernando

⁷⁰ De los 260 frailes computados, localicé el origen y sitio de profesión de más de la mitad gracias a las peticiones o aceptaciones de grados de las actas capitulares, en las cuales la mayoría reportó ser frailes peninsulares o nacidos en Indias y profesos en alguno de los dos noviciados de la provincia. Véanse Cuadros 3 y 4 de este capítulo. En el mismo tenor, desde 1608 hasta 1663, el cargo de provincial fue ocupado por un fraile español o criollo, pero profeso en la provincia, véase el Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663.

⁷¹ Casi siempre los provinciales y los que aplicaron para cargos o grados durante el periodo de estudio profesaron en la provincia o fueron incorporados a ella. Sobre esta disposición en los siglos XVI y en el XVII y su aplicación, véanse *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 3v; las notas 51 y 58 y Pita, *Los predicadores divididos...*, p. 49-61. Sobre los oficios y cargos durante el siglo XVII, consúltense el Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663 y las actas capitulares de la provincia de Santiago desde 1578 hasta 1663.

Bazán. Fracasaron en su intento, de modo que el electo fue fray Luis Vallejo (1608-1612), nacido en la ciudad de México y profeso en el convento de México.⁷² Las rencillas entre ambos grupos no desaparecieron, pues, después de que en 1612 fue electo el ya referido fray Hernando Bazán (1612-1616), en 1616, un grupo de criollos se dedicó a escribir cartas al confesor del rey, al Consejo de Indias y al rey para negociar con el general el arribo de un visitador, para enviar sus quejas en contra de fray Hernando. Hasta ahora desconozco cuáles fueron los móviles de dichas querellas o de qué se acusaba a este último religioso. No obstante, fray Alonso de Armería (peninsular profeso en México) informó que los miembros del grupo criollo eran “ambiciosos y desalmados” y solo aspiraban a los cargos.⁷³

En el capítulo provincial de 1616, se refrendó la importancia de la paridad en la recepción de hábitos entre españoles y criollos. Incluso, desde ese año y en 1620, se prohibió la recepción de hábitos hasta que se alcanzara tal igualdad entre ambas naciones.⁷⁴ Dos años después, en el capítulo general de 1622, se confirmó la alternativa en la distribución en el oficio de provincial, los grados académicos y la recepción de vocaciones entre los nacidos en Indias y en España. En dicha reunión, el procurador de la provincia, fray Juan de Quintanadueñas, obtuvo del papa un breve que sancionó dicha disposición.⁷⁵ Así pues, parecería que dicha ley se había ido complementando con nuevas disposiciones para asegurar su cumplimiento.

En 1624, sucedió uno de los acontecimientos que puso en evidencia un cambio en la identidad y en los vínculos de la población de la provincia y en la aplicación de la alternativa. Esta situación se vio envuelta en el enfrentamiento que el virrey marqués de Gelves y el arzobispo Juan Pérez de la Serna en coalición con la Real Audiencia habían entablado desde tiempo atrás. En tal conflicto, varios miembros de la Orden tomaron partido. Por un lado, el entonces provincial, el español fray Benito de Vega (1620-1624) y el criollo fray Luis de

⁷² “Carta del virrey Luis de Velasco y Castilla”, 23 de junio de 1608, AGI, *México*, 27, n. 51; Franco, *Segunda parte de...*, p. 213-214.

⁷³ Los criollos fueron comandados por fray Antonio de Hinojosa, fray Alonso de Contreras Galindo, fray Alonso de Salazar y fray Bartolomé Gómez. “Carta de fray Alonso de Armería”, 22 de mayo de 1616, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I; sobre los periodos de gobierno de los provinciales, Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663; sobre el origen de fray Alonso de Armería, Bazán, “Memorial del...”, p. 468.

⁷⁴ Véase la nota a pie 16.

⁷⁵ “*Exordium alternativa inter natos in Hispania et in Indiis, in Prouincia Mexicana*”, AGOP, XIV, liber I, f. 795-851; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Mediolani in conventu S. Eustorgii Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes XV maii anno Domini MDCXXII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 344.

Barroso comandaron el apoyo al virrey en el púlpito. Por el otro lado, un grupo fue partidario de la Audiencia y el arzobispo, entre los que se hallaron fray Lázaro de Prado y Jerónimo Rubión. El 15 de enero de 1624, día en que sucedió el famoso motín de la ciudad de México, una turba iracunda ingresó al convento de Santo Domingo para liberar al alcalde de Metepec, Melchor Varáez—quien había permanecido preso en dicha casa por instrucciones del virrey—y aprehender a fray Luis de Barroso.⁷⁶

Cuatro meses después de dicha revuelta, se efectuó el capítulo provincial, en cuyos comicios quiso intervenir la Audiencia para imponer a fray Alonso Contreras Figueroa como provincial, quien era el candidato de fray Lázaro de Prado, fray Jerónimo de Rubión y fray Alonso de Armería. Desconozco la nacionalidad de fray Alonso, pero tenía varios hermanos y parientes dominicos en la provincia de Santiago. Curiosamente, este fraile fue homónimo del progenitor de fray Francisco de Villegas, criollo profeso en Puebla, por lo cual, de estar emparentados, es probable que fuera natural de Nueva España. Este grupo no logró su cometido, por lo cual salió electo fray Diego Monroy, zacatecano profeso en México, quien recibió el apoyo del marqués de Gelves y del provincial saliente, fray Benito de Vega. En este capítulo provincial, se mandó realizar un cómputo del número de frailes de la provincia para conocer si se estaba obedeciendo la equidad en la recepción de hábito.⁷⁷

Lo dicho hasta ahora evidencia que las afinidades o diferencias que unieron a los dominicos estuvieron en estrecho vínculo con los intereses de la sociedad y los hechos políticos de Nueva España, y que los grupos se integraron de frailes nacidos en Nueva España o España. Gracias a una misiva que fray Benito de Vega escribió al maestro general después

⁷⁶ Sobre la participación de los dominicos en el motín, consúltense Torres, “La fundación de...” p. 315-368 y Lafaye, “La règle de...”, p. 101-110; Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 139-163. Por su parte, el vínculo de fray Lázaro de Prado y fray Jerónimo de Rubión con la Audiencia y el arzobispo lo he apuntado con base en el apoyo que la primera brindó al candidato de esos dos frailes. Véase Torres, “La fundación de...”, p. 330 y “Carta de fray Benito de Vega”, 7 de junio de 1624, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I. Con respecto a la nacionalidad de fray Benito, fray Luis y fray Diego, Torres, “La fundación de...”, p. 330; Bazán, “Memorial del número...”, p. 470; Franco, *Segunda parte de...*, p. 364-365, 419.

⁷⁷ Torres, “La fundación de...”, p. 330; “Carta de fray Benito de Vega”, 7 de junio de 1624, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I; el marqués de Gelves apoyó el gobierno de fray Benito de Vega y validó las elecciones de fray Diego de Monroy, véase “Carta del marqués de Gelves”, 8 de junio de 1624, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I. Fray Francisco de Villegas nació en la ciudad de México y sus padres fueron Alonso de Contreras Figueroa y María Quijada. Puesto que Franco refirió que su familia fue “devota” de la Orden, es probable que tuviera a varios familiares dominicos, entre los que pudo encontrarse fray Alonso Contreras Figueroa. Franco, *Segunda parte de...*, p. 350. Sobre la comisión de realizar un censo de la población de la provincia, *Haec sunt Acta...* 1624, p. 10.

de la realización de la asamblea provincial, es perceptible que un grupo quería obtener grados sin cumplir con los requisitos necesarios, entre ellos, el de la alternativa. En esta carta y en otra que escribió fray José Quintanadueñas, en 1626, se insinuó que algunos criollos habían actuado contra la alternativa y querían que ya no se aplicara, sin que se sepa quiénes fueron esos implicados.⁷⁸

Un año después, arribó el visitador real, Martín Carrillo de Alderete, para conocer lo acontecido en la sonada revuelta que asoló a la ciudad de México en 1624. Con él viajó el dominico fray Agustín de Alderete, quien le informó al maestro general que no halló situación crítica entre criollos y peninsulares, pero afirmó que era necesaria la recepción de frailes de ambas naciones para lograr la igualdad, pues, por cada peninsular, profesaban seis criollos.⁷⁹ Con tal panorama, en 1627, arribó a estas tierras un visitador de todas las provincias dominicas de Nueva España, fray Jacinto de Hoces. Durante su inspección de la provincia de Santiago, emitió una ordenación con la cual restringió el acceso al hábito dominicano a los criollos hasta que su número fuera igual al de los españoles en aras de garantizar la alternativa. No parece que dicha medida causara disturbios en esta provincia, tal vez a causa de que seguía gobernando fray Diego de Monroy (1624-1628), cuyo grupo se encontró a favor de la alternativa. Sin embargo, cuando fray Jacinto emitió la misma disposición en la provincia de San Hipólito de Oaxaca, el cabildo de la villa se alarmó y comenzó a enviar epístolas a las autoridades de las ciudades de México y Puebla. El entonces obispo de Oaxaca, fray Juan de Bohórquez, recomendó a fray Jacinto eliminar dicha orden, pues ello podría derivar en un motín como el de México, pero ahora también en Oaxaca y Puebla. En esta urbe, su cabildo manifestó indignación, pues adujo que al traer frailes de España solo se lograría que estos se “señorearan de la provincia”. Por ello, dispuso que tal medida no fuera obedecida en el convento de Santo Domingo de Puebla.⁸⁰ Un año después,

⁷⁸ “Carta de fray Benito de Vega”, 7 de junio de 1624 y “Carta de José de Quintanadueñas”, 4 de junio de 1625, en AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

⁷⁹ “Martín Carrillo de Alderete”, 3 de julio de 1625, AGI, *Contratación*, 5392, n. 12; “Carta de fray Agustín de Alderete”, 17 de noviembre de 1625, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

⁸⁰ “Carta de fray Honorato Navarro”, 21 de mayo de 1627, “Carta de fray Jacinto de Hoces”, 1 de junio de 1627, “Carta de fray Jerónimo Moreno”, 25 de mayo de 1627, en AGI, *México*, 302; Archivo General Municipal de Puebla [en adelante, AHMP], *actas de cabildo*, v. 17, 26 de mayo de 1627, f. 57v-58.

el rey emitió una cédula por la cual pidió al general de la Orden de Predicadores que dicha restricción no se aplicara, pues era imposible lograr la paridad numérica.⁸¹

El eco que dicha medida causó entre los frailes y los habitantes de las urbes y las provincias refrenda los vínculos entre las corporaciones religiosas y los novohispanos y demuestra la existencia de una identidad e imagen propia que los de estas tierras se construyeron de sí mismos y de la forma en que las corporaciones debían conducirse. También, esto puso en evidencia que la ciudad y los dominicos de Puebla comenzaron a seguir un camino independiente de las decisiones aceptadas por las autoridades provinciales desde México. Finalmente, la equidad numérica no se logró en años subsecuentes en la provincia de Santiago, pues, en 1628, en la población total de la provincia, había 51 criollos más que españoles.⁸² Si tomamos en cuenta que, en esos años, el número de frailes era de alrededor de 400, el número de criollos y peninsulares debió ser de 250 y 150, respectivamente. [Véanse Gráficas 1 y 2].

Como es perceptible, desde la década de 1620, los vínculos e intereses de los miembros de la provincia ya no respondieron únicamente al binomio peninsular o criollo. Por un lado, se cohesionaron a raíz de intereses materiales y aspiraciones de cargos u oficios. Por el otro, especialmente desde 1628, se integraron a través del amor y orgullo por el “terruño”⁸³ donde profesaron, es decir, por los conventos de Santo Domingo de México y Puebla. Esto se analizará con cuidado en el epílogo de la presente tesis, sin embargo, basta decir que, a partir de entonces, un grupo conformado primordialmente por criollos, pero comandado por el peninsular ya referido, fray Alonso de Prado, centró sus operaciones en el convento de Santo Domingo de México e intentó controlar el gobierno y los oficios desde la década de 1630. Sus contrarios fueron, en su mayoría, peninsulares profesos en el convento de México, quienes despuntaron por sus grados académicos y oficios dentro y fuera de la Orden. Por su parte, se fue configurando un grupo de profesos en el convento de Santo Domingo de Puebla, quienes sintieron orgullo por la ciudad angelopolitana y su lugar de profesión; comenzaron

⁸¹ “Copia de cédula de 28 de junio de 1628 para el general de la Orden de Santo Domingo sobre particularidades del visitador fray Jacinto de Hoces”, ca. 1632, AGI, *México*, 302.

⁸² Torres, “La fundación de...”, p. 328.

⁸³ Retomo dicho concepto de Antonio Rubial García, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, en Enrique Florescano (dir.), *Espejo mexicano*, México, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 72-115.

a demandar equidad en la participación en los cargos, y se mostraron críticos de la hegemonía de los profesos en el convento de México en dichos oficios.⁸⁴

Desde esos momentos, en las rencillas por la denominación de provincial y la obtención de cargos, privó la pertenencia a alguno de los dos grupos de México. Así pues, en 1632, fray Juan de Córdoba, criollo y profeso en México, fue electo provincial, sin embargo, por no cumplir con ciertos requisitos educativos, fue depuesto. El nuevo electo fue otro criollo, fray Hernando Martín Calvo (1633-1637). Mientras ello sucedía, la inconformidad de los profesos en Puebla fue escuchada por las autoridades dominicas en Roma. Por lo cual, bajo la forma de ley llamada “ternativa”, se les otorgó una tercera parte de los cargos de toda la provincia⁸⁵ y, por cada dos gobiernos provinciales que ocuparía un profeso en México, el tercero le correspondía a un poblano. En esta nueva medida, se debía respetar la alternativa entre españoles y criollos. En 1637, gracias a la presencia de un visitador dominico, se impuso al primer fraile profeso en Puebla en el cargo de provincial.⁸⁶

En cuanto a la paridad numérica y la aplicación de la alternativa, desde que se aceptaron las prescripciones del maestro general, emitidas en Bolonia en 1631, se debió poner más cuidado en la recepción de hábitos. En las actas capitulares, se siguió enfatizando en la necesidad de respetar la alternativa en la recepción de vocaciones y de aplicar la ternativa en el número de frailes que podían ingresar a la provincia entre los conventos de México y Puebla. De tal suerte, en el convento matriz debían ingresar dos terceras partes de los novicios.⁸⁷ De igual modo, para aplicar a algún grado académico de la Orden o a los cargos administrativos, siguió tomándose en cuenta el lugar de nacimiento, pero ahora todos estos honores y distinciones se repartieron entre los frailes profesos en ambos conventos.⁸⁸

Gracias a dos misivas elaboradas entre 1648 y 1649 se sabe que los peninsulares profesos en estos territorios y en España seguían siendo minoría frente a los criollos,

⁸⁴ Remito al lector a Torres, “La fundación de...”, p. 315-368 y al epílogo de la presente tesis.

⁸⁵ Esta medida ya estaba integrada desde que se avaló la alternativa a principios del siglo.

⁸⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 458; Torres, “La fundación de...”, p. 315-368. Remito al lector al epílogo de la presente tesis.

⁸⁷ Véase nota 16 y *Acta Capituli Provincialis...* 1653, p. 14v.

⁸⁸ Véanse de qué modo el fraile que quiso aplicar por algún grado académico o alguna predicatura general, debía avisar de dónde era originario (Indias o España), sin embargo, a raíz de 1633 y, especialmente, 1637, se añadió la aseveración del convento en que había profesado (México y Puebla), en aras de que el convento de Santo Domingo de México tuviera dos terceras partes de dichos honores, y el de Puebla, una tercera. Véanse, por ejemplo, *Haec sunt Acta...* 1624, 5-6v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 13-13v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 2-4; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 3-7v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 5-11.

inferioridad numérica que también la experimentaron en la obtención de cargos administrativos u oficios académicos. Dichas quejas debieron tener un sólido fundamento, pues tal había sido la situación en años previos. No obstante, en ocasiones, lo que privó para obtener algún grado o cargo no fue tanto el lugar de origen sino la pertenencia a un grupo.⁸⁹

Así pues, a lo largo de este apartado se ha analizado el proceso por el cual la población de la provincia de Santiago creó lazos a partir de su lugar de origen y formación. El crecimiento en el número de criollos, quienes comenzaron a proyectar su presencia en los asientos gubernativos y en las distinciones académicas, alarmó a los peninsulares y a las autoridades regias y dominicas desde finales del siglo XVI. Estas autoridades buscaron la igualdad numérica en la demografía provincial y en la designación de puestos de gobierno y grados académicos. Así surgió la ley de la alternativa. El descenso en el arribo de embarcaciones de frailes determinó que dicha ley se practicara principalmente entre españoles y criollos profesos en alguno de los noviciados de México o Puebla. Sin embargo, hacia la segunda década del siglo XVII, los vínculos entre los religiosos dejaron de atender únicamente a su sitio de nacimiento, y comenzaron a conglomerarse alrededor de intereses temporales y del lugar donde tomaron profesión.

2. Población urbana y espacios conventuales

En el presente apartado se estudiará a la población dominica que habitó en las ciudades. Es importante referir que las subsecuentes páginas están en estrecho vínculo con las anteriores, pues, como ya he apuntado, la mayoría de la población provincial fue originaria de Nueva España o se formó en estas tierras. Además, como se demostrará, los dominicos no habitaron solo en las ciudades o solo en los conventos rurales, sino que en ocasiones realizaron sus actividades de forma intercalada, entre uno y otro sitio.

⁸⁹ Por ejemplo, uno de los autores de las epístolas referidas, fray Francisco Muñiz, adujo que no se le otorgó un cargo por ser natural de España, sin embargo, el elegido fue otro compatriota suyo “Carta de fray Francisco Muñiz”, 12 de abril de 1648 y “*Factum in favorem Reverendis Patris Fratris Michaelis a Santo Jacintho, procuratoris et diffinitoris provinciae Sancti Iacobi de México, contra praetensionem R P Magistriri fray Francisci Muñiz, eiusdem provinciae*”, ca. 1648-1649, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649; sobre el periodo de gobierno de fray Juan de Córdoba, Franco, *Segunda parte de...*, 493-494. El otro testimonio sobre la falta de españoles en los oficios priorales, “Carta de fray Alonso de Montejó”, 10 de mayo de 1649, AGOP, XIII. 011250, S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

a. Número y tipo de habitantes en función de los distintos conventos urbanos⁹⁰

Los conventos dominicos urbanos se diferenciaron unos de otros por sus funciones y por las actividades de sus miembros. En primer lugar, se pueden mencionar aquellos que tuvieron una función educativa y gubernativa, entre los cuales ocuparon un lugar primario los conventos de Santo Domingo de México y de Puebla. El establecido en la ciudad de México fue el primer noviciado y centro de estudios de los dominicos en Nueva España, se caracterizó por ser el más poblado y donde habitaron los frailes a cargo del gobierno y de la administración provincial. Cuando se creó la provincia de Oaxaca, el convento de México conservó su superioridad demográfica, su noviciado y su calidad de sede del gobierno provincial.⁹¹

En el siglo XVI, el convento de México fue construido y reconstruido. Acorde con Hernando de Ojea, en 1607, el conjunto conventual ocupaba tres cuadras y disfrutaba de una iglesia recién estrenada. Estaba conformado de un dormitorio grande, dos menores y uno pequeño con 46, 26 y seis celdas, respectivamente; un claustro mayor y un medio claustro; librería; dos letrinas; enfermería con dormitorios; casa de novicios; salas para rezar los oficios menores y un coro; sala capitular, donde se sepultaba a los frailes; sala mayor; refectorio; oficinas con tres despensas; dos corrales; habitaciones para los procuradores de la provincia y del convento; barbería; sitio de lavado; varios patios, y una huerta de árboles frutales.⁹²

⁹⁰ Teresa Pita Moreda ha realizado el balance más completo sobre el perfil de los habitantes de la provincia de Santiago de México durante el siglo XVI, entre ellos, los que habitaron las ciudades. Remito al lector a *Los predicadores novohispanos...*, p. 25-67. Antonio Rubial ha realizado una clasificación de los conventos agustinos novohispanos con base en sus funciones y su presencia social: grandes casas urbanas, conventos en reales mineros y villas agrícolas y conventos urbanos con una función específica, véase *El convento agustino y...*, p. 136-169.

⁹¹ Sobre los primeros novicios de la provincia de Santiago, consúltense Dávila, *Historia de la...*, p. 32-33; Santiago Rodríguez López, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 131; y Tomás S. González, “La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 459. Sobre el inicio de los estudios en la provincia, Mauricio Beuchot, “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 52-56. Hernando Ojea refirió, a principios del siglo XVII, que el provincial y el procurador provinciales poseían sus aposentos y oficinas en el convento de Santo Domingo, *Libro tercero de...*, p. 135, 144. Con respecto a la población del convento en el siglo XVI, véase Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 135-139.

⁹² Ojea, *Libro tercero de...*, p. 129-148; sobre su proceso constructivo, Heinrich Berlin-Neubart, *Iglesia y convento de Santo Domingo en la ciudad de México*, Stokholm, Almqvist & Wiksell Stokholm, 1974, p. 1-38; María Eugenia Lazcano Ramírez, “El templo de Santo Domingo de México”, tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 12-40.

Además de estos espacios, se pueden añadir las capillas de las cofradías que, en el atrio conventual y en el interior del templo, se fueron construyendo.⁹³ [Véase Apéndice 4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607].

Por sus dimensiones e infraestructura, este convento fue sede de actividades formativas, administrativas y sanitarias. El número de asignados en el periodo estudiado osciló entre 70 y 129 frailes (ordenados, acólitos, subdiáconos, diáconos, legos y donados). Su población se incrementó de forma constante desde 1578 hasta que sufrió un descenso importante en 1633, a raíz de la inundación de la ciudad de México de 1629. Posteriormente hubo una lenta recuperación demográfica, pues hasta 1646 volvió a contar con un número de asignados similar a los años anteriores a tal desastre natural. [Véase Gráfica 4]. A estas cifras hay que añadir a los novicios “simples”, quienes, en las primeras décadas del siglo XVII, fueron entre 20 y 30;⁹⁴ a los huéspedes y depositados, es decir, aquellos que habitaron temporalmente en este establecimiento; a los enfermos que se atendieron o terminaron sus días en la enfermería,⁹⁵ y a la gente de servicio de todo el convento y de ciertos frailes. Estos sirvientes personales abundaron en los conventos y colegios de México y Puebla.⁹⁶ Con todos ellos, la población del convento pudo llegar hasta 200 almas.

En cuanto a actividades, habitantes y espacios, este convento se asemejó a los de las otras órdenes religiosas de la ciudad. Por ejemplo, en el siglo XVII, en el convento de San Agustín de México, vivían alrededor de 160 frailes de coro y coristas, de 10 a 20 novicios y 30 sirvientes; estaba conformado por varios edificios, conectados por un puente, y tres claustros. Este establecimiento, como el convento de Santo Domingo, tuvo una función administrativa, educativa y gubernativa para la provincia agustina de México. De forma

⁹³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 536-549; Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México; (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001, p. 316-331; Alejandra González Leyva, “La capilla del Rosario de la ciudad de México a partir de las fuentes históricas: posibilidades de corroboración arqueológica”, en Enrique Fernández Dávila y Susana Gómez Serafín (coords.), *Memoria del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 39-52.

⁹⁴ “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856.

⁹⁵ Ojea, *Libro tercero de...*, p. 145; “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856.

⁹⁶ Por tal proliferación de hombres que servían particularmente a un fraile, las autoridades intentaron restringir constantemente tal beneficio o permitirlo a solo algunos, por ejemplo, *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 24; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 10v-11; Rubial, “Los conventos mendicantes...”, p. 186.

semejante, a finales de esa centuria, el convento de San Francisco de México poseía 200 habitantes.⁹⁷

Durante el periodo estudiado, el convento de Santo Domingo de Puebla se convirtió en la segunda fundación en importancia numérica, formativa y gubernativa. Además, fue el establecimiento urbano que experimentó el mayor crecimiento y consolidación entre todos los de la provincia. Comenzó a funcionar como noviciado desde el siglo XVI, aunque su situación educativa fue intermitente en dicha centuria, pues durante algunos intervalos no tuvo lectores. En esos años, los asignados al colegio de San Luis fueron los encargados de algunas labores académicas y formativas, tales como la examinación de quienes quisieron ingresar al noviciado o recibir la licencia para desempeñarse como confesores o predicadores. Puesto que el convento de Puebla fue aceptado como estudio general en 1605, a partir del siguiente año contó de forma permanente con lectores de teología, artes y filosofía. Además, desde 1608, por fin albergó a frailes capacitados para ser examinadores de las nuevas vocaciones o de religiosos que quisieron desempeñarse en el apostolado como predicadores o confesores.⁹⁸

A finales del siglo XVI, el número de asignados en dicho convento osciló entre 28 y 33 presbíteros, acólitos, subdiáconos, diáconos, legos y donados. En la siguiente centuria, la cifra creció, de tal modo que abrigó entre 40 y 50 frailes. Como en el caso del convento de México, en dichas cifras hay que añadir a los novicios, quienes, entre 1612 y 1616, rondaron

⁹⁷ Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 87-91 y *El convento agustino...*, p. 140; sobre el convento de San Francisco de México, véase Morales, “La Iglesia de...”, p. 68.

⁹⁸ Con respecto a la fecha en que en el convento de Santo Domingo de Puebla comenzó a funcionar el noviciado, González, “La creación de...”, p. 459; Pita Moreda señala que, hacia 1544, solo existía el noviciado de México, *Los predicadores novohispanos...*, p. 139; y Francisco de los Ríos Arce estipuló que, desde 1562, ya hay referencias de novicios en Puebla, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, t. I, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, p. 35. La primera referencia que hasta ahora conozco sobre un maestro de novicios en Puebla es de 1555. “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis Izúcar celebrati 10^a maii 1555*”, Bancroft Library, San Francisco, California [en adelante, BLC], MSS M-M. 142, f. 58. Sobre las lecciones y estudios en el convento, Beuchot, “Lectores conventuales en...”, 61-62; “*Acta Capituli Generalis... MDCV*”, p. 72; véanse por ejemplo, cómo a partir de 1616, ya se refiere que los examinadores de novicios y de confesores y predicadores de Puebla eran los lectores de teología y los regentes de estudios y maestros de novicios, *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 3. Con respecto al desempeño en el examen de predicadores y confesores por parte de algunos frailes del colegio de San Luis, *Haec sunt Acta...*1604, p. 4; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in nostro convento S. Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608*, México, s.e., s.f. p. 3. Para conocer la presencia dominica en la ciudad de Puebla durante el siglo XVI, remito al lector a José Joel Peña, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano, tomo III...*, v. 1, p. 141-206.

entre nueve y 10; la servidumbre, y los huéspedes o depositados.⁹⁹ En 1642, el número de presbíteros, acólitos y legos habitantes en dicha casa comenzó a aumentar a 66 y alcanzó su máximo número en 1646, pues se le destinaron 87 religiosos. A partir de entonces, tal cifra se mantuvo, aunque desconozco en qué proporciones, ya que no he hallado quiénes fueron los asignados a dicho establecimiento entre 1650 y 1659. [Véase Gráfica 5].

Tal incremento pudo ser consecuencia de un aumento de la población de la ciudad de Puebla. De modo que un mayor número de hombres mostraron vocación para realizar una carrera eclesiástica o tuvieron interés en tener garantizado su sustento. Otra explicación pudo ser la situación económica y constructiva del convento. Durante el siglo XVI y las primeras décadas del XVII, esta fundación sufrió serias precariedades, lo cual impactó en la lenta construcción de sus edificios y en su incapacidad para sustentar y admitir a más frailes. Tales carencias materiales disminuyeron a lo largo de esta última centuria, por lo cual, tal vez, hacia la década de 1640, por fin pudo dar cabida a un mayor número de habitantes.¹⁰⁰ Otra razón pudo ser que los frailes angelopolitanos se hubieran dedicado a incentivar el ingreso de miembros en su convento en aras de alcanzar la equidad numérica frente al convento de Santo Domingo de México, especialmente porque en esos años los dominicos poblanos estaban haciendo cada vez mayor eco de su inconformidad ante la hegemonía de México.¹⁰¹ Incluso, es posible que, desde entonces, comenzaran a aumentar el número de las nuevas vocaciones en aras de justificar su autosuficiencia y, con ello, su independencia.

Con respecto a la construcción del conjunto conventual angelopolitano, durante el siglo XVI, se erigieron unos edificios provisionales. Posteriormente, comenzó una nueva edificación lenta e intermitente, la cual se prolongó durante la siguiente centuria. En 1613, el mal estado del inmueble ameritó una nueva reedificación y ampliación, motivo por el cual sus interiores mejoraron. A los pocos años, se demolió el templo primitivo, y el nuevo continuó en construcción hasta que se consagró en 1659. El convento poseyó portería,

⁹⁹ “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856; y las notas 95 y 96 del presente capítulo.

¹⁰⁰ Peña, “Predicadores para los...”, p. 152-161; Eugenio Torres refirió que, entre 1615 y 1661, el convento de Puebla logró la autosuficiencia económica a partir de distintos tipos de ingresos y rentas, véase “La fundación de...”, p. 318-321; Francisco de los Ríos Arce afirmó que, en la década de 1620, gracias a las capellanías que los seglares habían impuesto a favor del convento, su “orden económico” era “bastante satisfactorio”, *Puebla de los...*, t. 1, p. 123-124, y t. 2, p. 122, 146-159, 190-194.

¹⁰¹ Véanse Torres, “La fundación de...”, p. 315-368 y el epílogo de la presente tesis.

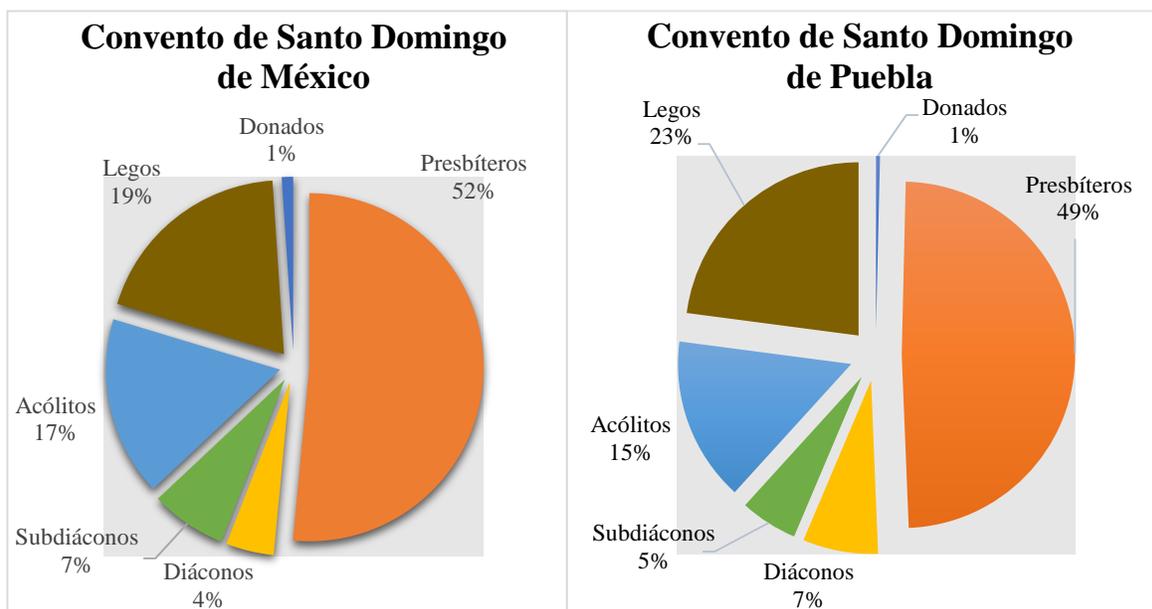
claustro, casa de novicios, dormitorios, sala de *profundis*, refectorio, habitaciones para los servicios y una toma de agua, la cual compartió con los vecinos.¹⁰²

Es menester brindar algunas líneas sobre el tipo de asignados en los conventos de Santo Domingo de México y de Santo Domingo de Puebla porque, a diferencia de las vicarías y de los demás conventos urbanos, estas dos casas tuvieron a distintos tipos de residentes debido a sus funciones educativas, sanitarias y administrativas. En ambos conventos, la mayoría de sus habitantes se conformó de presbíteros o coristas (acólitos, subdiáconos y diáconos). El número de miembros de estos dos grupos tuvo periodos de crecimiento y descenso. Si tomamos en cuenta el intervalo entre 1578 y 1646, que es cuando poseemos el número de religiosos de ambos conventos, dichos presbíteros y coristas representaron 80 y 76 % del total de la población, respectivamente.¹⁰³ Así, la mayoría de los frailes que habitó en ambas casas fueron frailes de coro que se abocaron al apostolado, a la confesión, a la predicación o al estudio. [Véanse Gráficas 6 y 7].

¹⁰² Mariano Fernández Echeverría y Veitia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, v. 2, Puebla, Imprenta Labor, 1931, p. 357-358; Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, 1896, p. 127-130; Ríos, *Puebla de los...*, t. 1, p. 35, donde el autor propone la temprana existencia de la casa de novicios, 123-124, t. 2, 122, 156-160, 190; Peña, “Predicadores para los...”, p. 152-161; Eduardo Merlo Juárez, José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, t. 1, Puebla, Secretaría de Cultura Puebla, 2001, p. 359-366; Celia Salazar Exaire, “Equipamiento hidráulico para la ciudad de los Ángeles, aportación dominicana”, en *Anuario Dominicano: tomo III...*, v. 1, p. 207-232.

¹⁰³ Promedio obtenido con base en el total de asignados en cada uno de los dos conventos, acorde con las actas capitulares entre 1578-1667.

Gráficas 6 y 7. Población de los conventos de México y Puebla, 1578-1646*



*Elaboración propia.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1646. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

En términos numéricos, el segundo tipo de población residente en ambos conventos fue el conformado por los legos, quienes incrementaron su número de forma sostenida. Basta decir que, en las actas capitulares de 1604, se asignaron 16 legos en el convento de México y seis en el convento de Puebla; pero, en 1646, llegaron a 32 y 22, respectivamente.¹⁰⁴ Entre 1578 y 1646, este grupo representó, respectivamente, 19 y 23 % del total de asignados en ambas casas. Tal incremento pudo ser consecuencia de que estos inmuebles tuvieron importantes dimensiones y dieron alojamiento a una cantidad considerable de habitantes, por lo cual cada vez necesitaron de más personas dedicadas a las labores administrativas. Otra explicación pudo ser el crecimiento demográfico de ambas ciudades, cuyos residentes recurrieron a la vida conventual por convicción espiritual o material. Relacionado con esto último, un elemento que podría explicar tales cifras ascendentes es que los frailes que profesaban como legos estaban eximidos del estudio y la predicación, además de que les estaba concedido recitar oficios más sencillos. Es decir, llevaban una vida conventual un

¹⁰⁴ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 11-14; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 13v-15v.

poco más relajada.¹⁰⁵ Finalmente, tan solo 1 % ingresó como donado. [Véanse Gráficas 6 y 7].

Los colegios fueron otro tipo de fundación dominica urbana. El primero que erigieron fue el de San Luis de Puebla, el cual inició sus cursos en 1585. Cuatro años después, fue aceptado como estudio general de la Orden.¹⁰⁶ Acorde con sus estatutos, este recinto debía dar cabida a 17 colegiales menores de 33 años, con conocimientos de teología previos. Seis colegiaturas se destinarían al convento de Santo Domingo de México, y cuatro, al de Puebla. Las restantes quedarían a criterio del provincial.¹⁰⁷ En los capítulos provinciales de principios del siglo XVII, se estipuló que tales designados debían estar ordenados y haber cumplido cuatro años de profesión, es decir, no era un lugar pensado para quienes apenas iniciaban su formación religiosa o educativa.¹⁰⁸ En el periodo analizado, el colegio alojó entre 13 y 22 frailes, entre los que se encontraron el rector; los lectores de teología, artes y gramática; los estudiantes, y entre uno y tres legos. Como en los casos anteriores, en las actas de 1646, se reportó el mayor número de habitantes. [Véase Cuadro 3]. La construcción de su recinto inició poco después de que se concertó su fundación, y, para finales del siglo XVI, se componía de tres claustros, uno de estudios, otro grande y uno más que comunicaba con el refectorio, la portería, el anterrefectorio, las oficinas, la huerta, la pila de agua, las celdas para estudiantes y para el personal administrativo y la capilla. El sitio experimentó varias remodelaciones en la primera mitad del siglo XVII.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Además, los legos no eran obligados a formarse con los novicios. Véase *Regula Beati Agustini...*, p. 190-191v; “*Acta Capituli Generalis...MDCXXIX*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 18; véanse las labores manuales de los legos novohispanos en Ojea, *Libro tercero de...* y Franco, *Segunda parte de...*

¹⁰⁶ “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Fundación Carlos Slim [en adelante, CEHM, Carso] Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXXIX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. V...*, p. 272.

¹⁰⁷ “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f. Acorde con Dávila Padilla, tres colegiaturas eran para el convento de México; dos, para el de Puebla, y dos más, para el de Oaxaca. Dávila, *Historia de la...*, p. 711.

¹⁰⁸ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5.

¹⁰⁹ Dávila, *Historia de la...*, p. 571-575; véanse los documentos de fundación del colegio transcritos por Ríos en *Puebla de los...*, t. 2, p. XXII-XXVIII. Para conocer la historia del colegio, véase, de la misma obra, t. 1, p. 173-192 y t. 2, p. 70-87, 161-164, 194-197; para conocer quiénes fueron los lectores de este colegio durante el periodo de estudio remito al lector a las asignaciones de las actas capitulares entre 1598 y 1663. Rosario Torres Domínguez, “Notas para la historia del colegio de San Luis de Puebla” y Jaime Vega Martínez, “Real y Pontificio Colegio del Señor San Luis de la Orden de Predicadores de la santa provincia de San Miguel y Santos Ángeles”, ambos en *Anuario Dominicano: tomo III...*, v. 1, p. 233-276; Peña, “Predicadores para los...” p. 174-182; María del Rosario Soto Lescale, “Los colegios dominicos de la Nueva España”, en *Memoria del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2007,

<i>Cuadro 3. Número de asignados en las fundaciones dominicas urbanas, 1578-1667*</i>			
<i>Convento, vicaría o colegio urbanos</i>	Mayor número de frailes asignados y fecha	Menor número de frailes asignados y fecha	Observaciones
Convento de Santo Domingo de México	129 (ACP, 1628)	72 (ACP, 1578)	
Convento Santo Domingo de Puebla	87 (ACP, 1646)	28 (ACP, 1578)	
Colegio de San Luis de Puebla	22 (ACP, 1646)	13 (ACP, 1604)	En 1606 y 1608, se refirió que se asignaron, respectivamente, 5 y 2 frailes no ordenados.
Colegio de Portacoeli	22 (ACP, 1642)	3 (ACP, 1604)	Después de las actas de 1604, no tuvo frailes asignados hasta 1620. A partir de las actas de 1633, aparecen asignados lectores y colegiales.
Convento de Santa Cruz de Zacatecas	8 (ACP, 1616-1620)	5 (ACP, 1624)	
Convento de Señora de la Guía de Veracruz	14 (ACP, 1637)	5 (ACP, 1604)	
Convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara	9 (ACP, 1646)	4 (ACP, 1624 y 1633)	
Convento de Nuestra Señora de la Piedad Atlixuca	11 (ACP, 1637)	3 (ACP, 1606, 1642-1646)	
Convento de San Jacinto de Atlixco	5 (1633)**	2 (ACP, 1642)	

p. 1-7; Alejandra González Leyva, “Los centros de estudios y colegios dominicos de la época novohispana”, *Revista Grafía*, v. 10, n. 1, enero-junio de 2013, p. 112-126; María de Lourdes Herrera Fera y Rosario Torres Domínguez, “Los estudios conventuales en el colegio de San Luis de Puebla de los Ángeles y sus constituciones”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*, año 8, n. 8, 2017, p. 78-94; Rosario Torres Domínguez y María de Lourdes Herrera Fera, “El Colegio de San Luis y los estudios conventuales de Puebla, México”, en Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres y Andrés Mauricio Escobar Herrera (eds.), *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2018, p. 21-42.

Vicaría de San Pablo de Puebla	3 (ACP, 1608) 10 (1659)***	2 (ACP, 1608-1620)	En 1642, año en el que se destinaron a la casa un vicario, un religioso de coro y un laico, esta doctrina fue secularizada. Empero, en 1646, se volvieron a asignar los mismos frailes.
--------------------------------	-------------------------------	--------------------	---

* Elaboración propia.

La sigla *ACP* corresponde al Acta del capítulo provincial del año donde encontré el dato.

** Información obtenida de un testimonio del escribano público, Manuel Enríquez, en junio de 1630.

*** Información obtenida de la visita del obispo de Puebla, Diego de Osorio, en 1659.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1646. La población del año 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron. “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 804, y “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304.

El segundo colegio de la provincia de Santiago fue el de Santo Domingo Portacoeli. Aunque se erigió en 1603 y fue aceptado como estudio general en 1605,¹¹⁰ alojó a frailes de forma constante hasta 1620. [Véase Cuadro 3]. Entonces, sus residentes no llevaron una vida académica o estudiantil. Alonso Franco refirió que esto se debió a que el inmueble permaneció en construcción por muchos años. Sin embargo, todo indica que las autoridades del convento de Santo Domingo de México—los patronos del colegio—no estuvieron muy interesados en agilizar su configuración como sitio de asignación de estudiantes, tal vez por el simple hecho de que su convento ya daba cabida a los estudios. Acorde con ciertas críticas elaboradas en 1625, los asignados al colegio eran frailes “graves”, quienes residían ahí solo para estar exentos de los oficios de coro y comer carne. Incluso, parecería que, durante algunos años, este colegio fue una suerte de extensión de la población del convento matriz.¹¹¹

El visitador provincial, fray Jacinto de Hoces, intentó reformar tal situación en el capítulo provincial de 1628, asamblea en la cual aparecen por primera vez las referencias a lectores en el colegio.¹¹² En ese año, Urbano VIII confirmó los estatutos del colegio, los

¹¹⁰ Véase el capítulo dos de la presente tesis y “*Acta Capituli Generalis...MDCV*”, p. 70.

¹¹¹ Alonso Franco refirió que el colegio no había tenido estudios en los primeros años a causa de su situación constructiva, *Segunda parte de...*, p. 163-164. La queja sobre la vida de los habitantes del sitio en “Carta de Agustín de Alderete”, 17 de noviembre de 1625, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de México 1613-1637, I. Sobre el patronato del convento de México al colegio, véase el capítulo dos de la presente tesis. Antonio Rubial ha referido que los colegios de las órdenes religiosas se establecieron en las grandes ciudades como consecuencia de la mayor presencia de los mendicantes en las urbes. De tal suerte que esos centros debían servir para educar al creciente número de vocaciones. Rubial, “Las órdenes mendicantes...”, p. 222.

¹¹² En las asignaciones anteriores a 1633, no se refiere la existencia de lectores. Aunque no he hallado las asignaciones de 1628. Sobre el capítulo provincial; las acciones de fray Jacinto de Hoces con respecto al colegio,

cuales fueron aceptados por la provincia de Santiago en 1637. En este documento, se estipuló que el recinto debía dar cabida a 12 colegiales, ocho de teología y cuatro de artes. Todos debían ser sacerdotes, tener seis años de profesión y no ser mayores de 30 años; ocho debían ser hijos del convento de México, y cuatro, de Puebla.¹¹³ A partir de 1633, los destinados al colegio fueron estudiantes, lectores y autoridades académicas, y, en 1642, así como sucedió con los establecimientos ya referidos, su población alcanzó la cifra más alta: 22 residentes. Pero esta situación no permaneció por mucho tiempo, pues, hacia 1649, hubo acusaciones contra sus residentes por no estar abocados a los estudios.¹¹⁴ [Véase Cuadro 3]. En cuanto a su recinto, este experimentó un largo periodo constructivo y, aunque no poseo una descripción de su interior, contó con celdas para sus habitantes, una iglesia y, con toda seguridad, uno o varios claustros, portería y oficinas administrativas.¹¹⁵

A diferencia de los colegios y de los conventos ya referidos, los demás establecimientos dominicos en las ciudades tuvieron una población que no sobrepasó los 14 asignados. Casi todos fueron sacerdotes, uno o dos legos y, a lo mucho, un donado. A causa de ciertas peculiaridades en sus asignados, vale la pena abundar en la población del convento de San Jacinto de Carrión, de la vicaría de San Pablo de Puebla y del convento de Nuestra Señora de la Piedad. Como podrá recordarse, el convento de la villa de Carrión tuvo una efímera existencia, desde 1627 hasta 1642. En ese periodo, sus residentes fueron entre dos y cinco frailes,¹¹⁶ cifra que pudo ser el reflejo de su situación constructiva, pues, aunque desde 1630

y sus estatutos, *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 11v-12, 26-27; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 6; *Estatutos del Colegio de Nuestro Padre Santo Domingo de Porta Coeli de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1673. Se avisa al lector que los estatutos consultados fueron los que se imprimieron en 1673, cuyo contenido incluyó—de forma conjunta—tanto las disposiciones de 1637 como las adendas que el maestro general, Juan Bautista de Marinis, estipuló para el sitio en 1664.

¹¹³ *Estatutos del Colegio...*

¹¹⁴ Además de que en las actas de 1646 no hay referencias a lectores, véase Cuadro 4. Las críticas por la falta de actividades académicas en el colegio pueden consultarse en “Carta de fray Alonso de Montejo”, 10 de mayo de 1649, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

¹¹⁵ Todavía en 1628, se estipuló cierta cantidad que cada casa de la provincia debía aportar para finalizar la construcción del colegio, *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 26-27, contribuciones que aún se cobraban en 1637, *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 10v. Sobre los espacios del colegio, *Estatutos del Colegio...*; AGNM, *Inquisición*, v. 432, exp. 8, f. 153v. Señalo la probabilidad de que este establecimiento contara con estos espacios en analogía con los que poseía el colegio de San Luis de Puebla, además de que en el plano de José de Arrieta y en el biombo de la ciudad de Diego Correa, se perciben varios claustros. La imagen se puede consultar en el capítulo dos de la presente tesis.

¹¹⁶ Como podrá recordarse, acorde con los privilegios extendidos por los pontífices, para que un convento se instaurara como tal, es decir, como priorato, era menester que contuviera con, al menos, seis frailes. Por ello, este establecimiento dominico en realidad no contó con tal requisito.

ya tenían finalizada la iglesia, no he podido conocer si los espacios conventuales ya se habían edificado, como, por ejemplo, un claustro con celdas o un refectorio.¹¹⁷ [Véase Cuadro 3].

La población del convento de Nuestra Señora de la Piedad también fue particular. Desde los primeros años del siglo XVII, entre seis y nueve frailes habitaron dicha casa. Sin embargo, desde 1642, su número disminuyó a diferencia de los conventos de Santo Domingo de México y de Puebla y los dos colegios, los cuales, en ese año, acrecentaron sus habitantes. Tal vez la situación económica de la fundación no permitió la permanencia del mismo número de religiosos, ya que esta casa se sustentaba de limosnas sin rentas ni bienes propios. Otra explicación sería que el edificio estuviera en muy malas condiciones, pues se tiene noticia de que, en ese tiempo, su iglesia ya se encontraba bastante deteriorada. Otra posibilidad es que tal despoblación fuera una decisión proveniente de las autoridades provinciales o muestra de la preferencia de los religiosos por permanecer en los grandes establecimientos urbanos.¹¹⁸ [Véanse Cuadro 3 y Gráficas 1, 2, 4 y 5].

La vicaría de San Pablo de Puebla fue la única fundación urbana que se erigió como doctrina de indios. Mientras funcionó como tal, desde 1608, en dicha casa residieron entre dos y tres frailes, quienes se desempeñaron como ministros de los indios.¹¹⁹ Después de que esta doctrina fue secularizada por Juan de Palafox,¹²⁰ su número de residentes no cambió de forma inmediata. Sin embargo, en 1659, ya alojaba a 10 religiosos y funcionaba como hospedería.¹²¹ El incremento demográfico pudo deberse a su situación de albergue de frailes. También, es probable que los dominicos angelopolitanos se hubieran encargado de nutrir su población, pues, en esos años, realizaron las gestiones necesarias para convertir a esta vicaría

¹¹⁷ Sobre la finalización del templo y sus espacios, véanse “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304, s/f; y “Licencias para edificar los conventos mercedarios en Atlixco y Veracruz y Autos relacionados con la destrucción del Convento de S. Jacinto de la Orden de Santo Domingo y el de la Merced en Atlixco. 1612-42.” CEHM, CARSO, *Fondo XVI-I*, legajo 44, carpeta 2, s/f.

¹¹⁸ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; María Fernanda Mora Reyes, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

¹¹⁹ Las primeras asignaciones del convento son de 1608, remito al lector al Cuadro 3 y capítulos dos y cinco de la presente tesis. Un ejemplo de que sus labores eran ministeriales se puede encontrar en AHMP, *actas de cabildo*, v. 15, 7 de julio de 1615, f. 68-70v.

¹²⁰ Francisco de Ayeta, *Crisol de la verdad [...] En defensa de dicha su provincia sobre el despojo y secuestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo don Juan de Palafox, siendo visitador del reino*, s. e., s. f., p. 73v.

¹²¹ Sobre el número de asignados después de 1642, véase el Cuadro 3 del presente capítulo. Con respecto al número de residentes y funciones de la vicaría en 1659, véase “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 804, f. 452.

en convento de recolección. Los aires de independencia ya se dejaban sentir, pues recuérdese que un requerimiento para erigir una provincia era contar con un convento de observancia.¹²² [Véase Cuadro 3]. Todo ello demuestra que, durante el tiempo en el cual la vicaría funcionó como doctrina, sus asignados se asemejaron, en número y labores, a los de las pequeñas vicarías rurales.¹²³

Aunque no poseo una descripción de todos estos conventos urbanos, en general, se conformaron de un templo y un espacio conventual con celdas y sitios administrativos.¹²⁴ Más de uno se erigió cercano a una toma de agua.¹²⁵ Algunos iniciaron su vida en recintos abandonados, como les sucedió a los conventos de La Piedad, Zacatecas y Guadalajara.¹²⁶ El convento de Veracruz se hizo de madera, como toda la ciudad, y sufrió reconstrucciones a causa del deterioro de su recinto. También, el templo del convento de La Piedad tuvo que ser edificado nuevamente.¹²⁷ Con toda seguridad, algunos experimentaron adecuaciones con base en sus actividades, como debió sucederle al convento de Veracruz para albergar a los

¹²² “Instrucción [a fray Juan de Silva por el prior provincial, fray Diego González]”, 24 de enero de 1654, México 701. Sobre las gestiones de fray Juan de Silva y fray Diego González para lograr la creación de la provincia dominica angelopolitana, remito al lector a Torres, “La fundación de...”, p. 315-368 y al epílogo de la presente tesis.

¹²³ Solo por poner un par de ejemplos, en el mismo obispado de Tlaxcala, las vicarías dominicas de Santo Domingo Huehuetlán y San Miguel Tilapa no sobrepasaron los cuatro asignados. Véanse *Haec sunt Acta...* 1608, p. 17 y *Acta Capituli provincialis...* 1616, p. 16; “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, México, 804, f. 455-457.

¹²⁴ Véase la descripción del templo del convento de San Jacinto de Atlixco y las referencias a sus espacios conventuales en “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, México, 304. Con respecto a las descripciones sobre el conjunto conventual de La Piedad, véase Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 93-115. Por ejemplo, el convento de Guadalajara contó con un sitio donde los frailes se reunieron en capítulo. Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco [en adelante AIPEJ], 2 de mayo de 1619, *Francisco Gutiérrez Vela [1614-169]*, f. 33v-34; *Actas De Cabildos De La Ciudad De Guadalaxara, 1607-1635*, dirección general de J. Parres Arias, paleografía de J. L. Razo Zaragoza, presentación de Antonio Pompa y Pompa, Guadalajara, México, Ayuntamiento de Guadalajara, 1970, 18 de agosto de 1610, p. 78-79, y Franco, *Segunda parte de...*, p. 170-171.

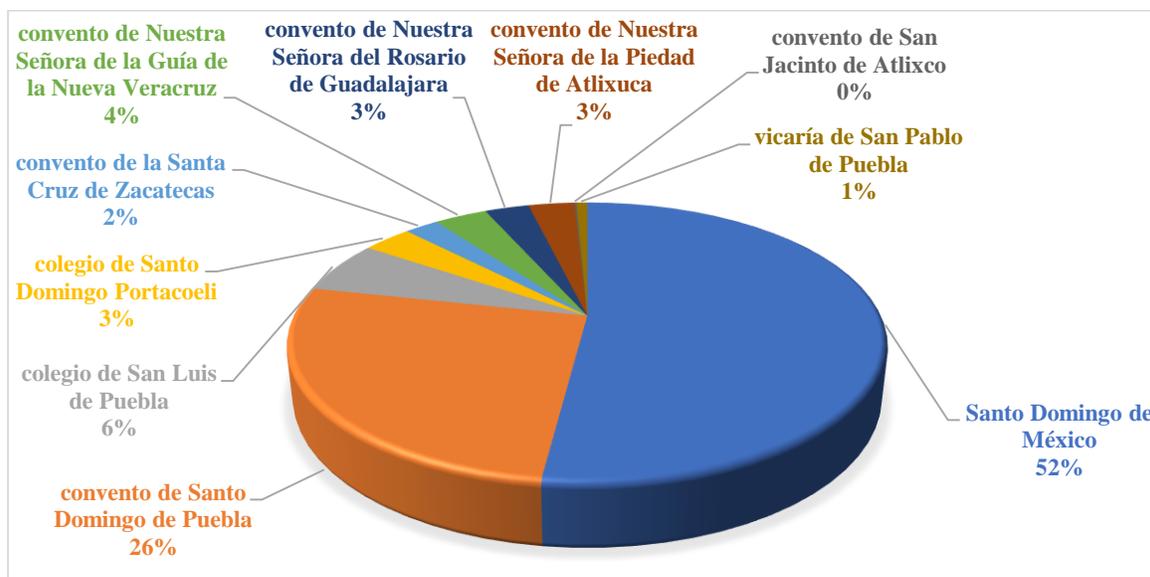
¹²⁵ Por ejemplo, el convento de Veracruz tomó sitio en los lindes del riachuelo Tenoya. Consúltese el capítulo dos de la presente tesis. También, a unos cuantos metros del convento de La Piedad, se encontraba una fuente homónima, véase Franco, *Segunda parte de...*, p. 117.

¹²⁶ Con respecto a los orígenes de estos recintos, remito al lector al capítulo dos de la presente tesis.

¹²⁷ Sobre los materiales del convento de Veracruz, “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817. Tengo conocimiento de las obras de reedificación del convento de Veracruz debido a la limosna que para tal efecto le otorgó el convento de Santo Domingo de México “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 338; y con respecto a la construcción de un nuevo templo en el convento de La Piedad a raíz del deterioro de la antigua ermita, véase Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 93-115. También, el convento de Guadalajara necesitaba una remodelación hacia 1621, “Informaciones: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3.

religiosos viajeros, o a la vicaría de Puebla para brindar auxilio espiritual y administrativo al hospital de indios que estaba cercano a su inmueble.¹²⁸

Gráfica 8. Porcentajes de la población dominica urbana por convento, 1578-1667*



*Elaboración propia.

FUENTES: Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1667. La población de 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

Al compararlas con las fundaciones de otras órdenes religiosas erigidas en los mismos espacios, se evidencia que, en ocasiones, la presencia dominica fue inferior en términos numéricos. Por ejemplo, a principios del siglo XVII, los conventos agustinos de Guadalajara y Zacatecas albergaron, respectivamente, 30 y 12 frailes, además de que el primero funcionó como noviciado.¹²⁹ La diferencia es notable, puesto que los establecimientos dominicos en dichas urbes no rebasaron los nueve asignados. [Véase Cuadro 3]. Esta situación demuestra que la provincia de Santiago tuvo sus grandes establecimientos urbanos en México y Puebla, donde erigieron varios conventos con funciones educativas y administrativas y su población fue más nutrida. Incluso, los conventos de Santo Domingo de ambas urbes dieron cabida prácticamente al 78 % de la población que habitó en las ciudades durante el periodo

¹²⁸ Sobre la función del convento de Veracruz como alojamiento para los viajeros, véase “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817 y Gage, *Nueva relación que...*, t.1, p. 64-69. Sobre la administración de los dominicos de la vicaría de San Pablo en el hospital de indios del barrio homónimo de Puebla, véase AHMP, *actas de cabildo*, 6 de octubre de 1634, f. 63v-64.

¹²⁹ Rubial, *El convento agustino...*, p. 36 y Cuadro XI del texto de Rubial.

estudiado, mientras que las otras ocho fundaciones urbanas albergaron al resto, 22 %. [Véase Gráfica 8]. Además, los restantes conventos urbanos tuvieron una población mucho menor, la cual fue similar o incluso inferior a la de algunas vicarías.¹³⁰

Otra situación que diferenció a las pequeñas casas urbanas de los conventos con noviciado y los colegios dominicos fue que, en su mayoría, los residentes de las primeras fueron sacerdotes y los legos no pasaron de ser, a lo mucho, tres. Ello atendió a que no eran centros de estudios y no necesitaban o no podían sostener a un mayor número de religiosos. Esto las acerca al tipo de habitantes de las fundaciones rurales, en las cuales 99 % de los asignados fueron frailes sacerdotes, mientras que los legos fueron 1 %.¹³¹ Así pues, el número y el tipo de religiosos que habitaron en las urbes novohispanas dependió de la función de cada convento, así como de su situación económica y constructiva.

b. Móviles de las asignaciones en las fundaciones urbanas

En este último apartado ofrezco un breve acercamiento a los distintos móviles por los cuales los frailes habitaron en los conventos urbanos. El objetivo de las siguientes líneas es redondear el perfil de los frailes que residieron en las urbes con base en su historial ocupacional y sus sitios de asignación. En los conventos de Santo Domingo de México y Santo Domingo de Puebla, habitaron todos los novicios y los que estaban en periodo de formación previo a su ordenación sacerdotal, como ya se refirió en líneas anteriores. [Véanse Gráficas 6 y 7]. Para su educación, en esas casas habitaron los lectores de teología, artes o filosofía, y los regentes, pedagogos, maestros de novicios y de estudiantes.

Durante el periodo analizado, fue usual encontrar a un fraile como maestro de novicios o con funciones docentes en varios periodos. Así sucedió con fray Pedro de Burgos, quien, después de un periodo formativo en el colegio de San Luis, se dedicó a ser maestro de

¹³⁰ Por ejemplo, las vicarías Coyoacán, Tacubaya, Azcapotzalco, Tlaquiltenango, Teposcolula o Coixtlahuaca usualmente llegaron a albergar entre seis y ocho frailes, véanse, las asignaciones en *Haec sunt Acta...* 1608, p. 9-19; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 13v-20; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 13v-19v.

¹³¹ Esto se explica porque la mayoría de los religiosos destinados a estas casas debía tener como ocupación primordial el ministerio de los indios. El menor número de legos con respecto a los conventos urbanos, especialmente los referidos en las ciudades de México y Puebla, pudo deberse a que eran casas con menores ingresos para sustentar a más religiosos o con menores necesidades de labores administrativas, propias de este tipo de religiosos. Dicho porcentaje lo he obtenido con base en las Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1578-1646. La población de 1637 ha sido tomada de las actas capitulares que fueron nulificadas a los pocos meses, puesto que no poseo datos sobre las que finalmente se avalaron.

novicios y preceptor de gramática en México y Puebla. De forma similar, fray Hernando de Luna se desempeñó como pedagogo y celador del convento de México y maestro de novicios de este noviciado y del angelopolitano.¹³² Algunos lectores alternaron sus actividades en estos conventos y en los colegios de San Luis y Portacoeli—especialmente cuando este último funcionó como centro de estudios—. Así sucedió con fray Cristóbal de Pocasangre, quien, desde 1620, apareció como lector de gramática y teología en las fundaciones de Puebla y México y, posteriormente, como rector del colegio de Portacoeli.¹³³

Puesto que la lección fue un requisito para obtener algún grado académico por parte de la Orden de Predicadores, los lectores de dichas fundaciones son los mismos que se encuentran en las solicitudes de grados de bachiller, presentado o maestro.¹³⁴ Una vez como presentados o maestros, algunos permanecieron en las fundaciones urbanas. Por ejemplo,

¹³² Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663. Reitero al lector que parte de esta interpretación la he construido con base en las actas capitulares nulificadas de 1637. Para conocer las funciones del maestro de novicios, los regentes y el maestro de estudiantes, véase *Regula Beati Agustini...*, p. 39-60, 175-190.

¹³³ Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663.

¹³⁴ Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663 para conocer las postulaciones realizadas por dichos frailes. La Orden otorgaba los grados de bachiller, presentado y maestro en teología y, en ocasiones, en predicación. El presentado era aquel propuesto para el magisterio, por lo cual se concibió como un grado intermedio, aunque algunos gozaron de dicha distinción por muchos años. Para alcanzar dichos grados se necesitaba cumplir con ciertos requisitos como poseer cierta edad y haberse desempeñado en los estudios durante cierto número de años. Dichos títulos conllevaron preeminencia para los religiosos, pues les otorgaron voz y voto en las elecciones y exenciones y privilegios en cuanto a la vida común. En la segunda mitad del siglo XVI, la provincia de Santiago limitó el número de grados a cuatro maestros y seis presentados. Sin embargo, en la siguiente centuria, las autoridades provinciales pidieron el aumento de ambos a 12—en la calidad de numerarios—y la obtención del grado de forma extranumeraria. Por lo anterior, es perceptible un interés creciente de los dominicos novohispanos por lograr mayores espacios para el desempeño académico posiblemente a causa del aumento de la población general de la provincial y, por ende, por un mayor número de frailes interesados en dichas actividades. En estos grados, así como en el cargo de provincial y en los noviciados, se debió guardar la alternativa entre los nacidos en Indias y en España. A lo cual se sumó, posteriormente, que una tercera parte de los cargos le correspondió a los frailes profesos en Puebla. Véanse William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, San Esteban, 1982, p. 28; Sergio Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México: antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1990, p. 24-31; Beuchot, “Lectores conventuales en...”, p. 51-62; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 234-274; Torres, “La fundación de...”, p. 315-368, donde se puede conocer el proceso de aumento de los grados y la lucha de los angelopolitanos por obtener una parte de estas distinciones; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 214, nota 132; Eugenio Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad* (formato EPUB), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014; sobre la petición de las autoridades provinciales para aumentar el número de maestros y presentados a 12 y conceder a la provincia los grados extranumerarios en el siglo XVII, *Haec sunt Acta...* 1642, p. 4v-5; “*Acta Capituli Generalissime...MDCXLIV*” p. 164. Con respecto a los requisitos para gozar del oficio de lector, los grados y algunos de sus privilegios, véase *Regula Beati Agustini...* p. 37, 175-190, y *Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum Mexicanae Provinciae*, México, Juan Ruiz, 1663, 12v.

fray Francisco de Villanueva profesó en el convento de Santo Domingo de Puebla; ahí y en el colegio de San Luis fungió como lector de teología desde 1604. Después de que lo condecoraron como presentado y maestro, siguió laborando como regente de estudios y rector en las mismas fundaciones. De modo similar, fray Francisco Naranjo—quien posiblemente profesó en México antes de 1606—fue lector de teología y artes, entre 1616 y 1624, en el convento de México. Ya como presentado y maestro, siguió en dicha casa bajo el oficio de regente de estudios. En 1638, ocupó la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad. Este religioso solo residió en los conventos de México y Puebla.¹³⁵ Lo anterior referido manifiesta que los conventos y colegios de México y Puebla fueron sitios donde solían residir aquellos dedicados a las labores intelectuales en esta y otras corporaciones, lo cual no obsta para señalar que sí hubo maestros y presentados consignados a los conventos rurales.¹³⁶

Un valioso testimonio sobre la concepción que se tenía del sitio donde debían morar los frailes con grados de maestros y presentados es la epístola de fray Alonso de Montejo, elaborada en 1649. Fray Alonso se lamentó del gobierno provincial en turno y afirmó que era “infamia” que los graduados fueran vicarios de los conventos rurales, pues en estos sitios no se hacía más que “sembrar y guardar cabras”. Por lo cual, pedía a las autoridades de la Orden que estos religiosos habitaran únicamente en los conventos de México y Puebla. Ahí podrían “honrar púlpitos y cátedras como deben”.¹³⁷ Esta es una valiosa ventana para conocer las ideas que se tenían sobre los habitantes que debían albergar las vicarías y los conventos urbanos, aunque no se acerca mucho a la realidad de asignación de los graduados, pues en las asignaciones de 1646 a 1650, la mayoría de los presentados y maestros habitaron en los conventos urbanos. Por ello, más bien, posiblemente fray Alonso externó su malestar ante una situación particular.¹³⁸

¹³⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 480-483; consúltense las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663. Sobre la cátedra de Santo Tomás de la Real Universidad, Ángel Melcón y Mauricio Beuchot, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138, donde se puede rastrear la actuación de fray Francisco Naranjo en la Universidad, y Clara Inés Ramírez González, “La fundación de la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad de México (1617)”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 35-56.

¹³⁶ Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663.

¹³⁷ “Carta de fray Alonso de Montejo”, 10 de mayo de 1649, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

¹³⁸ En esos momentos, del total de 14 maestros de teología que había en la provincia, 11 se destinaron a las fundaciones dominicas de México y Puebla y uno a la casa de Coyoacán. De 16 presentados, ocho se asignaron a las fundaciones angelopolitanas y mexicanas, seis no se encuentran en las asignaciones y dos se confinaron a

Cada uno de los prioratos tuvo derecho a un predicador general. En Nueva España, hubo dos tipos de predicadores, aquellos que se desempeñaron entre la población española y aquellos que lo realizaron entre los indígenas en lengua náhuatl, mixteca o chochona.¹³⁹ El predicador general debía habitar en el convento donde tenía dicho oficio a menos de que hubiera sido asignado como prior, superior, vicario, lector o predicador especial en otra casa.¹⁴⁰ Algunos religiosos que tuvieron dicha distinción habitaron primordialmente en los conventos urbanos, por ejemplo, el cronista fray Alonso Franco, siempre moró en el convento de México; en 1637, fue cometido a escribir la historia de su provincia, y, desde 1642, gozó de una predicatura extranumeral.¹⁴¹ También, fray Francisco Vallinas, desde 1606, fue asignado a los conventos de Guadalajara y Zacatecas; en 1624, fue condecorado como predicador general del convento de Puebla. En ese año, fue designado prior de Zacatecas, y posteriormente fue residente del convento angelopolitano.¹⁴²

Otros predicadores generales vivieron entre las casas urbanas y rurales, especialmente aquellos que se desempeñaron en alguna lengua indígena. Así, fray Juan de Córdoba, quien debió profesar en fechas cercanas a 1606, fue asignado a los conventos de México, Guadalajara y Veracruz, así como a las casas de Azcapotzalco, Coyoacán, Tlalpan y Oaxtepec; adquirió el grado de predicador general en náhuatl; fue provincial entre 1642 y 1646, y obtuvo el grado de maestro en predicación. Posteriormente, siguió alternando sus días entre ambos tipos de casas.¹⁴³ De modo similar, fray Gregorio de Palomares habitó en

los conventos de Guadalajara y Coyoacán, respectivamente. Finalmente, de los 26 predicadores generales, 14 habitaron en los conventos de México y Puebla, dos en La Piedad y en el colegio de Portacoeli, respectivamente y uno en el convento de Teposcolula. Los restantes no aparecieron en las asignaciones, aunque en fechas anteriores habían sido asignados a vicarías de las regiones mixteca y mexicana. Lázaro de Prado (provincial), “*Nomina magistrorum et praedicatorum generalium servato cuiuslibet ordine et antiquitate tam eorum qui intranumerum taxatum huius provinciae Sancti Iacobi de Mexico continentur quam eorum qui extra numerum provinciae ad magisterii infulas sunt promoti*”, 4 de mayo de 1649, AGOP, XIII, 012025. “S Iacobi de México. Statistica”; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 13v-19v; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 11v-15v.

¹³⁹ Para conocer la preparación y el desempeño de los frailes con dicho oficio, remito al lector al capítulo cinco de esta tesis.

¹⁴⁰ “*Acta Capituli Generalis... MDCXXIX*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 13-14.

¹⁴¹ Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663. Sobre el nombramiento de Franco como predicador general extranumeral y cronista, “*Acta Capituli Generalissime...MDCXLIV*” p. 166; Franco, *Segunda parte de...*, p. 4

¹⁴² Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663; sobre el nombramiento de Vallinas como predicador general del convento de Puebla, *Haec sunt Acta...* 1624, p. 2v.

¹⁴³ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663. Con respecto a los grados y al provincialato de fray Juan de Córdoba, *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 4v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 2 y *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 6.

las vicarías de la zona mixteca, y, en 1637, adquirió el cargo de predicador general en lengua mixteca. Después, se trasladó al convento de Puebla, donde residió por varios años.¹⁴⁴

En vinculación con lo anterior, algunos frailes que compitieron por los cargos y las prelacías provinciales residieron durante toda su vida o por varios años en los conventos de las urbes, a excepción de algunos periodos en los cuales fueron vicarios de ciertas casas. Ello se evidencia con la trayectoria de fray Lázaro de Prado, quien fue lector de artes en el convento de México y maestro de estudiantes en el colegio de San Luis de Puebla; obtuvo los grados de presentado y maestro; se desempeñó como prior del convento de México, y, en 1646, fue electo provincial. Fray Lázaro solo fue asignado durante ocho años como vicario del convento de Tepetlaoztoc.¹⁴⁵ Otra muestra es fray Luis de Cifuentes, quien fue presentado y maestro por la Orden, rector y catedrático de la cátedra de Santo Tomás de la Universidad, confesor del virrey duque de Alburquerque, definidor de la provincia y provincial (1657-1659). Fray Luis únicamente moró en su convento madre y en el colegio de Portacoeli, donde se desempeñó como rector hasta que fue designado obispo de Yucatán.¹⁴⁶ La vida de este fraile reitera que las actividades determinaban el sitio de asignación, en este caso, era necesario que fray Luis permaneciera en la ciudad en atención a sus labores en la Universidad y al cuidado espiritual del virrey.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 5, recuérdese que estas actas fueron nulificadas, y *Haec sunt Acta...* 1642, p. 7.

¹⁴⁵ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1653; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Bononiae in conventu S. Dominici Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes VII mensis iunii MDXV*”, en *Acta Capitulum Generalium...* vol. VI..., p. 277; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 2.

¹⁴⁶ *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 5v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 5v; *Acta Capituli Provincialis...* 1653, p. 20v; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 1; *Acta Capituli Provincialis...* 1659, p. 2v; Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México: escrita en el siglo XVII*, versión paleográfica, proemio, notas y apéndice de Nicolás Rangel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 439-445. Sobre este fraile y su presencia en la Universidad, Melcón y Beuchot, “Presencia dominicana en...”, p. 105-108; Leticia Pérez Puente, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad de México (1648-1668)”, en Enrique González González (coord.), *Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Centro de Estudios de la Universidad, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 12-13. Sobre su actuación como confesor del virrey, véase Antonio Rubial, “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 180-190 y el capítulo cinco de la presente tesis.

¹⁴⁷ La vida de fray Luis también demuestra que quienes se dedicaron al gobierno de la provincia solían ser los frailes con mayores grados académicos y con mayor preparación. Antonio Rubial ha referido que esta fue una situación que también vivieron los agustinos véase *El convento agustino...*, p. 30.

Empero, no todos los que encabezaron los gobiernos de la provincia habitaron exclusivamente en las urbes, ejemplo de ello fue fray Benito de Vega. Este religioso residió en el convento de Coixtlahuaca como vicario y predicador desde 1604 hasta 1616. En ese intervalo, obtuvo la predicatura general en lengua chochona, después de lo cual fue provincial entre 1620 y 1624. Una vez que terminó su gobierno, permaneció en el convento de México como definidor.¹⁴⁸ Un tanto similar fue el quehacer de fray Luis de Quirós, quien estuvo buena parte de sus días en las vicarías de Azcapotzalco, Ixtapaluca, Tlalpan e Izúcar; fue definidor del capítulo provincial de 1616, y, en 1642, obtuvo el oficio de predicador general.¹⁴⁹ Cabe estipular que la dirigencia de la provincia por parte de religiosos que realizaron una labor importante en los conventos establecidos en pueblos de indios fue una situación presente desde el siglo XVI.¹⁵⁰

Independientemente de su participación en el gobierno provincial, hubo otros frailes que turnaron su quehacer entre las casas urbanas y rurales.¹⁵¹ Otros más únicamente habitaron en las fundaciones urbanas durante su periodo formativo. Tal fue el caso de fray Tomás Melgar, quien, en 1583, apareció como acólito en el convento de Puebla. Posteriormente, fue destinado a las vicarías de la nación mexicana.¹⁵² En este tenor, un buen número de los

¹⁴⁸ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; *Acta Capituli Provincialis...* 1624, p. 6; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 2 y *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 6; Franco, *Segunda parte de...*, p. 390 y “*Acta Capituli Generalis Romae celebrat in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCVIII, die XXV maii*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 119.

¹⁴⁹ Véanse las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1578 a 1663; sobre su labor como definidor y su obtención del oficio de predicador, *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 2; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 11.

¹⁵⁰ Por ejemplo, fray Domingo de Santa María fue un famoso predicador en la mixteca y a quien se ha adjudicado la enseñanza de la cría de la grana a los indios de esa región Dávila, *Historia de la...*, p. 170-178; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel Ma. Garibay, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 242-243; Medina, *Los dominicos en...*, p. 102.

¹⁵¹ Así sucedió con fray Diego de Barriga, quien aparece como acólito en el convento de México en 1606. En 1616, fue destinado al convento de La Piedad, después de lo cual discurrió entre las vicarías de Oaxtepec, Tepoztlán y Tláhuac. En 1642, ya se encuentra como predicador general en náhuatl. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 13. Antes de eso, en 1628, fue instituido como predicador general del convento de Veracruz. *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 5.

¹⁵² De forma similar, fray Gabriel Cupín fue destinado a las vicarías de Tepetlaoztoc, Tepoztlán, Coatepec y San Jacinto de Coyoacán desde 1604. En 1608, fue instituido como predicador general por el convento de Guadalajara, oficio que parece ser no conservó pues, en 1616, fue nombrado predicador general en náhuatl. No conozco que haya regresado al convento donde profesó o al de otra urbe. Consúltense *Haec sunt Acta...* 1608, p. 4; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 3; y las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1583 a 1663.

destinados a las fundaciones de la mixteca permaneció de forma casi permanente en estas casas. La lejanía con las demás fundaciones y la particularidad de la administración de los indios en su idioma debieron ser elementos que definieron tal situación. Por ejemplo, desde 1604 hasta 1624, Blas de Santa Catarina residió en las casas de la mixteca, en ese periodo, adquirió el oficio de predicador general en esa lengua.¹⁵³

El lugar de nacimiento fue un elemento que, en ocasiones, impactó en su asignación a los conventos urbanos. Por ejemplo, fray Francisco de Villanueva, fray Jacinto de Caravallo y fray Domingo de Caravallo, quienes tuvieron familiares en la ciudad de Puebla—posiblemente ellos mismos fueron angelopolitanos—únicamente aparecieron destinados al convento, al colegio y a la vicaría dominicas de dicha urbe.¹⁵⁴ De forma similar, el zacatecano fray Diego de Monroy, después de profesar en el convento de México, habitó por varios años en el establecimiento dominico erigido en su ciudad natal. Sin embargo, una vez que se vinculó con la política provincial, emigró de ahí.¹⁵⁵ Más allá del lugar de nacimiento, ciertos dominicos residieron permanentemente en un convento urbano.¹⁵⁶ En esta situación solían encontrarse los legos y donados. Un ejemplo fue fray Miguel, el indio, quien siempre habitó en el convento de México.¹⁵⁷ Además, ciertos religiosos de los conventos de Zacatecas, Veracruz y Guadalajara permanecieron durante más de un cuatrienio asignados a dichos

¹⁵³ Fray Martín de Medina tuvo una vida similar, ya que, en 1620, fue instituido predicador general en mixteco, y permaneció en esa región por múltiples años. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1583 a 1663; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis... MDCXV*”, p. 277; *Acta Capituli Provincialis... 1620*, p. 4v.

¹⁵⁴ Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663 y notas 21 y 26 del presente capítulo.

¹⁵⁵ En el capítulo provincial de 1620, se realizó la petición para que fray Diego de Monroy obtuviera el oficio de predicador general en lengua castellana, asamblea en la cual fue nombrado socio del provincial. Cuatro años después, fue denominado provincial. Posteriormente, permaneció en la casa matriz de la provincia, en el colegio de San Luis como rector y en las casas de Coyoacán y Azcapotzalco como vicario. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; *Acta Capituli Provincialis... 1620*, p. 6v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 419-420; *Acta Capituli Provincialis... 1628*, p. 12v; *Haec sunt Acta...*, 1633, p. 3v.

¹⁵⁶ Por ejemplo, fray Tomás de San Juan, fray Diego de Moncayo, fray Juan de Pro o fray Antonio Patiño, de quienes desconozco sus orígenes familiares y natales, únicamente habitaron en el convento de Santo Domingo de Puebla. Asimismo, fray Tomás de Salmerón, salvo en dos periodos en que fue destinado a los conventos de San Juan Bautista de Coyoacán y de La Piedad, casi toda su vida residió en el convento de Santo Domingo de Puebla. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663.

¹⁵⁷ Otro fue el lego fray Bernabé de Porras, quien residió en el convento de Puebla desde 1616 hasta 1646. Ciertos legos residieron en varios conventos, como fray Francisco de Cañizares, quien habitó en el colegio de Portacoeli y, después, en el convento de México. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663; y la nota 31 del presente capítulo.

establecimientos o retornaron constantemente a esas casas. Tal vez, la distancia con otras fundaciones dominicas determinó tales estancias prolongadas.¹⁵⁸

Finalmente, es menester mencionar que las asignaciones no siempre respondieron a criterios de vocación o desempeño, pues gracias a un par de testimonios es perceptible que la compra de los cargos o los vínculos con las autoridades provinciales fueron los medios a través de los cuales se designó a los religiosos a algún convento como habitantes o como autoridades de dichas fundaciones. Así, en 1617, fray Alonso de Armería acusó al provincial de vender los prioratos y hasta el cargo de provincial.¹⁵⁹ Algunos años después, el viajero Thomas Gage afirmó que, cuando llegó al convento de Veracruz, supo que el prior había obtenido tal cargo gracias a un regalo de 1,000 ducados que le había otorgado al provincial.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Por ejemplo, fray Miguel Majano habitó en el convento de Zacatecas desde 1608 hasta 1646, fray Martín de Isturis apareció destinado al convento de la ciudad portuaria desde 1606 hasta 1616 y fray Juan de Vivanco residió en el convento tapatío desde 1608 hasta 1642. Consúltense las asignaciones de las actas capitulares de la provincia de Santiago de 1604 a 1663. Cabe señalar que no poseo las asignaciones de 1610, 1628 y las del intervalo 1650-1662.

¹⁵⁹ “Carta de fray Alonso de Armería”, 18 de junio de 1617, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

¹⁶⁰ En esos momentos, el provincial en turno era el zacatecano Diego de Monroy, y el prior al que se refirió fue fray Alonso de Orduña, el religioso peninsular que, en 1628, fue elegido provincial Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 67-69; véanse la elección de provincial en Diego de Monroy y la asignación de Alonso de Orduña como prior de Veracruz y, posteriormente, como provincial en *Haec sunt Acta...*1624, p. 14; y *Acta Capituli Provincialis...*, 1628, p. 4.

CAPÍTULO IV. VIDA COTIDIANA Y MEDIOS DE SUSTENTO

Ítem, *sub eodem praecepto, mandamus* a todos los religiosos asignados a nuestros conventos de México y la Puebla que el día que no dijeren misa no beban chocolate por la mañana ni por la tarde, declarando que el día se entiende natural de 24 horas.¹

Ítem, que ninguno use caminando guantes, botas, quitasoles ni usen sombreros por las ciudades, pena de una grave culpa y perdidos los sombreros...²

El presente capítulo estará dividido en dos grandes apartados. En el primero, me acercaré a la vida cotidiana de los residentes en los conventos dominicos urbanos. Esas páginas acompañarán el día a día de los religiosos desde su ingreso a la corporación y recorrerán los distintos espacios donde se formaron y desempeñaron su vida comunitaria y sus labores. También, se echará una mirada afuera de los muros conventuales, donde se hacían presentes por motivos que no eran propiamente los ministeriales. El examen de todo ello permitirá valorar las particularidades de la vida frailuna en las ciudades; dimensionar los cambios, las continuidades y el significado—dentro de su corporación y en la sociedad urbana—de sus preferencias en cuanto a los bienes, alimentos y lujos y sus actividades que no eran las propias de su vida consagrada, y brindar más explicaciones de por qué hubo un creciente número de frailes viviendo en esos sitios en comparación con los residentes en las vicarías.

En el segundo apartado, ofrezco un panorama sobre la forma en la que estas fundaciones urbanas garantizaron su sustento. Se explicará cómo se organizaba la provincia de Santiago en materia administrativa y económica. Después, se realizará un acercamiento a los ingresos que percibieron de los piadosos donadores, seglares y autoridades locales y regias. Asimismo, se estudiarán los mecanismos que les permitieron adquirir más bienes rurales y urbanos para sustentar a su población y dar mantenimiento a sus edificios. Con todo ello serán perceptibles los medios por los cuales los dominicos garantizaron la pervivencia de sus casas y será fehaciente cómo ello fue, en gran medida, causa y consecuencia de una fuerte vinculación con la sociedad. En ambos apartados, se realizará una comparación con

¹ *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1620, p. 12.

² *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, Ciudad de México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1616, p. 8v.

el día a día y los ingresos de las fundaciones rurales y de otras corporaciones en aras de encontrar las especificidades de los dominicos en las ciudades.

1. Vida cotidiana en los conventos urbanos

El acontecer diario de un dominico en las ciudades discurrió entre lo que su regla y sus constituciones les encomendaron y la forma en que estas se practicaron. Sus actividades y labores, edad y situación física particularizaron su día a día, así como lo hicieron su capacidad adquisitiva y decisión por integrarse dentro de la norma de su vida consagrada o dentro de la vida seglar. En este apartado se conocerá, primero, cómo debía ser (y era) la estancia en el noviciado, así como las celdas y la vestimenta de profesos y novicios. Posteriormente, se examinará cómo practicaban el coro y el refectorio. Finalmente, se estudiarán cuáles eran las recreaciones toleradas y prohibidas, su práctica, las faltas que podían cometer y los medios a través de los cuales, dentro y fuera de la corporación, se les podían imponer penitencias.³

a. Ingreso, casa y vestido

Durante los siglos XVI y XVII, el aspirante a ingresar en la Orden de Predicadores debía ser hijo legítimo, hombre libre y de cierta edad; no tener deudas, y aprobar un examen sobre su vida, costumbres, vocación y conocimientos. Si anhelaba profesar como fraile de coro, debía ostentar conocimientos de latín; si quería ser lego, tan solo era necesario comprobar que

³ Existe una serie de investigaciones sobre la vida cotidiana de las órdenes religiosas masculinas novohispanas. Dichos trabajos, especialmente los de Antonio Rubial, han sido modelos para analizar y organizar los elementos de la vida cotidiana dominica de este apartado. Respecto a lo señalado en el párrafo anterior, el propio Rubial ha referido que en la vida cotidiana de los frailes, aunque existieron ideales evidenciados en sus crónicas y en sus reglas, la práctica fue muy diferente, y estuvo en relación con “los fuertes vínculos que las provincias tenían con la sociedad laica.” De este autor véanse “Los conventos mendicantes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: la ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 169-192 y “Pobreza, castidad y obediencia: la vida cotidiana en los conventos agustinos del siglo XVII”, *Historias*, n. 34, abril-septiembre de 1995, p. 39-49; Alfonso Esponera Cerdán, “La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América hispana de la Orden de Predicadores”, *Hispania Sacra*, v. 65, n. Extra 2, julio-diciembre de 2013, p. 315-358; Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 17, 1997, p. 63-106. Sobre la vida cotidiana en el periodo colonial, consúltese el tomo segundo de *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

contaba con instrucción en la doctrina cristiana. Era posible, aunque no deseable, obtener una licencia del provincial para subsanar la ausencia de alguno de esos requisitos. Durante buena parte del siglo XVI, en la provincia de Santiago, se estipuló que los menores de 17 años no debían recibir el hábito. Además, se impuso un mayor rigor en la selección de los criollos, a quienes se restringió su acceso hasta los 20 o 21 años, condiciones que desaparecieron en el siglo XVII. En esta centuria, las autoridades intentaron limitar el ingreso de novicios en aras de solucionar la sobrepoblación provincial, de garantizar la alternativa y de realizar una selección más cuidadosa de esas nuevas vocaciones.⁴

El aspirante debía ingresar al noviciado, donde comenzaba un año de prueba previo a su profesión. En ese intervalo, el novicio simple (así se le llamaba) debía hallarse separado de la demás población conventual en todos los espacios, desde el coro hasta el refectorio; quedaba bajo el cuidado del maestro de novicios, quien debía poner todo su empeño en instruirlo en la espiritualidad dominicana, el oficio divino y el canto; debía vivir sin bienes, obediente de su superior y de las constituciones de la Orden, y tenía prohibido recibir

⁴ Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 226-234, este autor refirió que, a raíz del concilio de Trento, en Nueva España, se estipuló que el aspirante debía contar con 15 años para recibir el hábito y 16 para profesar, disposición que fue aceptada por los dominicos en el capítulo general de Roma de 1589; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Iacobi de Cuilapa, secunda die maii anno 1587*”, Bancroft Library, San Francisco, California [en adelante, BLC], MSS M-M. 142, f. 161v; María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 30; Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 140-141, 279, donde se pueden conocer algunos casos de dispensa de ciertos requisitos y cómo era el periodo formativo del novicio en la provincia en cuestión; *Regula Beati Augustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 39-60; *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, ed. con el *Sumario de la historia del concilio de Trento* de Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indár, 1847, sesión XXV, p. 327-396, y el capítulo tres de la presente tesis. En las constituciones de 1620, se señaló que, aunque usualmente los legos debían tener 18 años para recibir el hábito, Clemente VIII dispuso que debían contar con conocimientos de la doctrina cristiana y con 20 años para ingresar y 21 para profesar. *Regula Beati Augustini...*, p. 43v-44. En el capítulo general de 1644, se refirió que, además de doctrina cristiana, los legos debían ser instruidos en el “gusto por la mortificación, la pericia en el sacrificio, composición en los modos, modestia y simplicidad en los gestos y fervor por la oración”. “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*”, en *Acta Capitulum Ordinis Praedicatorum*, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 109. Antonio Rubial ya ha estudiado cómo empezaba la vida cotidiana de un religioso desde que ingresaba al noviciado, tanto para los agustinos como para las demás órdenes religiosas durante el siglo XVII. Véanse “Los conventos mendicantes...”, p. 175-176; “Pobreza, castidad y...”, p. 40-42.

lecciones de artes. Durante ese año de prueba, el novicio que aspiraba a convertirse en lego debía demostrar su capacidad para la perfección religiosa y para las labores corporales.⁵

Como ya se demostró, durante el periodo analizado (1570-1661), la mayoría de la población de la provincia de Santiago se conformó de criollos, seguidos de españoles, quienes se formaron en los noviciados provinciales. En el convento de México, el noviciado contó con su propio edificio, compuesto de tres construcciones, donde se erigieron dormitorios, un patio en su centro, oratorio, oficinas, ropería y secretas. A principios del siglo XVII, contó con 44 celdas, aunque se tenía previsto que, una vez finalizada la construcción, fueran 70. [Véase Apéndice 4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607]. En los conventos de Oaxaca y Puebla, también se erigieron casas de novicios, las cuales debieron contar con los mismos espacios en aras de cubrir todas las necesidades domésticas de esas nuevas vocaciones.⁶

Una vez completado ese periodo de prueba, el novicio realizaba la profesión solemne, con lo cual hacía los votos religiosos. A partir de entonces, comenzaba sus estudios formales y debía seguir habitando en la casa de novicios hasta su ordenación sacerdotal. A finales del siglo XVI, las autoridades provinciales fueron más rigurosas con los frailes jóvenes que quisieron alcanzar los órdenes sacros, en obediencia al concilio de Trento. En la siguiente centuria, además, se prescribió que, para lograr su ordenación, el religioso debía poseer los conocimientos requeridos y tener, por lo menos, cuatro años de profeso.⁷ Es decir, la estadía

⁵ *Regula Beati Agustini...*, p. 39-60. Asunción Lavrin ha realizado un estudio fundamental sobre el significado del noviciado y los novicios entre las órdenes religiosas novohispanas. Remito al lector a “El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 235-262.

⁶ Con respecto al noviciado de México, Hernando Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 137-138. Agustín Dávila Padilla refirió la existencia de una casa de novicios en el convento de Oaxaca, véase *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 166. Francisco de los Ríos Arce estipuló que ya había casa de novicios en el convento de Puebla desde el siglo XVI, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, t. 2, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, p. 35. En las descripciones de la provincia, de principios del siglo XVII, ya hacen referencia a la casa de novicios de Puebla. “*Descrizione delle Provincie di México, Oaxaca e Guatemala*”, 1633, Archivo General de la Orden de Predicadores [en adelante AGOP] XIV. Liber I, f. 477.

⁷ *Regula Beati Agustini...*, p. 46, 60-68. A finales del siglo XVI, Dávila Padilla señaló que, en la provincia, el novicio permanecía bajo cuidado del maestro de novicios durante seis u ocho años hasta su ordenación sacerdotal, *Historia de la...*, p. 123. Sobre la precaución de otorgar las órdenes a los “mancebos”, véase “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, prima die junii anno Domini 1585*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 156v. Con respecto a las prescripciones de permanencia en el noviciado

en el noviciado debía ser prolongada, aunque fue usual que algunos novicios se mudaran junto a los demás frailes en los conventos de México y Puebla, lo cual fue penado de forma constante.⁸

Los frailes sacerdotes y legos contaron con celdas en los dormitorios erigidos dentro de los claustros. La disposición y el estado en que se encontraron dichas habitaciones dependieron, por un lado, de la situación económica y constructiva de cada convento;⁹ y, por el otro, del tipo de fraile, por ejemplo, no fueron iguales las celdas de los priores y del provincial a las de cualquier religioso de coro sin una gran trayectoria académica. Los objetos básicos de toda celda fueron una mesa, una cama y alguna efigie de un ser celestial, aunque también fue frecuente que las paredes contaran con alguna composición religiosa. En las crónicas, se suele hacer referencia de frailes penitentes, habitantes en los conventos rurales y urbanos, quienes moraron en celdas muy modestas, en condiciones de higiene deplorables, cohabitando con ratones, con solo una silla, una imagen devocional, sin libros propios y, en ocasiones, sin cama o colchón. La finalidad de estos relatos fue resaltar la vida y acciones de estos personajes,¹⁰ por lo cual, aunque algunos seguramente sí vivieron de una

y de recibir las órdenes después de cuatro años de profesión en la provincia, *Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, undecima die mensis maii anno Domini 1624*, México, s.e., s.f. p. 9; *Acta Capituli Provincialis Anni 1659*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1659, p. 9. En las actas capitulares de 1657, se prescribió que el aspirante a las órdenes debía tener conocimiento de náhuatl. *Acta Capituli Provincialis Iacobae [sic] Praedicatorum, mexicana provinciae*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1657, p. 12v. Sobre los requisitos para adquirir las órdenes mayores y menores, *El Sacrosanto y...*, sesión XXIII, p. 243-273.

⁸ Se intuye que esto sucedía porque, en las actas capitulares de 1616, 1620 y 1633, se refirió que estaba prohibido que los priores extrajeran “hermanos de las cámaras de novicios, pena absolución de oficio, y los que hubiere fuera los vuelvan por los inconvenientes experimentados”. En estos textos también se subrayó que el fraile no podía ordenarse sin haber cumplido cuatro años de profesión y que el provincial no podía dispensar la edad o los intersticios. Véanse *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 7v; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 11; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633*, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f. p. 4v. El intersticio es el intervalo de tiempo entre la recepción de una orden y otra. El concilio de Trento prescribió que el interesado debía esperar un año para obtener cada una de las órdenes menores. Véase *El Sacrosanto y...*, sesión XXIII, p. 260-261; Abbé Michel André, *Diccionario de derecho canónico*, arreglado a la jurisprudencia española antigua y moderna y aumentado por Isidro de la Pastora y Nieto, v. 3-4, Madrid, Imprenta de José C. de la Peña, 1848, p. 168-169.

⁹ Por ejemplo, la infraestructura y la capacidad económica del convento de México fueron muy superiores a las de las otras casas urbanas. Véase Ojea, *Libro tercero de...*, p. 129-148; Heinrich Berlin-Neubart, *Iglesia y convento de Santo Domingo en la ciudad de México*, Stokholm, Almqvist & Wiksell Stokholm, 1974, p. 1-38; María Eugenia Lazcano Ramírez, “El templo de Santo Domingo de México”, tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 12-40; y el capítulo tres de la presente tesis.

¹⁰ Acorde con las constituciones dominicas de principios del siglo XVII, el fraile tenía prohibido el uso de colchón, a menos de que gozara de una licencia por enfermedad. Su lecho debía ser el mueble de la cama sobre el que debía ponerse un saco de lana. *Regula Beati Agustini...*, p. 34-35. En las crónicas, son numerosas las

forma sencilla, distintos documentos permiten conocer que los dominicos solían acondicionar estos espacios con distintos enseres.

Desde el siglo XVI, las autoridades de la provincia emitieron diversas restricciones sobre la posesión de ciertos objetos, algunos de los cuales debieron encontrarse en sus celdas, tales como dinero en moneda o libros.¹¹ En la siguiente centuria, se reiteraron estas limitaciones y aparecieron otras más, las cuales proporcionan mayores detalles sobre los aposentos de los religiosos. En distintos años, se impidió la posesión de relojes o joyas de oro o plata, escritorios “curiosos”, así como de camas lujosas elaboradas con madera de granadillo, “herramientas doradas” o cubiertas de sábanas de lienzo. Asimismo, fue constante la reprensión hacia aquellos que tenían por costumbre portar u obtener armas, cuchillos y arcabuces, los cuales bien pudieron colocar en sus habitaciones.¹²

Los habitantes en las ciudades, especialmente en los conventos y colegios de México y Puebla, usualmente gozaron del auxilio particular de jóvenes españoles, mestizos, criollos, indios o esclavos, quienes seguramente pernoctaron en las celdas de los religiosos. Por ser una práctica generalizada, las autoridades intentaron prohibirlo, pero, desde 1637,

referencias de una mesa y una cama en las celdas, así como de pinturas o murales con composiciones de algún ser celestial o pasaje bíblico, por lo cual es evidente que fueron objetos primarios. Véanse Dávila, *Historia de la fundación...*, Ojea, *Libro tercero de...*, y Franco, *Segunda parte de...* Con respecto a la finalidad y función de estas crónicas, remito al lector a Antonio Rubial García, “La historiografía eclesiástica en Nueva España”, en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, v. 2, t. II: *Historiografía eclesiástica*, coordinado por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 687-694.

¹¹ Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 146-192; véanse, por ejemplo, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Domnici civitatis antequerensis anno Domini 1574, secunda octobris*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, 22 aprilis anno Domini 1581*” y “*Haec sunt Acta... 1585*”, BLC, MSS M-M. 142. p. 118, 150-150v, 155v-157; Santiago Rodríguez López, “Acta del capítulo provincial de 1598”, en *Anuario Dominicano, tomo III: Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 291.

¹² *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno Domini MDCHIII*, México, Enrico Martínez, 1604, p. 5v-6; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya hui nostrae prouinciae sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum trigessima die mensis Aprilis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexto*, México, Enrico Martínez, 1606, p. 8; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento S. Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608*, México, s.e., s.f. p. 8; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v; *Haec sunt Acta...* 1624, p. 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 12.

especificaron que solo podían gozar de tal beneficio aquellos que tuvieran treinta años de haber tomado el hábito o que contaran con algún grado académico.¹³

Algunos frailes mandaron construir sus propias celdas, las cuales, en teoría, debían ser costeadas por ellos mismos. Para emprender tal iniciativa era obligatorio contar con el permiso del provincial, aunque en la práctica algunos la realizaban sin la licencia correspondiente. Esta información revela que ciertos dominicos con capacidad económica llevaron una vida más cómoda y seguramente permanecieron por un buen tiempo en ese convento, pues, de otra forma, no se explicaría tal inversión en un inmueble que abandonarían pronto. Desconozco cuáles pudieron ser las dimensiones y espacios de estas habitaciones y cuál fue su situación jurídica una vez que fallecía el religioso, si se convertía en propiedad del convento o si se podía vender, como sucedió en los conventos femeninos.¹⁴

Además de los aposentos de los asignados, hubo espacio para dar alojamiento a los huéspedes. Acorde con Agustín Dávila Padilla, en los conventos dominicos usualmente se estableció un dormitorio independiente y edificado junto a la portería, el cual debía funcionar como hospedería. Su separación de los demás edificios atendía a que, de esa forma, la estancia de esos religiosos no perturbaría “la quietud y el recogimiento del convento”, es decir, la vida conventual de los demás residentes.¹⁵ Los conventos de Santo Domingo de México y Santo Domingo de Puebla alojaron a los dominicos de esta provincia o de otra o a los integrantes de otra orden religiosa, quienes habitaron dichos establecimientos mientras realizaron algún trámite administrativo o personal. También, en estos conventos y en los colegios moraron temporalmente los obispos o los dominicos que llegaron a Nueva España con una labor específica, por ejemplo, los confesores de alguna autoridad. Incluso, el convento de México poseyó dos aposentos exclusivos para los virreyes o prelados, y el

¹³ *Haec sunt Acta...*, 1608, p. 8; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 24; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 11; *Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum Mexicanae Provinciae*, México, Juan Ruiz, 1663, p. 12v. Entre los agustinos, los criados personales habitaron en las celdas de los religiosos a quienes sirvieron, por lo cual es muy probable que esto hubiera sucedido entre los dominicos. Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990, p. 99.

¹⁴ *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 7v; sobre las celdas en los conventos femeninos, véase Asunción Lavrin, “La vida cotidiana en el convento”, en *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, (formato EPUB), trad. de Alejandro Pérez-Sáez, revisión de la traducción de Darío Zárate Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

¹⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 151.

colegio de San Luis tuvo celdas para 12 estudiantes seculares.¹⁶ Otro convento que tuvo una función específica de hospedería fue el de Veracruz.¹⁷ De igual forma, la vicaría de San Pablo de Puebla, una vez que Palafox secularizó la doctrina, sirvió de hospedería.¹⁸

En los conventos urbanos, se erigieron las enfermerías para el cuidado de los dominicos dolientes o agonizantes de toda la provincia. Los priores debían supervisar y cuidar su abastecimiento, en aras de que los enfermos vivieran de forma cómoda. Las fuentes brindan mayores detalles sobre las erigidas en los conventos de México y Puebla, tal vez por sus mayores dimensiones y capacidad. Acorde con los cronistas, al sentir que había llegado la hora de su muerte, los dominicos se trasladaban al convento de México para pasar sus últimos días en ese sitio y, posteriormente, ser sepultados en la sala del capítulo.¹⁹ A principios del siglo XVII, la enfermería de este convento se ubicaba en la parte más

¹⁶ “Información apologética de los dominicos de México en 1578”, en Hernando Ojea, *Libro Tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, México, Museo Nacional de México, 1847, p. 1-41; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 137; Hernando Bazán, “Memorial de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 455; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro S. Dominici Regalis de Mexico, die 27. Maii Anno Domini 1628. Sub. R. Admodum P. N. F. Jacinto de Hoces in sacra Theología Magistro, visitatore apostolico et generali vicario eiusdem provinciae, caeterarumque Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum*, s.e., p. 24v. En 1680, el maestro general escribió al provincial de México señalándole que estaba próximo a arribar a Nueva España el marqués de la Laguna con un confesor dominico, fray Francisco de Ximénez, a quien debía ofrecerle habitación en el convento de México o en el colegio de Portacoeli, “Carta del maestro general fray Antonio de Monroy”, 11 de mayo de 1680, Archivo Apostólico Vaticano [en adelante, AAV], *Fondo Domenicani II*, 20; Dávila, *Historia de la...*, p. 572.

¹⁷ Con respecto a la función de este convento como hospedería, véase “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817. Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, t.1, Paris, Librería de Rosa, 1838, p. 62-74.

¹⁸ Francisco de Ayeta, *Crisol de la verdad [...] En defensa de dicha su provincia sobre el despojo y secuestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo don Juan de Palafox, siendo visitador del reino*, s. e., s. f., p. 73v; “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 804, f. 452.

¹⁹ “Información apologética de...” p. 1-41; *Haec sunt Acta...* 1608, p.7; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p.7; *Haec sunt Acta...* 1624, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 23v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 4v; “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*”, en *Acta Capitulum Generalium...* vol. VII..., p. 112-113. Sobre el destino del convento de México como sitio donde los dominicos fallecían y se sepultaban, consúltense Dávila, *Historia de la...*, Ojea, *Libro tercero de...*, y Franco, *Segunda parte de...* La mayor importancia de los grandes conventos como sitios de enfermerías provinciales fue usual en las demás órdenes religiosas. Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 159. La función de los grandes conventos dominicos como enfermerías ya lo ha abordado Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos...*, p. 157-158.

occidental del convento, en un patio con claustro, poseía más de 17 celdas, oratorio, botica, ropería, cocina, refectorio, despensa, secretas y un corral.²⁰

Gracias a dos testimonios podemos tener una idea de cómo eran las celdas urbanas. El primero es referente a fray Cristóbal de Aguilera, dominico de la provincia de Santiago, quien tuvo los oficios de prior, vicario provincial, definidor en el capítulo general de 1611 y consultor del Santo Oficio. En fechas cercanas a su participación como definidor del capítulo general, habitó por un tiempo en Madrid, donde se le asignó una celda conventual. Fray Cristóbal declaró que, con licencia del prelado, poseía en dicha celda alrededor de una veintena de libros; imágenes de Santo Tomás, Cristo y la Virgen; sus hábitos y un sombrero; un escritorio “tosco”; dos arcas y un baúl para su ropa; rosarios y piedras medicinales; un relicario de bronce para colgarse en el pecho; una cruz de oro y un anillo; “chucherías”; “menudencias”, y algo de dinero. Todo indica que esta habitación la compartía con otro religioso novohispano, quien guardó en dichas paredes más de 40 libros.²¹ Pese a que fray Cristóbal había alcanzado gran preeminencia dentro y fuera de la Orden, su habitación madrileña fue bastante sobria, lo cual pudo atender a que era de uso temporal.

El segundo testimonio es una rica ventana a los lujos de los priores y religiosos que tuvieron una importante presencia en la provincia. Este fue elaborado por Thomas Gage, quien refirió que, al llegar al convento dominico de la ciudad de Veracruz, en 1625, el prior recibió al viajero y a sus compañeros con gran lujo. Posteriormente, los invitó a su celda, la cual estaba “ricamente entapizada” con telas de algodón y ornamentada con arte plumario de Michoacán y cuadros de mérito; contaba con varias mesas con manteles de seda, vajilla de porcelana china dentro de alacenas y aparadores, donde se guardaban “almíbares y dulces

²⁰ Véanse Ojea, *Libro tercero de...*, p. 136-137; Apéndice 4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607 de esta tesis.

²¹ El religioso con el que compartió dicho aposento fue fray Luis de Barroso. Fray Cristóbal tramitó su retorno a Nueva España en 1619. Véanse “Memoria de la ropa y demás cosas que tiene a uso con licencia el presentado fray Cristóbal de Aguilera, consultor del Santo Oficio, procurador general de las provincias de las Indias de San Francisco, San Agustín y la suya de Santiago de México”, s/f, en AGOP, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I; véase la transcripción de un fragmento del documento en Apéndice 5. ¿Qué poseía un fraile residente en la ciudad? Sobre la vida de Aguilera, véanse “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, escrita para los superiores de la Orden de Predicadores, en AGOP, XIV, Liber K, f. 718; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Parisiis in conventus S. Iacobi Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes XII maii anno MDCXP*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 131; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad (1571-1700)* (formato EPUB), trad. de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; “Fray Luis Barroso”, 10 de junio de 1619, AGI, *Contratación*, 5346, N. 12.

delicados”, y poseía unos cuantos libros arrumbados en una esquina y una guitarra o laúd. El prior al que se estaba refiriendo era Alonso de Orduña, quien había logrado este priorato gracias a una suma de 1,000 ducados que le había entregado al provincial.²²

Así pues, los dominicos de las ciudades poseyeron enseres para su estancia o quehacer diario, como efigies y cuentas para rezar, libros, escritorios, camas y muebles para guardar su ropa. Este mobiliario pudo ser rústico o elaborado con los materiales más finos, como la madera de granadillo. Aquellos que tuvieron la posibilidad económica, dispusieron sus habitaciones con materiales provenientes de Europa, Asia o de otros rincones del virreinato, tales como el delicado arte plumario, la porcelana china o las ricas telas en sus camas, tapices o manteles.²³ Además, los habitantes de las ciudades de México y Puebla usualmente disfrutaron de un mozo quien los sirvió de forma particular. Lo hasta ahora dicho demuestra que la capacidad monetaria de los frailes para adquirir comodidades u objetos decorativos y suntuarios les permitió llevar una vida menos rigurosa y demostrar su estatus dentro o fuera de la corporación dominica. Eso explicaría la afirmación de Thomas Gage, quien refirió que, mientras se encontraban en la celda del prior, este hizo gala de los lujos de ese recinto, así como de su familia, dotes personales y generosidad como anfitrión.²⁴

Los dominicos debían portar su hábito, compuesto de una túnica blanca, un escapulario blanco para los frailes de coro y negro para los legos y una capa negra. Debía estar hecho de lana burda, salvo que el religioso contara con licencia de su superior para emplear otra tela por motivos de enfermedad. En la provincia de Santiago, desde la segunda mitad del siglo XVI, se refirió que la vestimenta (sayal, túnica, escapulario, calzones, medias y calzado) debía ser entregada por los vicarios a sus súbditos en fechas cercanas a la fiesta de santo Domingo de Guzmán. En la siguiente centuria, se estipuló que el hábito viejo debía

²² Fray Alonso fue elegido provincial en el capítulo celebrado en 1628. Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 67-68; Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663.

²³ Sobre el mobiliario doméstico en Nueva España y los objetos de lujo e importación, véase Gustavo Curiel, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: la ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 81-109.

²⁴ Pilar Gonzalbo ha señalado que, en la sociedad virreinal, era tan importante poseer bienes, riquezas y estatus social como la demostración de todo ello. Tal es el caso de fray Alonso, quien quiso hacer gala de su progeñie, ingresos e importancia dentro de la sociedad novohispana. Consúltense Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 68-69 y Gonzalbo, “De la penuria y el lujo en Nueva España. Siglos XVI-XVIII”, *Revista de Indias*, v. LVI, n. 206, 1996, p. 49-75.

ser enviado a los noviciados, práctica que simbolizaba renovación anual, conmemoración a su patriarca y jerarquía dentro de esta corporación.²⁵

Desde mediados del siglo XVI, las autoridades provinciales emitieron diversas prohibiciones con respecto a la vestimenta. Por ejemplo, se prohibió la modificación del hábito y el uso de lino o lienzo de Holanda en sus ropas, a menos de que se justificara por causa de enfermedad. Por esas mismas prescripciones se sabe que los dominicos hicieron uso de la vestimenta masculina de esos momentos, de zaragüelles [calzón largo], botas, capas de cuero, “calzas de aguja” o botones en los jubones.²⁶ Las restricciones posteriores refrendan la continuación de dichas prácticas a imitación de la moda secular y cortesana. En las actas capitulares de 1637, se estipuló que los frailes no debían usar telas de colores o “materias preciosas” debajo de la túnica. Solo podían emplear la gamuza u “otros géneros blancos honestos sin guarniciones ni profanidades con que escandalizan. Ni usen camisas labradas ni randadas [es decir, con encajes] ni valonas con puntas [cuello que se puso de moda durante el siglo XVII]; ni en los zapatos, medias ni ligas. No imiten la profanidad secular”.²⁷ Algunas de estas prohibiciones fueron específicas para los frailes que salían por las calles de las ciudades portando guantes, botas, sombrillas y sombreros.²⁸

Aunque la mayoría de esos mandatos no especificó dónde habitaron los responsables de portar esos géneros, es muy probable que quienes pudieron pagar dichas exquisiteces

²⁵ *Regula Beati Agustini...*, p. 35-36v; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 198-202; Rodríguez, “Acta del capítulo...1598”, p. 294, donde se refieren los elementos que conformaban el vestido dominicano que debía entregar el vicario a sus súbditos; María Fernanda Mora Reyes, “La fiesta a santo Domingo de Guzmán en Nueva España, siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes, Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Las devociones religiosas en México y Perú. Siglos XVI-XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 145-180. En el siglo XVII, las actas capitulares prescribieron que era obligación del prior entregar dicho vestido en especie a sus súbditos, véanse, por ejemplo, “Acta Capituli Generalissime... MDCXLIV”, p. 108.

²⁶ Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 198-202. Para conocer las prendas de uso de los dominicos y algunas de las prohibiciones durante el siglo XVI, consúltense “*Haec sunt Acta Capituli Provinciali celebrati in convento Sancti Joannis Baptistae de Coixtlahuaca, anno Domini 1564*”, “*Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, 22 aprilis anno Domini 1581*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 104v, 119v, 149; Rodríguez, “Acta del capítulo... 1598”, p. 294.

²⁷ *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 10v-11. El significado de randado, en *Diccionario de la Real Academia Española*. Sobre el uso de jubón, medias, botas, calzas y zaragüelles como parte de la moda masculina del siglo XVI, o el uso de valonas en el siglo XVII, especialmente en la corte de la metrópoli de la monarquía hispánica, véanse Victoria López Barahona y José A. Nieto Sánchez, “La ropa estandarizada: innovaciones en la producción, comercio y consumo de vestuario en el Madrid del siglo XVII”, *Sociología del Trabajo*, n. 71, 2001, p. 118-135; Amalia Descalzo Lorenzo, “Vestirse a la moda en la España moderna”, *Vínculos de historia*, n. 6, 2017, p. 105-134 y Javier Portús Pérez, “Control e imagen real en la corte de Felipe IV (1621-1626)” *Studia Aurea*, n. 9, 2015, p. 245-264.

²⁸ *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 8v.

fueran los religiosos con ingresos, vinculados con familias de renombre o los que se configuraron como las cabezas intelectuales o gubernativas de la provincia de Santiago, quienes vivieron en los conventos urbanos, como ya quedó evidenciado en el capítulo previo. En las ciudades y los reales mineros de importancia fue asequible la compra o confección de dichas prendas, tales como las tiendas de los mercaderes en Zacatecas y Puebla, urbe en la cual se fabricaba buena cantidad de la tela novohispana, o el famoso Parián en la ciudad de México, donde se adquirirían los objetos de importación. Además, en esta ciudad las novedades en los ajueres y las indumentarias tenían como lugar de socialización la corte virreinal.²⁹ Así, los dominicos de las ciudades portaron la moda, a imitación de la “profanidad secular” y, con ello, ostentaron su estatus dentro o fuera de la Orden.

La riqueza y el lujo en las celdas y en el vestido no fueron prácticas privativas de los miembros de la provincia de Santiago. Así, en el capítulo general de 1629, se subrayó que era obligación de los provinciales cuidar que sus súbditos no imitaran “la vanidad del secular en los vestidos”.³⁰ Además, en Nueva España, los frailes de las demás órdenes religiosas también tenían afición por el uso de medias coloridas y de finas telas para sus atuendos. Esta era una conducta tan generalizada en la ciudad de México que, en 1655, arribaron algunas cédulas reales para limitar el uso de medias de seda y sombreros de castor entre los religiosos. Estos dispositivos fueron entregados por el virrey, quien reprendió especialmente

²⁹ Con respecto a la corte virreinal como sitio donde se conocían las modas europeas, véase Inmaculada Rodríguez Moya, “Lujo textil en la corte novohispana”, *Quintana. Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte*, n. 14, 2015, p. 229-245 y Antonio Rubial, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de sor Juana* (formato EPUB), México, Taurus, 2012, donde también se estudia la función del Parián. Véanse cuáles eran las prescripciones en contra de los lujos y las prácticas de los novohispanos en Gonzalbo, “De la penuria y...”, p. 49-75. Sobre el abastecimiento en Zacatecas y Puebla, véanse Bakewell, P. J., *Silver Mining and Society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 76-77; Miguel Ángel Cuenya Mateos y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Ángeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano de México, 2012, p. 39-43; Guadalupe Albi Romero ha referido la existencia de tiendas en Puebla desde el siglo XVI, “La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas—Anuario de Historia de América Latina*, v. 7, n. 1, 1970, p. 112-113, 134. Al respecto también remito al lector a María de las Mercedes Gantes Tréllez, “Aspectos socio-económicos de Puebla de los Ángeles (1624-1650)”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. 40, 1983, p. 504-518; Miguel Ángel Mateos Cuenya y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Ángeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano de México, 2012, p. 39-43; y Leonardo Lomelí Vanegas, “La segunda ciudad del virreinato”, *Puebla. Historia breve*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2016, s/p. Sobre el tipo de objetos, ropas y telas que se vendían en las tiendas durante el periodo colonial, véase una excelente descripción en Carmen Lorenzo Monterrubio, *Arte sustuario en los ajueres domésticos. La dote matrimonial en Pachuca, siglo XVII*, Pachuca de Soto, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2015, p. 26-41.

³⁰ “Acta Capituli Generalis Romae in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes II iunii anno Domini MDCXXIX”, en *Acta Capitulum... vol. VII...*, p. 19.

a los carmelitas.³¹ Con respecto a los aposentos, durante el siglo XVII, los miembros de otras corporaciones religiosas también gozaron de la riqueza y el lujo de las celdas privadas como los priores y gobernantes de los agustinos de México.³²

b. Coro, ocupaciones y refectorio

El día a día de los dominicos se ordenó con base en la liturgia y en las labores propias de su situación dentro de la corporación, ya fuera el estudio, el ministerio apostólico o la administración de los conventos (en caso de ser legos). El rito propio de la Orden de Predicadores se configuró en el siglo XIII y, a diferencia de otras corporaciones como los monjes benedictinos, fue más breve y sencillo para que el fraile pudiera abocarse con más empeño al estudio y la predicación. Sus principales componentes fueron la celebración eucarística y la recitación de las siete horas canónicas;³³ el oficio diario dedicado a la Virgen después de completas, acompañado de una procesión, conocido como oficio de Salve, y el servicio semanal a los difuntos. Después de maitines o completas, los religiosos solían permanecer en el coro para orar (actividad obligatoria dos veces al día) y realizar penitencia. Todas estas actividades debían ejecutarse de forma comunitaria.³⁴

Hay poca información sobre estos ejercicios en los prístinos tiempos de la presencia dominica, y es probable que su ejecución se complicara sobre todo en los años en que hubo falta de personal y en que los religiosos tuvieron por principal cometido la evangelización

³¹ Gregorio María Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo II: 1655-1664*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1986, p. 19. Incluso, no fueron prácticas privativas de las ciudades, pues el mismo viajero Gage refirió que, con sorpresa, contempló a un franciscano de Jalapa desplazándose en una “hermosa mula con su mozo” e iba vestido con medias naranjas, calzado lustroso de piel y calzones de lienzo de Holanda. Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 84. Sobre los ajuares y la vestimenta de los religiosos novohispanos y sobre las aseveraciones de Guijo y Gage, véase Rubial, “Los conventos mendicantes”, p. 169-192.

³² Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 88, 100 y del mismo autor, “Los conventos mendicantes”, p. 169-192.

³³ Las siete horas canónicas del oficio divino fueron maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas. Laudes, prima, tercia y sexta fueron las horas menores. Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 216.

³⁴ William R. Bonniwell, *A history of the dominican liturgy: 1215-1945*, introd. de Bartolomew J. Eustace, 2ª ed., New York, Joseph F. Wagner, 1945; Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 217-224; William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, San Esteban, 1982, p. 32-36; Antolín González Fuente, *El carisma de la vida dominicana*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 139-181; Pedro Fernández, *Historia de la Liturgia de las Horas*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002, p. 193-223; de Mercedes Pérez Vidal, “La liturgia procesional de completas en el ámbito de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla”, *Hispania Sacra*, v. LXIX, n. 139, enero-junio de 2017, p. 82-99 y “Creación, destrucción y dispersión del patrimonio litúrgico de los monasterios de dominicas en España y Nueva España”, *Forma: revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament*, n. 12, 2015, p. 67-86.

de los indios.³⁵ Las historias y crónicas provinciales dan a entender que los primeros frailes sí recitaron las horas canónicas, cumplieron con los oficios de maitines a medianoche y el de la Salve después de completas, practicaron la oración mental y se autoimpusieron penitencias después de completas o maitines. Más allá de que estos textos presentaron la vida y el quehacer ilustres de estos religiosos con fines apologéticos y pedagógicos,³⁶ es probable que esos frailes fundadores sí recitaran el oficio y efectuaran las rogativas y penitencias tradicionales con base en sus posibilidades.

Desde mediados del siglo XVI, los dominicos novohispanos sí practicaron el rito dominicano, obedecieron los preceptos de los capítulos generales con respecto a dichos oficios y adoptaron el calendario perpetuo del dominico español Diego Jiménez y la fiesta de difuntos de la provincia bética. De forma general, las autoridades provinciales restringieron las modificaciones de la liturgia, su recitación privada o el adelanto de maitines. Pese a lo anterior, en algunos años se les permitió a las vicarías cambiar las horas de los oficios por sus ocupaciones ministeriales y modificar el día de celebración de ciertas fiestas en la región mixteca a causa de la lejanía entre cada casa. Empero, también se intentó lograr la uniformidad y la observancia de los oficios en estas casas rurales. Por su parte, en los conventos urbanos nunca se permitieron licencias particulares, lo cual evidencia que en ellas se esperó su cumplimiento cabal.³⁷

³⁵ Para conocer esos primeros años de presencia dominica en Nueva España, remito al lector a Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 61-140 y Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 34-129.

³⁶ “Relación de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia de Santiago de esta Nueva España, de la Orden de Predicadores, hecha año de 1569”, en *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, por Luis Torres de Mendoza, t. V, Madrid, Imprenta de Frías y Compañía, 1866, p. 460, 466, 475; Dávila, *Historia de la fundación...*, p. 47, 86, 231, 265, 271, 299, 300, 366, 530, 607, 627.

³⁷ Con respecto a las reformas en la liturgia de las vicarías, a finales del siglo XVI, se mandó constantemente que los vicarios debían poner mucho cuidado en los oficios, especialmente en maitines. Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 217-224; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro Sancti Dominici Mexicensis anno 1576, die 29 septembris*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu nostro Sancti Iacobi de Cuilapa Ordinis Praedicatorum, anno Domini 1578*”, “*Haec sunt Acta... 1581*” y “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, sexta die maii a 1589*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 124v, ss; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Ihoanis Baptistae de Coixtlahuaca, decima die januarii anni Domini 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; Rodríguez, “Acta del capítulo...1598”, p. 293. Dávila Padilla señaló que, mientras en Europa los maitines se efectuaron más temprano durante la temporada invernal a causa del cambio en la duración de los días y las noches, en esta provincia siempre se practicaron a medianoche. *Historia de la...*, p. 627. Al respecto, en las actas capitulares del siglo XVII, se prescribió la práctica de maitines entre la una y dos de la madrugada, a excepción de las regiones donde hacía calor, ahí se permitió su rezo a prima noche, es decir, entre las ocho y once de la noche. Véase, por ejemplo, *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5. Sobre el significado de prima noche en *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*.

En la primera relación histórica de la provincia, finalizada en 1569, se relató que, en los conventos de México, Puebla y Oaxaca, los frailes cumplían con el oficio de forma muy solemne; muchos se daban cita en el coro antes de maitines para orar, y, después de dicho oficio, se abocaban a la plegaria y a la imposición de una “disciplina de cordel en común”.³⁸ Sin embargo, no siempre se cumplió tal y como el autor de este texto refirió, pues, hacia 1555, las actas capitulares les habían prohibido a los frailes de las ciudades la modificación del horario en que se rezaba el oficio de nona, lo cual realizaban para que no les interfiriera con la hora de su comida. Incluso, las prescripciones generales referidas líneas arriba, y emitidas durante toda esa centuria respecto al adelanto de maitines o la recitación privada, pudieron corresponder a ciertas malas prácticas de los residentes en las ciudades.³⁹

Es probable que, en esa centuria, en los tres conventos urbanos ya existieran espacios propios dedicados a la liturgia, aunque no podemos olvidar que esos edificios usualmente fueron provisionales o ameritaron su reconstrucción en el ocaso del siglo.⁴⁰ Por ejemplo, hacia 1607, en la región nororiental del noviciado del convento de México, se hallaba una sala donde los frailes se juntaban para ir a coro y rezaban los oficios menores a la Virgen. La puerta de ingreso a esta habitación daba frente a otra sala llamada de Nuestra Señora, en la cual toda la comunidad se reunía a rezar otros oficios. Este espacio era el paso hacia el coro. Por su parte, los novicios se reunían en la planta baja de los dormitorios principales, en la sala de la portería, para ir a coro. El convento también contaba con refectorio y varios deambulatorios de los claustros y los dormitorios, sitios en los que se prescribía la realización de ciertos oficios.⁴¹ Los demás conventos urbanos debieron contar con habitaciones particulares para la ejecución de su liturgia.⁴²

³⁸ “Relación de la...”, p. 475-478.

³⁹ “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis in conventu Sancti Dominici de Izúcar celebrati anno Domini 1555 undecima maii*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 53v. Véase nota 37.

⁴⁰ Sobre las construcciones de los conventos de México y Puebla, remito al lector al capítulo tres de esta tesis.

⁴¹ Ojea, *Libro tercero de...*, p. 129-145. Aunque Hernando Ojea no menciona la función del refectorio como sitio donde se realizaban las completas, en tiempo de ayuno, probablemente así sucedió, pues fue una práctica antigua. Bonniwell, *A history of...*, p. 156, 279; Fernández, *Historia de la...*, p. 210, y el Apéndice 4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607 de esta tesis.

⁴² El convento de Atlixco es el único del cual tengo conocimiento que adoleció de todos los espacios conventuales, pues las fuentes solo refieren que contaba con una iglesia con altar mayor, capillas, sacristía y coro. “Licencias para edificar los conventos mercedarios en Atlixco y Veracruz y Autos relacionados con la destrucción del Convento de S. Jacinto de la Orden de Santo Domingo y el de la Merced en Atlixco. 1612-42.” Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Fundación Carlos Slim [en adelante CEHM, CARSO], *Fondo XVI-1*, legajo 44, carpeta 2; “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304. Remito al lector al capítulo tres de la presente tesis.

Era obligación de los priores y vicarios garantizar el cuidado y la provisión de la sacristía, la limpieza en los altares y la renovación del santísimo cada ocho días, la práctica de las secuelas del coro, el rezo de maitines entre las 12 y las dos de la madrugada y la recitación del rosario dos veces al día.⁴³ Los legos se desempeñaron en el cuidado de la música y los enseres necesarios para la liturgia, por ejemplo, en 1619, en el convento de México, se pagó a un menestral por las clases de música que le impartió a un lego.⁴⁴ Las autoridades provinciales o generales fueron las encargadas de normar, distribuir y administrar los libros litúrgicos, y el convento de México fungió, en ocasiones, como centro distribuidor de toda Nueva España.⁴⁵ Además del arribo de ejemplares europeos, los administradores o los frailes encargados de la liturgia fueron los comisionados de cuidar la impresión o la actualización de estos textos.⁴⁶

Hubo religiosos que gozaron de ciertas dispensas en cuanto al cumplimiento de la liturgia con base en su ocupación o su situación física. Unos fueron los frailes que padecían alguna enfermedad, aunque constantemente los capítulos generales buscaron limitar tales

⁴³ *Haec sunt Acta...* 1608, p. 6; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, 8v; *Acta Capitulo Provincialis...* 1628, p. 23. Las propias constituciones dispusieron que el cumplimiento y el orden de los oficios era obligación de los preladados provinciales. *Regula Beati Agustini...*, p. 12-20.

⁴⁴ “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, Archivo General de la Nación, México [en adelante AGNM], *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 339.

⁴⁵ Por ejemplo, en 1606, el capítulo provincial estipuló que el “rezado nuevo reformado” por el maestro general debía implementarse en toda la provincia en el intervalo de dos meses después que hubiera llegado la flota a Nueva España. *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7. Años después, fray Luis de Ortiz, residente en el convento de México, le informó al general que los libros litúrgicos que recientemente habían arribado del Viejo Mundo se encontraban en una celda del convento matriz; se ofreció a venderlos en todas las provincias dominicas novohispanas, y avisó que, cuando el visitador fray Juan de Valdespino se encontró en estas tierras, también vendió algunos ejemplares. En ese año, el provincial fray Lázaro de Prado notificó que encargó al procurador provincial remitir la cantidad de dichas ventas durante su estancia en la corte romana. “Carta de fray Lázaro de Prado”, 28 de septiembre de 1646, “Carta de fray Luis de Ortiz”, 20 de agosto de 1646 y “Carta de fray Luis de Ortiz”, 20 de abril de 1649, en AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II y S. Iacobi de México. III. 1648-1649. Sobre la presencia del visitador Valdespino, remito al lector a Franco, *Segunda parte de...*, p. 480-481 y Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 332-334.

⁴⁶ Así, en el convento de México, hubo varias partidas dedicadas a pagar a los impresores novohispanos por la edición de estos textos. Ahí, el cantor fray Diego de Castro cuidó de la impresión del calendario anual según las reformas implementadas por la Orden y el lego fray Diego de Medellín (†1603) dedicó los últimos años de su vida a restaurar los libros de coro que se encontraron dañados. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 344, 346v, 352; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in hoc Nostro regali conventu sancti Patri Nostri Dominici de Mexico huius nostrae provinciae S. Iacobi Ordinis Praedicatorum die vigesima quarta mensis Maii anno Domini millesimo sexcentesimo quadragesimo secundo*, México, s.e., 1642, p. 12; *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventus Sancti Patri Nostri Dominici e México die quinta mensis maii, anno Domini 1646*, México, Juan Ruiz, s.f. p. 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1663, p. 13v; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 206.

exenciones.⁴⁷ Como podrá recordarse, en los conventos de México y Puebla, se erigieron las principales enfermerías provinciales.⁴⁸ Los cronistas usualmente afirmaron que los enfermos o ancianos asistieron a los oficios, aunque también refirieron que, en los momentos más agudos de sus padecimientos o en su lecho de muerte, los priores o provinciales les permutaron o los absolvieron de tales actividades.⁴⁹

En los conventos donde se realizaban labores académicas, los lectores podían exentarse de los oficios si estos se interponían con sus lecciones. Mismos privilegios gozaron aquellos frailes que se encontraban predicando y los maestros de teología. Además, las autoridades dominicas otorgaron ciertas exenciones en cuanto a la práctica de los oficios litúrgicos a quienes habían sido maestros de novicios por varios años.⁵⁰ En los conventos de México y Puebla, donde usualmente hubo lecciones, los encargados de estas sesiones pudieron gozar de dichas licencias, lo cual seguramente experimentaron los religiosos que impartieron lecciones de artes, teología o gramática en los conventos de Guadalajara y Zacatecas.⁵¹ En los noviciados de México y Puebla, los maestros de novicios que permanecieron con dicha labor por varios años, como ya se ha visto en el capítulo previo, debieron haber disfrutado de tales prerrogativas. También, recuérdese que en los conventos urbanos usualmente habitaron aquellos que habían obtenido el magisterio en teología. En

⁴⁷ *Regula Beati Agustini...*, p. 13-13v; “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII*, p. 225.

⁴⁸ Véase notas 19-20.

⁴⁹ Por ejemplo, Franco aseguró que fray Pedro Galarza siguió oficiando las tres misas diarias que tenía por obligación hasta que quedó impedido, por lo cual encomendó a otro religioso que cumpliera con ellas. Cuando su enfermedad agravó, el prelado lo obligó a que solo recitara una oración en lugar de todos los oficios. Franco, *Segunda parte de...*, p. 325. También, Dávila afirmó que fray Domingo de la Anunciación, en sus últimos años de enfermedad, asistió a maitines y coro, aunque sus superiores lo habían dispensado. Dávila, *Historia de la...*, p. 229-233. En distintos pasajes de estos dos cronistas pueden consultarse situaciones semejantes. También, se pueden leer en de Hernando de Ojeda *Libro tercero de...*

⁵⁰ *Regula Beati Agustini...*, p. 14. En los capítulos generales del siglo XVII, se reiteró que las exenciones para los predicadores y lectores solo eran para quienes sus lecciones o prédicas fueran interrumpidas por los oficios en aras de evitar abusos. “*Haec sunt Acta... MDCXI*”, p. 134-135; *Acta Capituli Generalis... MDCXXIX*” p. 8; “*Acta Capituli Generalissime... MDCXLIV*”, p. 104, 144; “*Acta Capituli Generalissime... MDCXLVII*”, p. 225. “*Acta Capituli Generalis Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo SS. Pentecostes die IV junii MDCLVI*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII*, p. 385-386, donde se señalan en qué casos los lectores y maestros podían estar exentos.

⁵¹ Hay referencias de lecciones de artes en el convento de Guadalajara para el periodo de 1620, pero parece ser que tales actividades se retomaron hasta 1663, cuando se impartieron lecciones de teología por petición del obispo de dicha ciudad. En años siguientes, también hubo en dicha casa un lector de artes y de gramática. Por su parte, en el convento de Zacatecas se comenzaron a impartir lecciones de artes desde 1663, y en La Piedad, hasta 1689. Sobre estos lectores y los de los conventos de México y Puebla, consúltense las asignaciones de las actas capitulares del siglo XVII.

tanto en el siglo XVII se realizaron peticiones para aumentar el número de dichos grados, seguramente más religiosos pudieron gozar de tales exenciones.⁵²

Una particularidad en la ejecución de la liturgia la experimentaron los colegios. Los colegiales del colegio de San Luis de Puebla no tenían que levantarse a maitines a medianoche y practicaban de forma particular algunas de las horas (laudes, prima, tercia, sexta y nona), ajustes que debieron tener por finalidad permitirles concentrarse en sus estudios.⁵³ No tengo conocimiento de las horas indicadas para la recitación de la liturgia en el colegio de Portacoeli, pero es probable que, en los periodos en los cuales se impartieron lecciones, sus habitantes hubieran experimentado los mismos ajustes en los oficios divinos. Incluso, durante los periodos en que no hubo actividades educativas, sus residentes estuvieron exentos de la asistencia al coro, ya que, a decir de fray Agustín Alderete, antes de 1624, el colegio no había funcionado como un centro de estudios, sino como una casa donde vivían “hombres graves sin coro ni ejercicio religioso, comiendo siempre carne y engordando con la ociosidad que llaman colegio de hombres graves.”⁵⁴

Finalmente, no podemos soslayar la liturgia de uno de los grupos más numerosos de los conventos urbanos, especialmente en México y Puebla: los legos.⁵⁵ Puesto que los legos se dedicaban a las labores materiales de las fundaciones, ninguna otra actividad debía distraerlos. Por ello, durante las horas canónicas, en lugar del oficio de los frailes de coro, debían recitar padrenuestros, avemarías, credos y rosarios, preces que les ocupaban menor tiempo.⁵⁶ Estos frailes fueron administradores y procuradores de los conventos o de la

⁵² Remito a la nota a pie 134 del capítulo tres de la presente tesis.

⁵³ En los estatutos del colegio de San Luis, se estipuló que, a las ocho de la noche, los colegiales se debían reunir a maitines y a oración en comunidad. A las cuatro de la mañana, debían levantarse a estudiar; dos horas después, a rezar las horas canónicas de forma personal o de dos en dos y asistir a misa rezada. Posteriormente, debían acudir a sus lecciones y a las conclusiones de mediodía. A la una de la tarde, se rezaba nona; después de la comida—hacia las dos o tres de la tarde—debían asistir a vísperas, completas, entonar la salve y una tercera parte del rosario. Al finalizar, debían asistir a las conferencias de una hora organizadas por el lector de artes de los seglares que concurrían al colegio. Cada semana, debían cumplir con el oficio de difuntos; asistir al convento de Santo Domingo de Puebla a los oficios de los sábados, y participar en las conclusiones que coordinaban los lectores de teología. Desconozco si los lectores o los maestros de teología habitantes de esta fundación gozaron de dichas prerrogativas. “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f. La organización de los estudios y las actividades de los colegiales ya ha sido analizada por distintos especialistas, remito al lector a la nota 44 del capítulo uno de esta tesis.

⁵⁴ “Carta de Agustín de Alderete”, 17 de noviembre de 1625, AGOP, XIII, 011250, S. Iacobi de México 1613-1637, I. Remito al lector al capítulo tres de la presente tesis, donde he señalado la presencia de Alderete y he analizado los años en los que se tiene noticia de la ausencia de lecciones en dicho colegio.

⁵⁵ Consúltese el capítulo tres de la presente tesis.

⁵⁶ *Regula Beati Augustini...*, p. 13v; 190-191v. Una breve revisión sobre la presencia de los legos en las actividades litúrgicas a lo largo de la historia de la Orden de Predicadores se halla en González, *El carisma*

provincia, porteros, hortelanos, cocineros, enfermeros, encargados de las construcciones de los edificios o limosneros. Dichas ocupaciones les debieron haber consumido buena parte de sus días, aunque las crónicas provinciales insistieron en que asistían constantemente a coro, rezaban distintas oraciones, se dedicaban a la contemplación y a la meditación de pasajes de varios libros devocionales cuando sus actividades se los permitían.⁵⁷ Como podrá recordarse, los legos fueron el único grupo que aumentó su número en el periodo estudiado. Posiblemente, al no tener que dedicarse a los estudios, sino a labores manuales; al encontrarse más cercanos al mundo seglar a través de sus múltiples ocupaciones;⁵⁸ al poder cumplir con los oficios litúrgicos mediante oraciones sencillas, y al tener garantizado su sustento, cada vez más novohispanos se animaron a profesar como tales.

En la Orden de Predicadores, el acto de comer y su abstención fue parte de las observancias religiosas y se configuraron con base en el calendario litúrgico, la regla de San Agustín y las concepciones que se tuvieron sobre los alimentos. Las constituciones estipularon que los frailes podían comer dos veces al día—a mediodía y al atardecer—entre la pascua de resurrección y la fiesta de la santa cruz (17 de septiembre), con excepción de ciertas fechas. Desde esta última celebración hasta la resurrección, debían guardar ayuno a excepción de los domingos. Durante el ayuno, se debía ingerir una pitanza con dos platillos, y durante tiempos normales, una pitanza con un platillo. Se prohibió la ingesta de carne en cualquier época del año, a menos de que se obtuviera dispensa por enfermedad o debilidad. En los días de ayuno, en lugar de la cena, los frailes tenían que asistir al refectorio a la

de..., p. 161-166. Remito al lector al siguiente estudio fundamental para entender las labores, presencia y representación de los legos en las órdenes religiosas novohispanas, Asunción Lavrin, "Lay Brothers: The Other Men in the Mendicant Orders of New Spain", *The Americas*, v. 72, n. 3, 2015, p. 411-438.

⁵⁷ Sobre las actividades de los legos, véanse Ojea, *Libro tercero de...* Este cronista estipuló que el lego fray Alberto de Garnica (†1597), conocido por sus gestiones para la erección del ingenio de azúcar de Las Amilpas, atendió al coro siempre y cuando sus ocupaciones lo permitieron (p. 176-179). También, consúltense Dávila, *Historia de la...*, especialmente p. 103 y 106-197, donde el autor desarrolla la importancia y el papel de los legos en esta orden religiosa y los requisitos para recibir el hábito de lego. Este mismo fraile subraya la presencia del primer y único lego que conozco en la provincia que fungió como socio del provincial, fray Diego Marín. El cargo de socio de provincial era administrativo y honorífico, el cual casi siempre se destinó a religiosos de coro, quienes tenían futuro para convertirse en provinciales, p. 466-468; y Franco, *Segunda parte de...* Incluso, en las actas capitulares, en el apartado relativo a los sufragios por los difuntos o los benefactores de esta corporación religiosa, los legos fueron comisionados particularmente a rezar un rosario. Solo por poner un ejemplo, *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 15v. Sobre las labores y la representación de los legos, incluyendo a los cronistas dominicos, remito al lector a Lavrin, "Lay Brothers: The...", p. 411-438.

⁵⁸ Por ejemplo, aquellos legos que, al ser limosneros de algún convento o colegio, debían pasar semanas recorriendo distintos sitios dedicados a la colecta de ingresos, se hallaban insoslayablemente fuera de la vida conventual y cercanos al mundo seglar. Véase la vida de fray Miguel de Mérida (†1602), quien fue limosnero del colegio de San Luis. Franco, *Segunda parte de...*, p. 151-152.

colación, escuchar pasajes bíblicos e ingerir agua. En ciertas fechas como el adviento, la cuaresma, las cuatro t mporas, los viernes o las viglias de ciertas celebraciones, debían ingerir alimentos cuaresmales; y, en ciertas conmemoraciones, como el viernes santo, su dieta se debía constreñir a pan y agua.⁵⁹ La comida, la cena y la colación debían realizarse acorde con ciertas ceremonias firmemente establecidas. Una vez que llegaban a sus asientos asignados, en silencio, los servidores les hacían llegar los alimentos, los cuales debían comer o beber mientras escuchaban al encargado de la lección o la colación. Estaba prohibida la ingest n de alimentos en sus celdas o fuera de sus conventos, restricción que incluía a las autoridades provinciales o conventuales.⁶⁰

En la provincia de Santiago, sus habitantes debieron seguir tales preceptos y alimentos desde sus prístinos tiempos. Acorde con las crónicas, los religiosos que habitaron los conventos y las vicarías durante esos primeros años fueron templados, siguieron el ayuno y asistieron al refectorio. Algunos solo ingirieron pan, agua y huevos, permanecieron abstinentes todo el tiempo o prescindieron de la cena; se conformaron con la alimentación de los indios (tortillas, vegetales, frijoles o salsa de chiles); fueron obligados por sus superiores a consumir vino y carne durante su vejez o sus enfermedades, y prefirieron la comida vil, rancia o con cenizas. Es muy probable que un buen número s  viviera de tal forma, pues esas eran prácticas encomiables entre religiosos y seglares. Sin embargo, no puede soslayarse que la caracterización de mujeres y hombres penitentes, humildes y entregados a la comida en mal estado fue parte de las vidas de los santos y venerables.⁶¹

⁵⁹ Entre la pascua de resurrección y la fiesta de la santa Cruz, no se permitía comer dos veces en los días de rogaciones, los sábados, los ayunos de las cuatro t mporas y las viglias de Pentecostés, san Juan, san Pedro y san Pablo, Santiago, santo Domingo, san Lorenzo, la Asunción, san Bartolomé y la natividad de la Virgen. *Regula Beati Augustini...*, p. 27v-33v. Un análisis sobre la práctica alimentaria de los dominicos en Nueva España durante el siglo XVI, como parte de una de las observancias religiosas, puede consultarse en Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 194-198. También, consúltese González, *El carisma de...*, p. 200-216. Este autor ha referido que, en las constituciones primitivas, durante el ayuno, la colación se ingería en el desayuno y en la cena (p. 210). Una sucinta reseña sobre la práctica de la colación en el occidente cristiano en "Collation" en E. Chambers, *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of arts and sciences*, 5^a ed., v. 1, Londres, D. Midwinter, W. Innys, C. Rivington, A. Ward, J., and P. Knapton, E. Symon, S. Birt, D. Browne, T. Longman, R. Hett, C. Hitch, J. Shuckburgh, A. Millar, J. Pemberton, F. Gosling, M. Senex and I. Clarke, 1741, s/p.

⁶⁰ El sacristán debía ta er los címbalos o las campanas anunciando que el alimento estaba listo o que era la hora de la colación. Los religiosos, entonces, limpiaban sus manos, se sentaban en el poyo afuera del refectorio y esperaban su turno para ingresar de dos en dos a dicha sala. Debían seguir un protocolo de bendiciones e inclinaciones hasta llegar a su asiento. *Regula Beati Augustini...*, p. 29-32.

⁶¹ Consúltense los distintos pasajes de Ojea, *Libro tercero de...*, Dávila, *Historia de la...*, Franco, *Segunda parte de...* Un estudio donde se toca el tema de la alimentación entre estos novohispanos venerables como símbolo de santidad es el de Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura

En las actas capitulares del siglo XVI, se estipularon distintos mandatos que dan cuenta de algunas prácticas alejadas de aquellas vidas de perfección. Por ejemplo, se dispuso que los frailes debían moderarse en los alimentos y constreñirse a comer dos platillos y dos guarniciones en tiempos de ayuno y dos platillos y una guarnición en los demás días, lo que evidencia que, posiblemente, algunos de ellos comían de más. En esos textos queda de manifiesto que, en algunas fundaciones, sus habitantes modificaron la hora de nona para que no interrumpiera con la comida y que algunos huéspedes pedían licencia para comer carne bajo el argumento de enfermedad. Todo lo cual fue prohibido.⁶²

Hasta finales de siglo, se reiteró que el religioso no podía comer en casa de seculares si en la localidad había un convento dominico o de cualquier otra orden. Especialmente se estipuló para los que transitaban por la villa de Atlixco y los pueblos de Texcoco y Cholula, lo que evidencia que ahí sucedía tal práctica con mayor frecuencia. Además, se insistió en la obligatoriedad de asistir al refectorio para comer y escuchar la lección. Se subrayó que todo ello debía cumplirse en las vicarías, a menos de que hubiera alguna razón de peso para otorgar licencia. Esto fue muestra de que, en las fundaciones rurales, así como sucedió con la práctica de los oficios religiosos, las actividades de sus asignados les impidieron cumplir cabalmente estas observancias religiosas. Un elemento particular de esa centuria, por lo menos dentro de las actas capitulares, fue la prohibición de ingerir carne roja, restricción que se fue suavizando con el paso de los años, lo cual denota la preferencia de los frailes por esta proteína y la realidad que experimentaron los religiosos novohispanos.⁶³

Desde esa centuria, los conventos de Santo Domingo de México, Oaxaca y Puebla gozaron de un refectorio y sitios donde se prepararon y conservaron los alimentos. Una vez erigidas las demás fundaciones urbanas, también debieron contar con dichos espacios,

Económica, 2015, s/p. Sobre estas prácticas alimenticias incentivadas entre los habitantes de Nueva España como camino de perfección espiritual, véase Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa de Mejoramiento del Profesorado, Secretaría de Educación Pública, 2011, p. 145-182.

⁶² Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 194-198. Este autor propuso que los dominicos novohispanos vivieron una relajación paulatina en la vida apostólica y en la práctica de las observancias, entre las cuales se encontraron los ayunos, la ingestión de carne, el silencio y la asistencia al refectorio.

⁶³ Véase nota 62; “*Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta... 1576...*” “*Haec sunt Acta... 1581*”, “*Haec sunt Acta... 1587*”, “*Haec sunt Acta... 1589*”, BLC, MSS M-M. 142. p. 119v, 124, 151v, 161-163, 173v y “*Haec sunt Acta...1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9.

aunque proporcionales a sus extensiones y a su capacidad económica.⁶⁴ Los alimentos, las especias y los ingredientes para los platillos, tales como huevos, aceite, vinagre, legumbres, manteca, leña, pescado seco, vino, harina, carne,⁶⁵ chocolate y frutos de la huerta conventual debieron haberse resguardado en las despensas y la cocina. Estos productos también formaron parte de las alacenas de otras comunidades religiosas.⁶⁶ La cocina debió ser muy amplia, como la de otros conventos femeninos o masculinos, con un gran fogón, cacerolas, trastes, garabatos para colgar carnes e instrumentos para moler.⁶⁷

El abasto y el tipo de productos debieron variar dependiendo de la región, por ejemplo, hacia 1578, en el convento de México se consumía pescado seco, seguramente a razón de que era la única forma de conservarlo,⁶⁸ pero posiblemente en el convento de Veracruz su ubicación les permitió a sus habitantes disfrutar de este alimento recién salido del mar. Estos productos arribaron a los conventos a través de las puertas de servicio, por ejemplo, el convento de México tuvo una puerta lateral en la zona norte, la cual colindaba con la calle donde había una acequia, a través de la cual arribaron diversos géneros. En los

⁶⁴ Recuérdese que la única fundación urbana que, durante el periodo analizado, no parece haber contado con funciones de vida conventual fue el de Atlixco. Remito al lector al capítulo tres de la presente tesis.

⁶⁵ Este era el tipo de alimentos e ingredientes que adquiriría el convento de Santo Domingo de México, según las informaciones de 1578. Ahí se especificó que el vino lo consumían los que se dedicaban a las labores de administración espiritual. “Información apologética de...”, p. 1-41.

⁶⁶ Hay referencias de legos que tomaban frutos de la huerta del convento (higos, uvas, peras y hortalizas) y las guardaban para la cocina. Sobre ello y los tipos de árboles que había en las huertas del convento, consúltese Ojea, *Libro tercero de...*, p. 144-145. Por su parte, en el libro de gastos del convento, hay referencias de compras de chocolate. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 352v. Sobre las despensas y cocinas y los tipos de alimentos que adquirieron otras comunidades femeninas y masculinas, véanse Nuria Salazar, “Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso”, *Boletín De Monumentos Históricos*, tercera época, n. 30, enero-abril de 2014, p. 72-93 y Adriana Guerrero, “Cocina, despensa y comida en los conventos franciscanos de Querétaro en la época colonial”, *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencia*, v. 58, n. 2, abril-junio de 2007, s/p.

⁶⁷ Para conocer una imagen de la cocina del convento de San Francisco de México, remito al lector a Rubial, “Los conventos mendicantes”, p. 179. También, puede consultarse una descripción de la cocina del convento franciscano de Querétaro en Guerrero, “Cocina, despensa y...”, s/p. Sobre las cocinas novohispanas, Curiel, “Ajuares domésticos. Los...”, p. 102-104.

⁶⁸ En las informaciones sobre los bienes del convento de México, elaboradas en 1578, distintos testigos señalaron la particularidad de que los religiosos solo comían pescado seco. Otros refirieron que, cuando el pescado arribaba a la ciudad, ya se encontraba hediondo y rancio, pues se traía de lejos. “Información apologética de...”, p. 1-41. A finales de siglo, el convento compró una pesquería, aunque desconozco su paradero y por cuánto tiempo la tuvo. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 245-248. Enriqueta Quiróz ha analizado los distintos métodos utilizados por los novohispanos para conservar los alimentos, especialmente en los sitios donde hacía mucho calor o frío, uno de ellos fue la técnica de salar la comida. Véase de la autora, “Comer en Nueva España. Privilegios y pesares de la sociedad en el siglo XVIII”, *Historia y Memoria*, n. 8, enero-junio de 2014, p. 36-44.

conventos donde hubo enfermería, sus despensas y cocinas debieron surtirse de víveres y carne para el consumo y la terapéutica de los enfermos. Los legos en conjunción con sirvientes—indios o negros—fueron los encargados del abasto de las cocinas y enfermerías y de la preparación de los alimentos.⁶⁹

Una particularidad del siglo XVII, en la legislación, fue la mayor tolerancia hacia las carnes rojas. Desde el capítulo de 1604, se estipuló que los frailes debían ingerir los alimentos establecidos por sus constituciones por lo menos desde la fiesta de la exaltación a la santa cruz (14 de septiembre) hasta el día de todos los santos (1 de noviembre), así como en adviento, cuaresma y días de ayuno. En este texto se apuntó que, cuando se comiera carne, se debía dar únicamente “un asado y la olla”, es decir, la carne y una suerte de caldo con verduras y proteínas animales y vegetales, tales como carne de aves, carnero o res, jamón, tocino y legumbres. Cuando se comía pescado, se debían otorgar dos raciones y tres huevos. En las fiestas, además, se podía acompañar el asado y la olla con un potaje, es decir, una sopa de legumbres y verduras con distintas proteínas. Así, de algún modo, en la legislación, se normalizó la ingesta de alimentos cárnicos.⁷⁰ Cabe subrayar que esta dieta fue muy similar a la que llevaron los seglares con cierto ingreso y otras congregaciones religiosas.⁷¹

⁶⁹ Baso las siguientes afirmaciones sobre los espacios de las enfermerías (botica, ropería, lavatorio, dormitorio, cocina, despensas y corrales) y sus trabajadores (frailes o seglares) con base en el convento de México. Se puede pensar que la situación pudo ser similar en la enfermería del convento de Puebla. Sobre esto y la puerta lateral del convento mexicano, consúltese Ojea, *Libro tercero de...*, p. 129-130, 136-137, 184, 205-208. Con respecto a los trabajadores, en el mismo convento, algunos negros e indios trabajaron en la cocina, la enfermería, la huerta y el lavatorio, “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 353 y 358v. En este libro se evidencia que algunos de los enseres que se compraban para la botica de la enfermería fueron miel, vinagre, manteca, azúcar y aceite (f. 334v, 350v). Véase el Apéndice 4. Interiores del convento de Santo Domingo de México, ca. 1607.

⁷⁰ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5v. Sobre la olla y los potajes, Quiróz, “Comer en Nueva...”, p. 51-52; María de los Ángeles Pérez Samper, “La alimentación catalana en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna: la mesa capitular de Santa Ana de Barcelona”, *Pedralbes: Revista d’història moderna*, n. 17, 1997, p. 90.

⁷¹ Véase, por ejemplo, la alimentación entre los franciscanos y las monjas novohispanas en Guerrero, “Cocina, despensa y...” y Lavrin, “La vida cotidiana en el convento”, en *Las esposas de Cristo...* También, los religiosos en España consumían alimentos y platillos similares: Natalia Juan García, “Prácticas alimentarias en los siglos XVII y XVIII en el clero regular de Aragón. Los manjares de la comunidad de monjes de San Juan de la Peña”, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, n. 15, 2009, p. 165-198; Pérez, “La alimentación catalana...”, p. 79-120. Sobre la alimentación de los novohispanos del siglo XVIII, véase el estudio de Enriqueta Quiróz, donde la autora subrayó que todos los grupos sociales comían carne, aunque en distintas proporciones y calidades. Los indios eran, en general, los que menos comían, pues basaban su alimentación en maíz, chile, panocha y un poco de carne. Quiróz, “Comer en Nueva...”, p. 19-58. Con respecto a lo que consumían los indios, Dávila Padilla refirió que los más pobres comían básicamente tortilla y salsa de chiles, y que los frailes, durante su labor apostólica en los pueblos, fueron alimentados con frijoles, maíz, calabazas y hierbas, es decir, lo que ellos tenían para su sustento. Dávila, *Historia de la...*, p. 239, 632.

En las actas de 1606, se permitió que, en las vicarías, los frailes se turnaran para que por lo menos uno comiera pescado cada semana. En 1633, se estipuló que por lo menos el hebdomadario comiera pescado en los pueblos de indios, “porque parezca que se guarda la observancia regular en algo de lo que profesamos, ya que en todo no sea posible el guardarse”.⁷² Ello puede interpretarse como signo de relajación de las costumbres. Incluso, por algunos informes, se sabe que, en el convento de México, hacia la década de 1640 toda la comunidad comía carne, sin cuidar los manjares cuaresmales.⁷³ Pero esto también evidencia la realidad novohispana, pues en los pueblos y ciudades alejados de las zonas costeras o con pesquerías, debió ser complicado obtener pescado. Incluso, en la información sobre los bienes del convento de México de 1578, los testigos puntualizaron que, en la urbe, era más caro comprar pescado y seguir esa “comida cuaresmal” que consumir carne.⁷⁴ Otro motivo para permitir la ingesta de carne debió ser que se le concibió como un manjar más sustancioso y rendidor que el huevo, el pescado o los vegetales,⁷⁵ recuérdese que se le permitió a los enfermos, débiles o ancianos. Por ello, tal vez se consumió aquello que permitió a los frailes alimentarse de la mejor forma y a un precio accesible.

En el siglo XVII, los dominicos se aficionaron a otras prácticas culinarias o a otros alimentos, uno de ellos fue el chocolate. Desde el siglo XVI, lo consumieron como poción medicinal, bebida revitalizante o reconfortante para las labores diarias, sustituto alimenticio durante el ayuno y agasajo para las visitas o los días de fiesta.⁷⁶ Todas estas prácticas fueron usuales entre los novohispanos—seglares o de vida consagrada—quienes lo bebieron en sus casas, celdas y comunidades, así como en las calles o en las llamadas cacahuaterías.⁷⁷ Entre

⁷² *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5.

⁷³ “Carta de fray Damián de Rojas”, 1 de enero de 1649, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

⁷⁴ “Información apologética de...”, p. 1-41.

⁷⁵ Quiróz, “Comer en Nueva...”, p. 31-42, donde la autora también analiza la alimentación cárnica en los hospitales novohispanos.

⁷⁶ Véase cómo Dávila Padilla, a finales del siglo XVI, refirió que algunos dominicos ingirieron dicha bebida con finalidades terapéuticas, y se quejó del abuso en su consumo entre los novohispanos. *Historia de la...*, p. 626-627. Por ejemplo, fray Álvaro de Figueroa (†1645), en los días de ayuno, bebía en la mañana un poco de chocolate con pan. Franco, *Segunda parte de...*, p. 507. También, puede verse el uso social de esta bebida cuando el prior del convento de Veracruz recibió a Thomas Gage y sus compañeros con una jícara de chocolate. Esta bebida fue el preludio de un banquete delicioso. Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 67. Entre los gastos del convento de México se puede hallar la compra de chocolate durante ciertas fechas, tales como la cuaresma de 1621, cuando se regaló esta bebida a la comunidad y, posiblemente, a los visitantes. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 350v.

⁷⁷ Lavrin, *Las esposas de...*, s/p, donde la autora analiza su ingestión en las comunidades femeninas; Rubial, “Las órdenes mendicantes”, p. 181, para conocer su consumo entre los frailes; y del mismo autor, *Monjas*

los dominicos, desde 1604, las autoridades provinciales les prohibieron a los religiosos (legos o de coro) beber chocolate en la mañana o la tarde si no habían oficiado misa o habían ayudado en ella. En algunas ocasiones, esta restricción se estipuló particularmente para los conventos de México y Puebla, lo que denota que, ahí, su ingestión fue una práctica más recurrente. Incluso, se les prohibió a los religiosos que tomaran este líquido en las iglesias, una costumbre mal vista por las autoridades eclesiásticas, pero usual entre los novohispanos.⁷⁸ También, se prohibió el gasto excesivo para las colaciones: solo se podía adquirir una cajeta o confites, los cuales debían ser acompañados únicamente con agua. Probablemente, esta restricción se debió a que los conventos obtenían una gran cantidad o variedad de golosinas y dulces ingeridos por los religiosos en las colaciones practicadas durante los ayunos o al tomar el chocolate en la mañana, la tarde o durante ciertas fiestas.⁷⁹

La moderación debió cumplirse no solo en los tipos de alimentos, por ejemplo, se prohibió que los religiosos usaran loza china. Este tipo de objetos fue bastantepreciado, pues las familias con cierta capacidad adquisitiva los compraban para su uso o exhibición. No se olvide que fray Alonso de Orduña poseía este tipo de piezas en su celda en el convento de Veracruz.⁸⁰ Por su parte, en el siglo XVII, se reiteró la obligatoriedad de asistir al refectorio en la comida y la cena, para escuchar lecturas de pasajes bíblicos, hagiografías, libros devocionales y actas de los capítulos generales o provinciales. Incluso, en 1616, se subrayó

cortesanos y..., para abundar en el consumo, los expendios y la función social de esta bebida en la ciudad de México. Curiel, “Ajuares domésticos. Los...”, p. 86-87, donde se puede conocer cómo eran la etiqueta y los ajuares utilizados para beberlo en las casas. Una visión general en Martín González de la Vara, “Origen y virtudes del chocolate”, en Janet Long (coord.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, p. 291-308.

⁷⁸ *Haec sunt Acta...* 1606, p. 9; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9; *Acta Capitula Provincialis...* 1620, p. 12; *Haec sunt Acta...* 1624, p. 10; *Acta Capitula Provincialis...* 1633, p. 12v. Sobre la bebida del chocolate en las iglesias, Rubial, *Monjas cortesanos* y..., s/p.

⁷⁹ Entre las golosinas pudieron estar los confites (de huevo, frutos caramelizados, anís, perfumados), conservas, mermeladas o panes dulces (como los bizcochos o los marquesotes). *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5v. Véase el tipo de dulces que se compraba y elaboraba en esos años en Quiróz, “Comer en Nueva...”, p. 27-30, 48; Lavrin, *Las esposas de...*, donde se analizan los que elaboraban las monjas; Natalia Juan García, “Prácticas alimentarias en...”, p. 183-184, y Guerrero, “Cocina, despensa y...”, s/p. Hay constancia de que el convento de México adquirió marquesotes para ocasiones especiales, “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 350v. Fue usual que, en las comunidades donde se practicaba la colación, el agua se acompañara con fruta, dulces o hierbas secas. “Collation” en E. Chambers, *Cyclopaedia or an...*, s/p. En Nueva España, los confites, el chocolate y el pan dulce eran alimentos que usualmente se consumían de forma conjunta. Rubial, *Monjas, cortesanos* y..., s/p y Curiel, “Ajuares domésticos. Los...”, p. 86-87.

⁸⁰ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5v; Curiel, “Ajuares domésticos. Los...”, p. 89; Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 68. Sobre la moderación, véase *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5v; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7.

que nadie podía comer en sus celdas, aunque gozaran de alguna licencia o del grado de maestro en teología. Ello denota cierta práctica recurrente.⁸¹

Una particularidad con respecto a la alimentación la presenciamos en los colegios. En el de San Luis de Puebla, sus asignados podían comer carne, a excepción de ciertas fechas. Asimismo, podían cenar en los días de ayuno, salvo los viernes y los días de vigiliyas y rogaciones. En el colegio de Portacoeli, la situación fue similar. En el refectorio de ambos establecimientos, debían leerse ciertos pasajes de la Biblia, los sermones de San Bernardo, la Regla de San Agustín y sus estatutos.⁸² Tales dispensas en cuanto a los alimentos fueron usuales en los colegios dominicos, pues se consideró que ello les permitía a sus habitantes dedicarse a los estudios.⁸³

La contraparte en cuanto a las exenciones en los alimentos fue, por lo menos en la norma, el convento de Nuestra Señora de la Piedad. Como se ha estudiado en el capítulo dos de esta tesis, los conventos de observancia o de recolección fueron erigidos para que sus habitantes vivieran de forma estricta las constituciones de cada instituto religioso, sin gozar de dispensas aun durante enfermedad.⁸⁴ En los informes respecto a esta fundación, se refirió que sus asignados no comían carne y seguían las constituciones a pie juntillas.⁸⁵ Desconozco si esto realmente fue practicado; si vivieron de forma más relajada, o si, al tener prohibida la posesión de bienes o rentas, se ajustaron a lo que su presupuesto les permitió.

Todo lo referido ha evidenciado que, entre los dominicos, hubo un ideal en cuanto a la comida y la asistencia al refectorio, plasmado en las constituciones y las actas capitulares,

⁸¹ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 5v, 11; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7, 20; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 10v; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 8v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 12.

⁸² Las fechas en las cuales los habitantes del colegio de San Luis no podían comer carne eran adviento, las vigiliyas de la Orden de Predicadores, los sábados y tres días destinados a las rogaciones y memoria de las constituciones dominicas. En el colegio de Portacoeli, sus residentes podían comer carne diariamente, menos en adviento, cuando debían ingerir pescado. Asimismo, se les permitió cenar, salvo los viernes y en adviento. “Estatutos del “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f; *Estatutos del Colegio de Nuestro Padre Santo Domingo de Porta Coeli de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1673.

⁸³ Véase nota 82. Incluso, los colegiales del colegio de Santo Domingo de la Cruz de Salamanca comían carne cuatro veces a la semana y fueron dispensados de realizar el ayuno estipulado en las constituciones. “Estatutos del colegio de Santo Domingo de la Cruz”, siglo XVI, en Clara Inés Ramírez González, “El colegio de Santo Domingo de la Cruz, una fundación dentro del convento de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano*, n. 17, 1996, p. 205-206, y en el estudio introductorio de la autora la p. 199.

⁸⁴ Remito al lector al capítulo dos de la presente tesis.

⁸⁵ “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817.

y una práctica algo alejada de lo anterior entre los frailes de las ciudades, especialmente los que vivieron en México y Puebla. Así, aun cuando en las crónicas se describió a los biografiados como penitentes y alejados de las tentaciones del vino, la carne roja o los deliciosos dulces o las golosinas,⁸⁶ estos alimentos fueron parte de la vida diaria de los religiosos, ya fuera por predilección o porque la realidad de cada casa alejó a sus residentes del prototipo alimenticio. Asimismo, estas páginas han permitido constatar que las preferencias por cierta comida, ropa y enseres, así como la práctica del lujo y la ostentación de los frailes urbanos, fueron compartidas con los demás novohispanos seculares o pertenecientes a alguna comunidad religiosa.

c. Recreaciones, socialización, mundanidades, culpas y penitencias

Los dominicos de las ciudades novohispanas efectuaron varias actividades de entretenimiento, descanso y sociabilidad dentro y fuera de los muros conventuales.⁸⁷ Dentro de los conventos, en ocasiones especiales, como las fiestas o conmemoraciones, se realizaron comidas a las cuales solía invitarse a las autoridades eclesiásticas o regias, a miembros de otras corporaciones o de otros conventos o colegios dominicos. En algunas de estas fechas, además del convite, los estudiantes y colegiales estuvieron exentos de las lecciones y se les permitió “holgarse”.⁸⁸ En el día a día, los religiosos se dieron cita en las celdas conventuales

⁸⁶ Hay múltiples pasajes en las crónicas sobre las abstinencias y la evasión de los frailes hacia distintas golosinas como los buñuelos, los frutos secos, la miel o las castañas. Dávila, *Historia de la...*, p. 107, 239, 478, 487, 497, 525; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 201, 204, 214; Franco, *Segunda parte de...*, p. 172, 314, 357, 441.

⁸⁷ Los momentos de esparcimiento fueron permitidos e incentivados en la Orden de Predicadores. Antolín González ha señalado que las recreaciones después de la comida y la cena se pueden rastrear desde los inicios de la corporación e implican el descanso al trabajo diario mediante la convivencia de la comunidad. *El carisma de...*, p. 90-91.

⁸⁸ Por ejemplo, en la fiesta a San Pedro Mártir en 1620, el convento de Santo Domingo de México convidó a los inquisidores y al visitador agustino a la comida. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 344v. En el colegio de San Luis, los colegiales podían realizar una fiesta en los días de santo Tomás y de San Luis, su patrono. En esta última celebración, los seculares y otros miembros de la iglesia podían comer en el refectorio, y los frailes tenían permiso de “holgarse”. También, gozaron de la misma licencia en la fiesta de santo Domingo. No había lecciones los domingos, las fiestas de guardar, de los doctores de la iglesia y de los santos de la Orden, así como en navidad y semana santa. Posiblemente, en el colegio de Portacoeli tuvieron un calendario similar. “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f. En las actas capitulares, usualmente se estableció que los religiosos no debían salir de su distrito, especialmente en las vicarías, sin embargo, se hicieron ciertas excepciones durante las fiestas. “*Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta... 1589*” BLC, MSS M-M. 142, f. 119, 173; *Haec sunt Acta... 1606*, p. 7; *Acta Capituli Provincialis... 1616*, p. 7. Sobre las fechas en las cuales los conventos no tenían lecciones, *Haec sunt Acta... 1624*, p. 7v-8.

para discutir temas diversos. Ahí, las autoridades se reunían para tomar decisiones importantes, momentos en los cuales, además de abordar la política y la administración de la provincia, debieron platicar de otros temas con sus compañeros.⁸⁹ Incluso, en dichos espacios se comentaban las noticias del momento.⁹⁰

Algunos se congregaron para actividades mucho más mundanas, por ejemplo, para tocar algunos instrumentos y cantar algunas canciones. Así lo hizo el prior del convento de Veracruz, fray Alonso de Orduña, quien en su celda entonó una melodía que le había compuesto a una dama, en compañía de su guitarra, para goce de sus hermanos de hábito a quienes recibió ese día.⁹¹ En ocasiones, estuvieron presentes los seglares,⁹² quienes, en ciertos casos, asistieron de forma recurrente a las celdas, pues los religiosos eran sus amigos o sus padres espirituales.⁹³

Como parte de las recreaciones, además de la música, las golosinas y las sabrosas e íntimas conversaciones, fue usual que los frailes jugaran a los naipes, dados o arenillas con apuestas de dinero. Dichas actividades fueron prohibidas desde principios del siglo XVII, pues ello daba mala imagen de la vida frailuna. Sin embargo, los dominicos continuaron con dichos entretenimientos a tal punto que, desde 1637, hubo cierto consentimiento. A partir de entonces, se estipuló que, si los preladados o el provincial permitían los juegos con finalidades recreativas, no se apostara dinero, sino chocolate, cordones y papel, y únicamente podían jugar a las bazas (una variante de los naipes). Otra actividad cercana al azar y practicada entre los frailes fueron las rifas, en las cuales participaron u ofrecieron sus joyas, láminas,

⁸⁹ Por ejemplo, en 1642, las autoridades provinciales se reunieron en la celda del provincial para elegir a los jueces de votos del capítulo provincial. “Epístola de fray Luis de Cifuentes”, 23 de mayo de 1642, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II.

⁹⁰ Por ejemplo, en los días previos a la jura de la Inmaculada Concepción en la ciudad de México en 1618, algunos dominicos se reunieron en las celdas de los residentes en los conventos de México y La Piedad, para escuchar los ocurrentes versos elaborados por algunos de sus compañeros (uno incluso fue novicio) y por los franciscanos, creaciones que versaron sobre las posturas de los dominicos y los frailes menores sobre la concepción de María “Tocan estos papeles a las coplas y sátiras que echaron en la fiesta de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora”, 1618-1619, AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1.

⁹¹ Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 68-69.

⁹² Por ejemplo, durante la fiesta a la Inmaculada de 1618, un seglar afirmó que estuvo presente en la celda de un dominico, donde escuchó las percepciones de varios frailes respecto a la fiesta y a los enconados versos. “Tocan estos papeles a las coplas y sátiras que echaron en la fiesta de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora”, 1618-1619, AGNM, *Inquisición* 485, exp. 1. f. 140-140v.

⁹³ Así, varios residentes de los conventos de Zacatecas, México y Puebla, así como del colegio de Portacoeli, recibieron en sus aposentos a ermitaños, con quienes tomaron chocolate, charlaron y a quienes dirigieron sus penitencias. Tal era la confianza entre ellos que algunos incluso guardaban sus pertenencias en tales aposentos. AGNM, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, 1624-1628; vol. 623, exp. 1, 1673, y vol. 626, exp. 5, 1675.

escritorios u otros muebles para los sorteos dentro y fuera de los conventos.⁹⁴ Esto demuestra que los dominicos, como toda la sociedad novohispana, tuvieron gran afición hacia los juegos y las apuestas.⁹⁵

Así pues, los dominicos tuvieron momentos para las recreaciones y desarrollaron una vida social bastante activa dentro de los claustros, aun cuando los colegiales de Portacoeli y de San Luis no debían visitar las habitaciones de sus compañeros, pues solo se les permitió asistir, durante ciertas horas, a las de los lectores y las autoridades.⁹⁶ Es menester señalar que las tertulias y los encuentros con comida, bebidas y juegos de azar también fueron practicados por los miembros de las otras órdenes religiosas novohispanas. Ello es muestra de que, aunque hubo prácticas prohibidas en la vida frailuna, fueron realizadas y toleradas.⁹⁷

En las casas y calles, los dominicos tuvieron una presencia de gran importancia. Acorde con la legislación, no debían salir de los conventos solos o sin permiso de su superior o del provincial; y los colegiales y estudiantes únicamente podían ausentarse de sus establecimientos una vez a la semana, después de las lecciones y durante el periodo vacacional o de recreaciones, en el mes de septiembre. En este intervalo, los estudiantes podían ir con su maestro de novicios; o, si ya eran sacerdotes, viajar de dos en dos a los conventos cercanos para “holgarse”. También, podían trasladarse en compañía de otro fraile a visitar a sus familiares.⁹⁸ En el día a día, los porteros de los conventos y colegios debían

⁹⁴ *Haec sunt Acta...* 1604, p. 7; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 9; *Haec sunt Acta...* 1608, p. 8, 9; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v, 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 25; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5v; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 12; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 10v-11.

⁹⁵ La Corona intentó normar y restringir dichas actividades, creó un estanco y prohibió las apuestas de grandes cantidades por los problemas sociales que ello acarrea. Empero, tales interdicciones siempre fueron desobedecidas. Consúltese Teresa Lozano Armendares, “Los juegos de azar. ¿Una pasión novohispana? Legislación sobre juegos prohibidos en Nueva España, siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, n. 11, 1991, p. 155-181.

⁹⁶ Esta prohibición podía ser levantada si el rector daba licencia. “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f; *Estatutos del Colegio...*

⁹⁷ Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 99; del mismo autor, “Los conventos mendicantes”, p. 178-181, ahí el autor ha analizado todo lo relativo a la vida social de los religiosos dentro de las celdas y la tolerancia a ciertas actividades.

⁹⁸ Además, los frailes no podían salir de su distrito a menos de que fuera por alguna fiesta, momento en el que podía viajar a las dos casas más cercanas. Esta prescripción fue usualmente puntualizada para las vicarías. “*Haec sunt Acta...* 1581”, “*Haec sunt Acta...* 1587”, “*Haec sunt Acta...* 1589” BLC, MSS M-M. 142, f. 150v, 161v, 173v; “*Haec sunt Acta...* 1583”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9, donde se señaló que los religiosos que habitaban en los conventos de México, Puebla y Oaxaca no debían salir de su casa salvo a labores de confesión y predicación; Rodríguez, “Acta del capítulo... 1598” p. 292; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 7; *Acta capituli provincialis...* 1616, p. 7-7v, en estas actas se señaló que cuando los religiosos salieran, no se “apartaran” y que, cuando partieran en comunidad, debían desplazarse todos juntos; *Haec sunt Acta...* 1624, p. 8v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5; *Acta capituli provincialis...* 1663, p. 13. Las restricciones hacia los estudiantes se pueden

llevar una bitácora de las partidas de los residentes. Incluso, en los colegios, la puerta se cerraba a cierta hora a partir de la cual ya no podían ingresar los residentes.⁹⁹

En la práctica, los dominicos se hicieron presentes en distintos rincones de las ciudades. Algunos tuvieron por costumbre trasladarse—a pie o a caballo—por las calles, especialmente de México y Puebla, ostentando sus ricas prendas y accesorios. Además, los residentes de otros conventos o vicarías arribaron con distintos fines a estas urbes. Durante su estancia, fue usual que pernoctaran o pasaran largas horas en las moradas de seglares, y que se transportaran a caballo por distintos rincones de la ciudad.¹⁰⁰ Así, asignados y huéspedes tuvieron una intensa convivencia con las sociedades urbanas.

Algunos justificaron tales relaciones a raíz del auxilio espiritual que brindaron a distintas personas, con quienes platicaron, comieron, bebieron y crearon fuertes lazos personales. Un caso que pone en evidencia la forma en la que los dominicos se relacionaron con la sociedad novohispana es el de las hermanas Romero (Josefa, María, Teresa y Nicolasa). Sus padres y ellas vivieron en Cholula, Puebla, Tepetlaoztoc y la ciudad de México, en la primera mitad del siglo XVII. Desde su estancia en Tepetlaoztoc, comenzaron a tener vínculos espirituales con los dominicos, algunos de los cuales fueron sus familiares; iniciaron una vida como beatas, y dieron muestras de sufrir raptos y visiones de los seres del más allá. Ello les valió gran fama cuando llegaron a la urbe mexicana. Ahí, en su casa y en la de otras personas, los dominicos del colegio de Portacoeli, del convento de Santo Domingo y de las vicarías cercanas se dieron cita para observar sus arrobos, guiarlas espiritualmente, y, también, convivir con los asistentes a los raptos que supuestamente experimentaban.¹⁰¹

consultar en “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*”, en *Acta Capitulorum Generalium... vol. VII...*, p. 116.

⁹⁹ En teoría, el portero debía estar al pendiente de que ningún seglar accediera al convento o a las celdas conventuales. El colegial de San Luis que no alcanzaba a llegar debía pernoctar en el convento de Santo Domingo de Puebla. “*Acta Capituli Generalis Romae celebrati in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCVIII, die XXV maii*”, en *Acta Capitulorum Generalium... vol. VI...* p. 94-95; *Acta capitulis provincialis...* 1616, p. 9. Las puertas de los colegios se cerraban a primera hora de la noche y se abrían hasta el amanecer. “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f; *Estatutos del Colegio...*

¹⁰⁰ “*Haec sunt Acta...1583*”, AGI, Patronato, 183, N. 1, R. 9; *Acta capituli provincialis...* 1616, p. 8v; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v-13; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 9.

¹⁰¹ AGNM, *Inquisición*, v. 432, exp. 8; AGNM, *Inquisición*, vol. 433, exp. 1. Para conocer sobre este caso, véase Antonio Rubial García, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 59, n. 1, 2002, p. 13-37.

Asimismo, concurrieron a tianguis o mercados, corrales de comedia y conventos de monjas. Ahí debieron comer o tomar alguna bebida; jugar a los naipes o los juegos de azar, y convivir con los presentes. Todo ello fue prohibido o restringido por las autoridades provinciales, pues su asistencia a esos espacios públicos o recreativos generaba críticas y cuestionamientos a toda la corporación. Los sepelios fueron espacios donde también se daban cita, ya que los prelados de los conventos los enviaban a estas ceremonias posiblemente para obtener algún beneficio monetario y social. Sin embargo, las autoridades provinciales prohibieron tal práctica bajo el argumento de que ello insultaba al hábito dominicano, “haciéndolo común a todos”. Por ello, recomendaron que solo asistieran a los entierros de las autoridades, los nobles o sus bienhechores.¹⁰² Es decir, la aparición de los frailes en estas ceremonias fue un privilegio que diferenció socialmente a los novohispanos.

En ocasiones, los religiosos mantuvieron vínculos muy cercanos con las mujeres. Por ejemplo, Thomas Gage refirió que el prior del convento de Veracruz se jactó de que las señoras principales y las esposas de los mercaderes le tenían gran afición.¹⁰³ Además, durante el siglo XVII, algunos religiosos fueron denunciados por entablar relaciones amorosas. Uno de ellos fue un lego integrante del grupo de gobierno del convento de México, quien fue acusado de mantener tratos ilícitos con ciertas mujeres, a quienes regalaba dádivas de buen valor.¹⁰⁴ Tales lazos no fueron excepcionales entre los dominicos de las ciudades, pues hay constancia de que sucedió en las vicarías y en otras corporaciones masculinas.¹⁰⁵

Como se ha comprobado, la vida de los religiosos estuvo imbricada entre la norma y las prácticas cotidianas, tan cercana a la mundanidad como a la vida consagrada. Una forma en la que debieron reflexionar sobre sus acciones fue la realización de capítulos de culpas.

¹⁰² Véanse las notas 94-95; *Haec sunt Acta...* 1604, p. 6, 7; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 9; *Haec sunt Acta...* 1608, p. 8; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 10v.

¹⁰³ Gage, *Nueva relación que...*, t. 1, p. 69.

¹⁰⁴ “Carta de fray Luis de Mérida”, 15 de mayo de 1648, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

¹⁰⁵ Alonso de Armería se quejó del gobierno y de la relajación de las costumbres de la provincia en 1617, a través de una carta dirigida al general de la Orden. En este texto afirmó que el provincial fray Hernando Bazán tenía tiranizada la provincia y había maniobrado para que se le otorgara el grado de predicador general a dos religiosos. Sobre uno de ellos, fray Lorenzo de Ayala, aseguró que, entre otras cosas, mantenía relaciones escandalosas con mujeres, a quienes obsequiaba vestidos costosos. Es de señalar que, en ese tiempo, Ayala fue asignado como prior del convento de Azcapotzalco. Véanse “Carta de fray Alonso de Armería”, 18 de junio de 1617, AGOP, XIII, 011250. “S. Jacobi de Mexico 1613-1637, I; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 14-14v. Sobre los vínculos amorosos de los frailes novohispanos, véase Rubial, “Las órdenes mendicantes”, p. 180-185.

En dichas reuniones periódicas, la comunidad conventual se daba cita para declarar si había incurrido en alguna falta a la regla o a las observancias; y se seguía un programa conformado por una serie de recitaciones, una plática ejemplificante del superior, la autodenuncia y la imposición de penas y los rezos por los bienhechores de la Orden.¹⁰⁶ En la provincia de Santiago, se ejecutaron tales asambleas en las salas capitulares de los conventos. Las crónicas provinciales retrataron la rigidez y el cuidado que los priores y los superiores de los conventos y vicarías pusieron en las pláticas espirituales y las reprimendas durante estas reuniones. Una particularidad de los conventos fue que, a diferencia de las vicarías, en ellos sí se cumplió la obligación de encomendar a los bienhechores en tales momentos.¹⁰⁷

La Orden estipuló cuatro tipos de faltas. Las más leves fueron el descuido en la liturgia; la ausencia a alguna lección o actividad de la vida común, o la negligencia en los oficios. Entre las graves se encontraron romper el silencio o el ayuno, poseer bienes o mirar a las mujeres, cuyas penitencias fueron comer pan y agua y recibir castigos corporales. Las de mayor gravedad fueron las riñas con violencia entre los frailes; la desobediencia al superior; los robos o atentados contra la vida de alguien, y los pecados carnales. Por todo ello, el fraile debía recibir castigos físicos y ser separado de la comunidad. También, fue delito mayor la apostasía, es decir, el abandono de la Orden. El delito de máxima gravedad fue la incorregibilidad, cuyas penas podían ir desde la reclusión hasta la expulsión.¹⁰⁸

Durante el siglo XVI, varios frailes fueron reprendidos físicamente, encarcelados, desterrados o expulsados de la provincia de Santiago y de la Orden por haberse fugado o apostatado, por ser incorregibles o escandalosos o por haber quebrantado los votos de pobreza y castidad. Las fuentes hacen pensar que algunos fueron sometidos a un proceso

¹⁰⁶ *Regula Beati Agustini...*, p. 136v-138; Eugenio Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad* (formato EPUB), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014 y González, *El carisma de...* p. 90, 169-170, 199, 209-210, 341. Antonio Rubial ha hecho un estudio sobre los capítulos de culpas, delitos y castigos a los frailes durante el siglo XVII como parte de su vida conventual cotidiana. Véanse “Los conventos mendicantes...”, p. 181-182 y “Pobreza, castidad y...”, p. 45.

¹⁰⁷ En el colegio de San Luis, el capítulo podía realizarse cada ocho o 15 días. Dávila, *Historia de la...*, p. 480, 582, 606, 627-628, 646; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 182; Franco, *Segunda parte de...*, p. 184-189, 269, 547; “Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f.

¹⁰⁸ Para conocer a detalle las faltas y las penitencias, véanse *Regula Beati Agustini...*, p. 68-92v; Serrano, *Toledo y los...* y Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 206-208. Este autor analizó los grados y las penitencias con base en las constituciones primitivas. En este texto, se estipuló que, por las faltas leves, el inculpado debía postrarse ante el prelado y pedir penitencia, la cual solía ser el rezo de un salmo o la imposición de alguna disciplina. (p. 206)

interno dentro de la provincia.¹⁰⁹ En la siguiente centuria, también hay rastros de dominicos condenados. Por ejemplo, entre 1612 y 1616, había un fraile culpable de apostasía e intento de fuga, por lo cual había sido condenado a *gravior culpa* durante dos años, el primero se lo impusieron las autoridades y el segundo fue por voluntad propia.¹¹⁰

Algunas correcciones provinieron de las visitas de los provinciales o de los visitadores enviados por las autoridades generales de la Orden para reformar el gobierno, las observancias o resolver algún tema puntual.¹¹¹ Por ejemplo, a finales del siglo XVI, cuando la provincia sufrió varios conflictos por la independencia oaxaqueña y por la ocupación del cargo de provincial, el visitador fray Lucas Gallegos eligió a un provincial en México para lograr la paz y la reforma, y visitó los conventos y las vicarías de las dos provincias.¹¹² En otras ocasiones, el maestro general fue quien tomó en sus manos las enmiendas a los frailes. Así sucedió en los momentos más álgidos del conflicto entre los profesos del convento de México y Puebla. Desde la década de 1630, el grupo hegemónico del convento de México fue controlando los cargos y las prelacías. En 1650, este grupo quiso evitar que el siguiente provincial fuera un religioso profeso en Puebla, por lo cual impuso a su candidato. Ante ello,

¹⁰⁹ Tengo conocimiento de todos ellos gracias a los cronistas y a sus sentencias incluidas en el apartado de condenaciones de las actas capitulares de esa centuria. Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 208-212; Dávila, *Historia de la...*, p. 87-89; “*Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta... 1576*”, “*Haec sunt Acta... 1581*”, “*Haec sunt Acta... 1585*”, “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 118, 121, 149, 154, 159; “*Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9.

¹¹⁰ Una particularidad de las actas capitulares de esta centuria es que ya no incluyeron algún apartado sobre condenas a los religiosos. Hernando Bazán, “Memorial de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 862.

¹¹¹ En los prístinos tiempos de la corporación, fueron asignados visitadores para recorrer las provincias, cuyas funciones eran visitar los conventos y mantener comunicación entre estos y los demás de la provincia. La Orden también estableció la visita de los maestros generales a las provincias dominicas. Su finalidad fue comprobar que todo lo acordado en los capítulos generales y provinciales se cumpliera. Véanse Hinnebusch, *Breve historia de...*, p. 22-24 y Serrano, *Toledo y los...* Pita Moreda ha señalado que las visitas en Indias se realizaron por iniciativa de las autoridades provinciales, generales o regias. Las primeras podían ser de dos tipos: las efectuadas a solo una casa por un motivo particular o las llevadas a cabo a toda la provincia. Estas últimas fueron practicadas por los provinciales al iniciar sus mandatos. Por su parte, las visitas realizadas por iniciativa de las autoridades generales dominicas o regias surgieron a raíz de algún problema de relajación o de conflictos internos de las provincias. El visitador debía ser elegido por el general y confirmado por el Consejo de Indias, y sus facultades fueron muy amplias. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 18-21. Sobre los visitadores durante el siglo XVII, Torres, “La fundación de...”, p. 329-335.

¹¹² “Carta del virrey conde de Monterrey”, 4 de agosto de 1597, AGI, *México*, 23, n. 80; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 25 de noviembre de 1597, AGI, *México*, 23, n. 96; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 1 de mayo de 1598, AGI, *México*, 24, n. 10; Rodríguez, “Acta del capítulo... 1598”, p. 287; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 220; Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*, Madrid, Francisco de Angulo, 1619, p. 710-712; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 6 de octubre de 1599, AGI, *México*, 24, n. 27; “Carta de virrey conde de Monterrey”, 12 de marzo de 1600, AGI, *México*, 24, n. 36. Sobre este proceso, remito al lector al estudio de Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285.

los angelopolitanos hicieron su propio capítulo, eligieron al superior y apelaron a las autoridades romanas y regias. Puesto que el escándalo llegó a grandes proporciones y hubo actos de violencia entre los frailes, una vez que el general tomó cartas en el asunto, validó al provincial angelopolitano y sentenció a los cabecillas de México a comer pan y agua en el piso, en medio del refectorio, durante un año.¹¹³

Finalmente, aunque este tema amerita una investigación puntual, algunas puniciones emanaron de otros tribunales y tuvieron efecto en la vida cotidiana de los frailes. Así sucedió con los procesados por el tribunal del Santo Oficio. Por ejemplo, a finales del siglo XVI, fray Gaspar de Carvajal se vio envuelto en el proceso abierto contra sus familiares—la famosa familia Carvajal—por judaizar. A diferencia de sus parientes, el tribunal determinó que el fraile no debía comparecer en auto de fe, de modo que su sentencia fue leída en presencia de algunos compañeros de hábito a puerta cerrada. Fue absuelto de la excomuni3n mayor una vez que abjuró *de levi*. Empero, se le impuso escuchar misa en la capilla del tribunal, ser suspendido de sus 3rdenes por seis meses y permanecer en una celda. Se le privó de voz y voto en la Orden, donde debió ocupar el 3ltimo lugar en el coro y refectorio. Cuando se cumplió el lapso de seis meses, fray Gaspar pidi3 la recuperaci3n de sus 3rdenes, sin embargo, el fiscal del tribunal inquisitorial se lo neg3. Por ello, el religioso realiz3 gestiones con el Consejo de la Suprema y logró la rehabilitaci3n de sus 3rdenes.¹¹⁴

Otros ejemplos son los dominicos acusados de sollicitaci3n durante el acto de confesi3n. En 1602, se present3 la criolla Ana de Casasano, hija del contador real Gordi3n Casasano, para denunciar a fray Alonso Guti3rrez. Ana refiri3 que, al irse a confesar al convento de M3xico, el religioso le propuso amistad. Ella se rehus3, sin embargo, el fraile la fue a buscar varias veces a su casa para conseguir su intento. Casasano no dio continuidad a su acusaci3n, por lo cual desconocemos si la Orden tom3 alguna medida. Gracias a un caso

¹¹³ Los condenados fueron fray L3zaro de Prado, fray Juan de Paredes y fray Miguel de San Jacinto. Desconozco el documento donde el general impuso los castigos, pero es probable que entre los motivos se encontraron no solo el escandaloso cap3tulo provincial de 1650, sino tambi3n otras faltas tales como vender los oficios o imponer a sus candidatos; permitir la relajaci3n de las costumbres en la casa matriz, y realizar malos manejos econ3micos. Remito al lector al ep3logo de la presente tesis y *Acta capituli provincialis [...]*, M3xico, viuda de Bernardo Calder3n, 1653, p. 8-8v.

¹¹⁴ Alfonso Toro, *La familia Carvajal. Estudio hist3rico sobre los jud3os y la Inquisici3n de la Nueva Espa3a en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte in3ditos, que se conservan en el Archivo General de la Naci3n de la ciudad de M3xico*, t. I, M3xico, Patria, 1944, p. 350-353. Sobre este proceso, véase tambi3n Richard E. Greenleaf, “La inquisici3n, los jud3os y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820”, Juan Manuel de la Serna (coord.), *Iglesia y sociedad en Am3rica Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*, M3xico, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, 1998, p. 13-38.

posterior podemos darnos una idea de los castigos impuestos por dicho delito. Este sucedió en 1772, cuando fray Juan Juncosa fue declarado culpable de solicitación. El tribunal de la fe lo sentenció a destierro de las ciudades de México, Madrid, Querétaro y Zacatecas y del pueblo de Cuautla, y a reclusión por cinco años en el convento de La Piedad, donde debió permanecer separado de la comunidad y privado de sus órdenes sacerdotales durante un año. En una epístola posterior, fray Juan se mostró arrepentido y agradecido por el trato que recibió de los miembros del Santo Oficio.¹¹⁵ En tanto fray Juan fue destinado al convento de recolección de La Piedad, se podría concluir que este establecimiento tuvo una función penitencial y de reclusión entre los frailes de la provincia.

2. Una aproximación a los ingresos de los conventos urbanos

Una forma de dimensionar la presencia de los dominicos en las ciudades es a través de los medios por los cuales garantizaron el sustento de sus establecimientos.¹¹⁶ Los conventos fueron administrados por los priores, procuradores conventuales y padres del consejo. El dinero de toda la comunidad debía conservarse en una caja fuerte con tres llaves, las cuales tendrían en su poder el prior y dos depositarios, quienes, junto con el síndico, el procurador y el sacristán, debían hacer cuentas semanales o mensuales de lo contenido en la caja. En un libro custodiado dentro de dicha caja, debía llevarse registro de todo lo que se recibía y gastaba. También, se debía tener un libro con todo lo relativo a la sacristía. Los padres del consejo debían supervisar las transacciones realizadas con el dinero del depósito y decidir,

¹¹⁵ AGNM, *Inquisición*, v. 452, exp. 49, 1602, f. 212-212v; AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 5574, exp. 59, 1772; AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 5196, exp. 5, 1772. Antonio Rubial también ha señalado y analizado algunos casos en los cuales, a raíz de ciertas faltas, los mendicantes urbanos fueron procesados por el Santo Oficio. Véase del autor “Los conventos mendicantes...”, p. 182.

¹¹⁶ Existe una serie de estudios sobre la situación económica—general o por rubros—de los conventos masculinos novohispanos, los cuales han sido fundamentales para conformar el presente apartado. He basado mi clasificación de ingresos y gastos en las elaboradas por Antonio Rubial y Guimel Hernández. Remito al lector a Rubial, *El convento agustino...*, p. 172-235; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 185-203, 251-272; María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996, p. 149-286; Marcela Rocío García Hernández, “Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España, siglos XVII-XVIII”, tesis para obtener el grado de maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, y Guimel Hernández Garay, “La economía de los conventos mendicantes en Nueva España. Santo Domingo de México, 1748-1813”, tesis para optar por el grado de Maestro en Economía, México, Programa de Posgrado en Economía, Facultad de Economía, División de Estudios de Posgrado, Historia Económica, 2016.

en conjunción con el prior, quiénes debían desempeñarse como depositarios. El provincial tenía la obligación de inspeccionar periódicamente la administración de cada fundación.¹¹⁷

En la provincia de Santiago, los priores, vicarios y procuradores se encargaron de surtir, pagar insumos y llevar las cuentas. Los padres del consejo se involucraron en la validación de las transacciones; y los provinciales, en las revisiones de las cuentas.¹¹⁸ En el colegio de San Luis, dos colegiales debían ser nombrados depositarios y, en compañía del rector, hacer cuentas de las transacciones efectuadas por el procurador. En el de Portacoeli, el vicerrector debía ser el administrador, quien, en conjunción con los depositarios (los dos lectores de teología), debía realizar la contabilidad.¹¹⁹ Distintos autores han señalado que, en sus prístinos tiempos, fray Domingo de Betanzos impuso la observancia estricta del voto de pobreza, de tal suerte que los únicos ingresos que permitió fueron las limosnas de alimentos. Al correr del tiempo, tal medida fue perdiendo rigor en aras de que las fundaciones garantizaran su sustento, momento a partir del cual comenzaron a percibir entradas de distintos rubros.¹²⁰

¹¹⁷ En las actas generales de 1605, se estipuló que era menester realizar memoria o inventario de las escrituras de depósitos y de censos por cada año. También, se debía constituir un libro, guardado en el depósito, donde se habría de incorporar, primero, el inventario de privilegios, escrituras, fundación y estatutos del convento; después, los censos perpetuos y temporales por meses de creación, y, posteriormente, todos los escritos de réditos de trigo, vino y aceite. En otro libro, se debían conformar los inventarios de bienes de cualquier oficina del convento, especialmente los de la sacristía. “*Acta Capituli Generalis Vallisoleti in convento Sancti Pauli Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCV*”, “*Acta Capituli Generalis Romae celebrati in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCVIII, die XXV maii*” y “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Bononiae in conventu S. Dominici Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes VII mensis iunii MDXV*”, *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 54-55, 93-94, 243; “*Acta Capituli Generalis...MDCXXIX*” y “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...*, p. 9, 107-108.

¹¹⁸ Véase la labor administrativa y supervisora de los procuradores, priores y provinciales en el libro de cuentas del convento de México. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17. Sobre las prescripciones de las autoridades provinciales para crear libros de cuentas y gastos, y sobre las labores de los depositarios, procuradores y priores en materia administrativa y contable, véanse *Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta... 1581*”, “*Haec sunt Acta... 1589*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 119v, 174 v-175, 132, 150; *Haec sunt Acta... 1606*, p. 8; *Acta Capituli Provincialis... 1620*, p. 11v; *Haec sunt Acta... 1633*, p. 5; *Haec sunt Acta... 1642*, p. 3-3v; *Haec sunt Acta... 1653*, p. 13-13v.

¹¹⁹ Estatutos del colegio de San Luis de los Predicadores”, en CEHM, Carso, Fondo XLVIII, carpeta 1, doc. 1, s/f; *Estatutos del Colegio...* Es perceptible la supervisión de los provinciales y padres de consejo en las transacciones durante las imposiciones de censo por parte del convento de México en el siglo XVII, véase Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], caja 130CL, 1617-1715.

¹²⁰ Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 152-194, este autor establece que hubo una apertura en cuanto a los ingresos debido a las necesidades materiales de la provincia y a la relajación paulatina del voto de pobreza, a lo largo del siglo XVI; Teresa Pita Moreda ha señalado que el Concilio de Trento permitió que los mendicantes tuvieran ingresos. Fue entonces cuando los dominicos novohispanos comenzaron a diversificar sus medios de ingreso, *Los predicadores novohispanos...*, p. 185-187, 251-253.

a. *Donaciones, limosnas y benefactores*

Desde el siglo XVI, los dominicos se beneficiaron de piadosos donadores, algunos de los cuales les brindaron algún apoyo económico o les ofrecieron algún servicio particular desde que erigieron sus casas. Por ejemplo, durante las primeras obras del convento de Puebla, el cabildo urbano les otorgó solares para resguardar los materiales constructivos y, posteriormente, permisos para explotar las canteras del cerro de San Francisco.¹²¹ Otro caso es el del colegio de San Luis de Puebla, el cual se originó cuando, en 1558, Luis de León Romano, oficial regio, legó media estancia de ganado en Michoacán y 12,000 pesos para la erección de un colegio. Para su institución, el ayuntamiento angelopolitano les facilitó unos solares y un remanente de agua.¹²²

Las fundaciones erigidas en el periodo que abarca la presente tesis también contaron con estos apoyos. El colegio de Portacoeli pudo materializarse gracias a que Isabel de Luján les vendió a los dominicos del convento de México sus casas en la plaza del Volador con la condición de que ahí erigieran un colegio. El precio de la casa fue de 12,802 pesos.¹²³ En los territorios de Nueva Galicia, lograron el apoyo del cabildo y de ciertos generosos donadores de la ciudad de Guadalajara para materializar su convento. Además, en 1610, debido a que el sitio en el que los frailes se encontraban estaba en malas condiciones, el ayuntamiento les propuso mudarse al convento que recientemente habían abandonado los carmelitas descalzos.¹²⁴ Asimismo, cuando gestionaron la institución de su convento en Zacatecas, el cabildo de esta urbe les ofreció el abandonado hospital de la Santa Cruz para su instalación.¹²⁵

¹²¹ José Joel Peña Espinoza, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano: tomo III...* v. 1, p. 152-161.

¹²² Véanse los documentos donde se señala la dotación de León Romano y las cesiones del cabildo de Puebla en los Apéndices 10-14 de Ríos, *Puebla de los...*, t. 2, p. XXII-XXVIII; y los estudios sobre el colegio de la nota 44 del capítulo uno de esta tesis.

¹²³ Véanse el capítulo dos de esta tesis; *Haec sunt Acta...* 1604, p. 3v; y “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 250v-260v.

¹²⁴ Consúltese el capítulo dos de la presente tesis. Entre los apoyos recibidos, se refirieron 2,150 pesos, 500 fanegas de cal y 500 carretas de piedra, 100 novillos y “cosas de entidad”. Con respecto a la identidad de los donadores, véase Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta del Gobierno, 1870, p. 253; y Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara [en adelante, AHAG], *Sección Gobierno, Serie: Religiosos/ Dominicos*, 1603.

¹²⁵ Remito al lector al capítulo dos de la presente tesis.

Además de estos apoyos iniciales, los novohispanos les siguieron brindando limosnas a los conventos urbanos. Una valiosa fuente para conocer a esos benefactores son las actas capitulares donde se incluyeron los sufragios que los dominicos debían realizar hacia los frailes, las monjas y los cofrades que recientemente habían muerto; los pontífices; los reyes y virreyes; los obispos y arzobispos donde la provincia tenía conventos; los que brindaron algún apoyo para la realización del capítulo, y los benefactores.¹²⁶ Durante el siglo XVI, en pocas ocasiones incorporaron los nombres de sus bienhechores. Por ejemplo, en 1576, se señaló que María de Espinosa, recientemente fallecida y benefactora del convento de México, debía ser receptora de una misa por cada convento, siete salmos con letanía por cada clérigo y un rosario por cada lego.¹²⁷ Seguramente tales beneficios espirituales se debían a las donaciones que en vida les dio, a la capellanía que erigió en el convento de México y debido a que nombró a los dominicos herederos de su fortuna de más de 56,000 pesos.¹²⁸

Desde 1628, las actas integraron un apartado titulado “Aceptaciones a Beneficios y Sufragios de Nuestra Provincia”, donde aparecieron los nombres de distintas personas que se habían ganado tales privilegios por alguna acción benéfica hacia la provincia de Santiago o por haberse comprometido a corresponder dichos sufragios. En ocasiones no se señaló el motivo de su inscripción, pero pudo deberse a alguna de las dos razones anteriores.¹²⁹ Las actas prescindieron del lugar donde vivió la mayoría, sin embargo, cuando sí lo especificaron, se evidenció su vecindad en las ciudades de México, Puebla, Zacatecas, Veracruz y Guadalajara.¹³⁰ En ciertas actas, sí se puntualizó a qué establecimiento el bienhechor había

¹²⁶ Véanse las actas capitulares de la provincia de Santiago. Una situación similar se encuentra en las actas de los capítulos generales. Por ejemplo, en las actas capitulares de 1585, se señaló, entre los sufragios por los vivos, a los benefactores que contribuyeron para el capítulo. A ellos, cada convento y casa debía realizarles una misa; cada clérigo, siete salmos con sus letanías, y los legos y donados, un rosario. “*Haec sunt Acta... 1585*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 158v.

¹²⁷ “*Haec sunt Acta... 1576*”; “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 125v y 164v; “*Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9.

¹²⁸ Por ejemplo, María de Espinosa y su marido Gonzalo Cerezo les obsequiaron a los dominicos de México una efigie de Nuestra Señora del Rosario de plata. Dávila, *Historia de la...*, p. 356; Cuadro 2 de este capítulo, y Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 195-196.

¹²⁹ Véanse las actas capitulares desde 1628 hasta 1663.

¹³⁰ Por ejemplo, en las actas de 1628, se aceptaron los sufragios en vida y muerte de Fernando de Figueroa, en la ciudad de México; Juan Gómez de Tonel y Miguel Íñiguez en la ciudad de Puebla; Marcos de Medellín, en Zacatecas, y Pedro de Ballesteros, en Guadalajara, por el amor, benevolencia, regalos y limosnas que ellos manifestaron. Además, se estipuló que ellos podrían ser enterrados con los frailes, en los conventos de dichas ciudades. Asimismo, en las actas de 1646, se agradeció y se incorporó en los sufragios a Gaspar de Esteves, su esposa y la madre de su esposa, Lucrecia de Alemán, quienes habitaban en Veracruz. Solo una mujer reportó ser habitante de un pueblo, Las Amilpas. Ella fue Leonor Coronel, a quien, por gratitud y amor correspondido, la provincia debía realizar sufragios al morir como miembro de la Orden de Predicadores. *Acta capituli*

ayudado de forma monetaria. Por ejemplo, en 1633, por las limosnas y el lustre que había brindado al convento de Puebla, Tristán de Luna y Arellano, mariscal de Castilla, tuvo derecho a que cada religioso oficiara en su honor tres misas. También, en 1642, se agradeció a Pedro López de Covarrubias, prior del consulado de comerciantes, por su devoción y sus frecuentes limosnas al colegio de Portacoeli.¹³¹

En las actas, los donadores de quienes se tiene noticia que apoyaron en especie a los dominicos o favorecieron a los conventos urbanos fueron residentes de las ciudades. Así, en 1638, se agradeció a Sebastián de Castro por haber sido el médico con salario encargado del cuidado de los frailes. Por dichas labores, gozó de los sufragios como cualquier dominico. A Domingo de Salcedo Mariaca, quien fungió como cirujano de los religiosos sin percibir sueldo, además de las rogativas, las autoridades provinciales le permitieron ser enterrado en la sala capitular, junto a los frailes. Ambos galenos residieron y ejercieron su profesión en la ciudad de México, urbe donde se encontraba la principal enfermería de la provincia dominica.¹³² Otro caso similar fue el jurista y miembro de la Real Audiencia Francisco López de Solís, quien, por haber defendido las exenciones y privilegios de los frailes, fue sepultado en aquella sala conventual.¹³³

Algunos de los seculares que recibieron los sufragios de la provincia, se comprometieron a corresponder dichas preces recibidas. Estos también fueron bienhechores de la corporación. Por ejemplo, en los sufragios de 1633, se encontraron Diego de Godoy, su mujer, Ana de Zamudio, y Antonio de Millán. Aunque las actas no refieren algún auxilio particular, otras fuentes develan que los primeros dos sufragaron el altar de Santo Domingo Soriano en el convento de México, donde fueron enterrados. Por su parte, Millán fue el

provincialis... 1628, p. 10v; *Acta capituli provincialis...* 1646, p. 10; *Acta capituli provincialis...* 1637, p. 12v; véanse las actas capitulares desde 1628 hasta 1663.

¹³¹ *Haec sunt Acta...* 1633, p. 2-2v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 12v; *Acta capituli provincialis...* 1657, p. 14. Remito al lector a las actas capitulares de 1628 a 1663.

¹³² *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 16v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 11v. Sebastián de Castro fue médico del Santo Oficio y trató a pacientes en la ciudad de México. Por su parte, también hay documentación que señala la presencia de Salcedo Mariaca en la urbe mexicana. María Luisa Rodríguez-Sala, "Los libros de medicina y de cirugía impresos en la Nueva España y sus autores durante los dos primeros siglos de cultura colonial (1570-1692). Segunda Parte", *Gaceta Médica de México*, v. 134, n. 6, 1998, p. 724 y Manuel Arredondo Herrera y Dionisio Victoria Moreno, *El Santo Desierto De Los Carmelitas De La Provincia De San Alberto De México: Santa Fe, 1605, Tenancingo, 1801: Historia Documental E Iconográfica*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978, p. 233.

¹³³ *Haec sunt Acta Capitulis Provincialis...* 1632, p. 18v. Estas últimas actas fueron nulificadas, sin embargo, en dicha página, se señaló las labores que Francisco López de Solís había hecho por los frailes.

administrador del azúcar producido en el ingenio de Cuauhixtla del convento mexicano. Los frailes quedaron a deberle al contador cierta cantidad, la cual él les condonó. Otro ejemplo es Fernando de Figueroa y Córdoba, quien solventó los arreglos que se efectuaron en la sala del capítulo del convento de México. Una vez que cumplió con ciertos compromisos con la corporación, obtuvo los beneficios salvíficos y fue sepultado entre los frailes.¹³⁴

Una situación particular de esa centuria fue la aparición de patronos particulares de los establecimientos urbanos, quienes también fueron incorporados en los sufragios de las actas capitulares. Así, en 1642, se aceptó a Francisco Gallegos, deán de Puebla, en los sufragios de los benefactores. Gallegos concertó con los dominicos angelopolitanos y con el primer provincial profeso en Puebla una serie de pingües limosnas al convento de Santo Domingo de Puebla y su institución como patrono de dicho establecimiento. Ello demuestra el interés de los religiosos angelopolitanos por obtener apoyos económicos y sociales dentro de su urbe.¹³⁵ Años después, desde 1657, el capitán Bartolomé Bravo de Acuña y su esposa, Catarina Medrano, se integraron entre los beneficiados de dichas preces. Bravo fue un famoso minero del septentrión novohispano, quien amasó una gran fortuna. En 1663, apareció como patrón del convento de Santa Cruz de Zacatecas y pasó a la historia por sufragar su reconstrucción material.¹³⁶

Las referencias a todos estos bienhechores en las actas capitulares dan cuenta de que los dominicos se habían ido vinculando con grupos influyentes de las sociedades urbanas: oficiales regios, juristas, mercaderes, mineros o médicos destacados, quienes los habían auxiliado de distintos modos. Esto no obsta para pensar que seguramente hubo benefactores menos adinerados, quienes no aparecieron en estas fuentes, o que apoyaron a las vicarías. Incluso, algunos pudieron habitar en alguna zona rural. Sin embargo, es de notar que, en estos documentos, es fehaciente el auxilio de los residentes de las urbes a los conventos.

¹³⁴ *Haec sunt Acta...* 1633, p. 11. Sobre la labor administrativa de Millán, véase AHAM, caja 130CL, 1617-1715; *Haec sunt Acta...* 1632, p. 18-18v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 551.

¹³⁵ *Haec sunt Acta...* 1642, p. 12v.

¹³⁶ *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 14-14v; *Acta Capituli Provincialis...* 1663, p. 14; José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. II, México, Cvltvra, 1961, p. 117; Fernando Benítez señaló que Bartolomé Bravo de Acuña tuvo una fortuna de 15,000,000 de pesos. Fernando Benítez, *La vida criolla en el siglo XVI*, viñetas e ilustraciones de Elvira Gascón, México, El Colegio de México, 1953, p. 42; José de Rivera Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1732, p. 43. Sobre los orígenes de este minero, remito al lector a Lacueva Muñoz, Jaime L., “Zacatecas: norte imperial”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 567-568.

Además de esos generosos particulares, desde el siglo XVI la Corona fue uno de los benefactores más importantes de los mendicantes. Cada nueva fundación dominica (vicaría o priorato) debía recibir de la Real Hacienda apoyo para un cáliz con su patena.¹³⁷ Asimismo, el rey apoyó a los religiosos con seis arrobas de aceite anuales por fundación, así como con una y media arroba de vino por cada sacerdote.¹³⁸ En el último cuarto del siglo XVI, se criticó a los frailes por los malos manejos de dichas entradas y porque algunos conventos ya contaban con ingresos para comprar tales enseres. Por ello, mediante una cédula regia se dispuso la interrupción de dichas limosnas a los conventos con suficiencia económica.¹³⁹

Desconozco si este mandato afectó a los dominicos, aunque Alonso Franco, cuya crónica escribió entre 1637 y 1645, afirmó que toda la provincia recibía tal auxilio.¹⁴⁰ Algunos conventos lo siguieron percibiendo, como el de Santo Domingo de México. Sin embargo, es probable que no todos lo recibieran, puesto que, en distintos años, los reyes y virreyes mostraron su preocupación sobre el gasto que ello significó para la Real Hacienda.¹⁴¹ Otra posibilidad es que haya sucedido como en los establecimientos dominicos de Nueva Galicia. En 1621, los religiosos del convento de Guadalajara mandaron realizar un informe sobre su situación económica para pedirle a la Corona limosnas de vino, aceite, maíz y velas.

¹³⁷ Véase esta disposición en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II*, t. I, L. I, tít. III, Madrid, Julián de Paredes, 1681, p. 11. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 188. Esta autora refirió que la donación de estos objetos, del aceite, vino y harina se estipuló en 1528, gracias a las gestiones que fray Vicente de Santamaría realizó para los dominicos. Esta medida se generalizó para las demás órdenes mendicantes.

¹³⁸ “Relación de la...” , p. 469-470. Todo indica que la recepción de seis arrobas de aceite por fundación y una y media arroba de vino por sacerdote anualmente fue la medida estándar para todas las órdenes aún vigente en 1674. Véase “Carta del virrey Payo Enríquez de Rivera”, 25 de noviembre de 1675, AGI, *México*, 48, r. 2, n. 65; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 188, esta autora ha señalado que dichas limosnas solo la recibían los frailes conventuales; Rubial, *El convento agustino...*, p. 173-175, 212-213, este autor ha estipulado que tanto los conventos rurales como los urbanos recibieron dichos beneficios.

¹³⁹ Rubial, *El convento agustino y...*, p. 173-175, 212-213. En la Recopilación de Leyes de Indias, hay referencias de la posterior emisión de cédulas en el mismo tenor. En dicho texto, también se incluyó una ley donde se estipuló que las limosnas de vino debían ser recibidas únicamente por los conventos urbanos. *Recopilación de Leyes...*, t. I, L. I, tít. III, p. 11-12.

¹⁴⁰ Franco, *Segunda parte de...*, p. 538. Sobre la fecha de la redacción de dicha crónica, José María de Ágreda y Sánchez, “Introducción”, en Franco, *Segunda parte de...*, p. 2.

¹⁴¹ “Carta del virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar”, 25 de mayo de 1615, AGI, *México*, 28, n. 25. En esta epístola, el marqués refirió que el rey le conminó a que hiciera investigación sobre los gastos de dicha limosna, por lo cual debía realizar un informe de a qué conventos se entregaban, adjunto al cual debía incluirse las posesiones de dichos establecimientos. También, véase “Cuaderno de Cartas del virrey Lope Díez de Armendáriz, marqués de Cadereyta”, 7 de abril de 1636, AGI, *México*, 31, n. 49. En este texto, el virrey brindó una propuesta para reducir dicho gasto para la Real Hacienda. Con respecto al convento de México, por lo menos entre 1570 y 1622, sí la recibió, “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 71v, 111-113v.

Los testigos aseguraron la pobreza material que los religiosos sufrían. Al poco tiempo, el procurador provincial le escribió al rey para pedirle limosnas de vino y aceite para este convento y el de Zacatecas, petición que tuvo un buen desenlace en 1623. Estas gestiones permiten pensar que no gozaron del apoyo desde que fueron erigidos o que, como otras limosnas regias, los frailes debieron tramitar constantemente su continuidad.¹⁴²

La Corona también otorgó limosnas para mantener a las comunidades conventuales. Para tal efecto, el convento de Santo Domingo de México recibió apoyos desde sus primeros años. En 1562, los religiosos realizaron una petición para percibir 600 pesos de minas, 600 fanegas de trigo, 300 de maíz y 200 de pescado de los tributos regios. Después de varias solicitudes, les fueron concedidos 600 pesos anuales durante cinco años, monto que debía destinarse a la manutención y la educación de los novicios y estudiantes. Tal apoyo lo renovaron por varios años, y, hacia 1585, la cantidad aumentó a 700 pesos. En 1591, el virrey Luis de Velasco le escribió al rey para que los dominicos siguieran recibiendo tal cantidad.¹⁴³ Desconozco si en la siguiente centuria el convento siguió percibiendo dichas limosnas.

Asimismo, la Corona brindó limosnas para las construcciones conventuales. Un caso particular es el del convento de Santo Domingo de México, el cual tuvo varias etapas constructivas. En 1552, el rey concedió sufragar la edificación de su segunda iglesia, para lo cual recibieron alrededor de 100,000 pesos entre 1560 y 1569. Aunque inauguraron su templo en 1570, el rey les prorrogó su apoyo económico. Incluso, hacia 1574, pidieron permiso para destinar la mitad de tal monto para la reconstrucción de su convento. Aún en 1592, seguían solicitando dicha merced.¹⁴⁴ Este descomunal apoyo también fue recibido por el convento de

¹⁴² “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3; José Francisco Román Gutiérrez, “Los dominicos y el territorio de frontera: el caso de Nueva Galicia”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 31. Acorde con Antonio Rubial, los conventos agustinos de Guadalajara, Zacatecas y San Luis Potosí no gozaron de dicha limosna desde que fueron fundados, lo cual pudo también suceder en los conventos dominicos. Rubial, *El convento agustino...*, p. 213. Sobre las peticiones periódicas de limosnas regias por parte de los frailes, véase Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 186-191.

¹⁴³ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 190; “Los frailes procuradores de la provincia de la Nueva España de la Orden de Santo Domingo”, 26 de junio de 1581, AGI, *México*, 291; “Carta del virrey Luis de Velasco, el Joven”, 11 de marzo de 1591, AGI, *México*, 22, n. 40. Acorde con una cédula regia de 1602, que citó Joaquín García Icazbalceta, la cantidad que invirtió la Corona en el edificio fue de 160,000 pesos. Del autor, “La Orden de Predicadores en México”, en *Obras de Don Joaquín García Icazbalceta, t. II. Opúsculos varios, II*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1896, p. 379.

¹⁴⁴ “Cédula Real”, 12 de mayo de 1552, “Cédula Real”, 15 de noviembre de 1574 y “Cédula Real”, 22 de junio de 1592, en Alberto María Carreño, *Fray Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*, ed. facsimilar, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, FONAPAS, 1994, p. 257-258, 270-274; Berlin, *Iglesia y convento...*, p. 13-27, este autor estipuló que, aunque hay poca

San Agustín de México. Sus obras iniciaron en 1541. Por un tiempo, se benefició de la mano de obra o del tributo del pueblo de Texcoco; y, entre 1552 y 1585, recibió 152,000 pesos para las obras. Por ello, el rey fue patrono de este convento y del dominico.¹⁴⁵

Otros conventos franciscanos, dominicos y agustinos recibieron limosnas de la Corona para sus edificaciones, sin embargo, las cantidades nunca llegaron a ser del mismo calado que las destinadas a los establecimientos arriba referidos.¹⁴⁶ En el caso particular de la Orden de Predicadores, desde sus primeros años en suelo novohispano, el rey destinó apoyo económico para la fundación y las construcciones conventuales, con la finalidad de auxiliar a la labor evangelizadora, y los establecimientos de Oaxaca y Puebla también recibieron dinero para sus edificios.¹⁴⁷ En el siglo XVII, siguieron necesitados del auxilio regio para sus obras materiales. Por ejemplo, el convento de Puebla contó, en sus primeros años, con unos edificios provisionales. Hacia 1571, inició una nueva obra. Para finalizarla, en 1604, los frailes realizaron una información, donde dieron cuenta de su mala situación financiera y pidieron limosna al rey. En 1608, se les concedieron 6,000 ducados.¹⁴⁸

documentación sobre las obras constructivas o decorativas en el convento después de 1630, estas debieron continuar; Francisco Morales, "I. La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazin, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 51. Acorde con Pita Moreda, la Corona suspendió dicha limosna en 1584, después de años de críticas sobre tales gastos. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 189-190.

¹⁴⁵ Rubial, *El convento agustino...*, p. 213-219.

¹⁴⁶ Francisco Morales señaló que, entre 1560 y 1569, la Real Hacienda gastó 179,000 pesos en la construcción de conventos en Nueva España: 3,680 para 18 conventos franciscanos; 75,523 para 16 agustinos y 100,350 para 18 dominicos. Casi todo lo recibido por los agustinos y dominicos se invirtió en sus fundaciones de la ciudad de México. "I. La Iglesia de...", p. 51.

¹⁴⁷ Incluso, en 1533, la reina estipuló que, para la finalización de las construcciones de varios conventos de México y Guatemala, se les otorgara a los dominicos 200,000 maravedíes. Desconozco si este auxilio sí se otorgó y a qué conventos. Véanse "Cédula Real para la edificación de casas y monasterios", 1 de junio de 1527 y "Cédula real otorgando a los monasterios de la Orden dominicana 200,000 maravedíes", 1533, en Carreño, *Fray Domingo de...*, p. 254-257. Sobre el auxilio brindado a los conventos de México, Puebla y Oaxaca, por una real cédula de 1546, se les concedieron 3,600 pesos de oro por seis años. Véase Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 189. Los conventos dominicos urbanos de la provincia guatemalteca también recibieron apoyo regio para sus edificios, consúltese Ciudad Suárez, *Los dominicos, un...*, p. 166-191.

¹⁴⁸ Con respecto a las obras constructivas, véanse Mariano Fernández Echeverría y Veitia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, v. 2, Puebla, Imprenta Labor, 1931, p. 357-358; Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, 1896, p. 127-139; Ríos, *Puebla de los...*, t. 1, p. 35, 123-124, y t. 2, 122, 156-160, 190, este autor señaló que, desde los primeros años del siglo XVI, el rey otorgó limosnas para la construcción del convento; Peña, "Predicadores para los...", p. 152-161, donde el autor estudió una petición de 1574, en la cual el prior del convento solicitó ayuda a la Corona para sufragar la obra material de su convento; Eduardo Merlo Juárez, José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, t. 1, Puebla, Secretaría de Cultura Puebla, 2001, p. 359-366. Sobre la petición de auxilio económico en el siglo XVII: "El prior y religiosos del convento de Santo Domingo de la ciudad de los Ángeles", 1604-1608, AGI, *México*, 296. Las obras constructivas continuaron, y, en 1615, los religiosos se presentaron ante el cabildo de Puebla, con la

Otra fuente de ingreso fueron las limosnas de los sufragios—honras fúnebres y misas—para las almas de los difuntos, las cuales tuvieron como finalidad garantizar la salvación de las personas, ya que, a través de ellos, se creía que el difunto pasaría menor tiempo en el purgatorio y, así, accedería al cielo. Esta era una acción que ayudaba al agonizante al bien morir y su práctica estuvo muy extendida en Nueva España.¹⁴⁹ Desde el siglo XVI, los seglares estipularon en sus testamentos misas y oficios por sus almas o las de otras personas en los conventos dominicos.¹⁵⁰ Otras entradas provinieron del pago de los particulares por el uso de alguna capilla, altar o espacio conventual. Estas prácticas continuaron durante el periodo que abarca la presente tesis.¹⁵¹

Una particularidad fue el colegio de Portacoeli, pues, en el permiso de su fundación, se le prohibió admitir misas o entierros. Sin embargo, seguramente esto no se cumplió, ya que, desde muy pronto, aceptó capellanías y gozó de una feligresía asidua.¹⁵² Otro caso particular fue el convento de Santo Domingo de México. Como podrá recordarse, el rey sufragó su construcción, por lo cual solamente él podía disponer de sus capillas; tenía reservado el altar mayor, sus hornacinas, cruceros y colaterales, y sus armas eran las únicas

finalidad de obtener auxilio económico para ello. El ayuntamiento les concedió 100 pesos de oro común. Un año después, se presentaron nuevamente ante dicha corporación para recibir alguna limosna en aras de finalizar el ornato del altar mayor de su nuevo templo. Después de que realizaron las gestiones correspondientes, el cabildo les concedió 200 pesos. Archivo General Municipal de Puebla [en adelante, AHMP], *actas de cabildo*, v. 15, 2 de enero de 1615, 29 de enero de 1616 y 17 de junio de 1616, f. 51, 89v-90, 109v-110.

¹⁴⁹ Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 95-108.

¹⁵⁰ Por ejemplo, Isabel Vázquez de Bullón dispuso en su testamento alguna cantidad de misas en el convento de Santo Domingo para el bien de su alma y de los frailes. “Testamento”, Archivo General de Notarías de la ciudad de México [en adelante, AGNCM], *Pedro Sánchez de la Fuente*, 1533, f. 21-23.

¹⁵¹ En el convento de Guadalajara, Constanza Rendón de Valenzuela dispuso descansar eternamente en la capilla mayor del convento, lo más cercana a la imagen de la Virgen. María Ahumada Ojeda—cofrade del Rosario—estableció que quería ser enterrada en el convento de San Francisco, y que a sus honras debían asistir los frailes de la ciudad y ocho sacerdotes de la catedral. Además, dispuso la realización de 50 misas para su alma en los conventos agustino y dominico. El mercader Gregorio de Silva especificó, hacia 1619, que al morir se oficiaran 12 misas rezadas en el altar de las ánimas del purgatorio. Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco [en adelante AIPEJ], *Pedro Mancilla*, t. 2, 1626, f. 85-93; *Andrés Venegas*, t. 2, 1619, f. 503-508; *Juan Sedano*, v. 6, 21 de junio de 1632, f. 54-55v. Existen otros casos para el convento de México, Por ejemplo, Francisca García legó, en 1612, cinco pesos para la realización de misas en la capilla de Nuestra Señora de Atocha del convento de México. María de Gálvez, vecina de la ciudad de México, decidió ser sepultada en el altar de las Once Mil Vírgenes. También, el afanador Alonso Gutiérrez, vecino de ciudad de México, estipuló la celebración de misas por su ánima y la de su esposa en el convento de La Piedad. “Testamentos”, AGNCM, *Juan Pérez de Rivera*, 22 de marzo de 1612 y 26 de abril de 1642, f. 42-44, 54-61v y “Testamento”, AGNCM, *Juan Santos de Rivera*, 28 de diciembre de 1626, f. 178-191v.

¹⁵² AGNM, *General de Parte*, v. 6, exp. 583, 1603; véase lo relativo a las capellanías en las subsecuentes páginas y lo relativo a su función apostólica, en el capítulo cinco de la presente tesis.

que podían lucirse. Esta situación también la experimentaron los agustinos en su convento de México. A finales del siglo XVI, el virrey marqués de Villamanrique se quejó de los ingresos de ambas corporaciones por los entierros y las capillas en dichas iglesias, por lo cual les exigió su desalojo y el retiro de las armas. El gobernante señaló que era necesario su beneplácito antes de permitir más entierros y la venia del rey para entierros en el altar mayor. Para regularizar la situación de los espacios, les otorgó un lapso de dos años.¹⁵³

En 1590, fray Cristóbal de Ortega le informó al monarca que, en el altar mayor no había entierros, y las únicas armas de particulares eran las del gobernador Alonso de Estrada, las cuales se encontraban en los brazos de uno de los cruceros; también, le pidió que validara los entierros de las capillas o sus sepulturas, entre quienes estaban algunas personas de gran importancia como el virrey Luis de Velasco el Viejo, Diego de Ibarra, el grupo de vizcaínos o montañeses, don Luis de Castilla y Luis Suárez de Peralta. El Consejo de Indias respondió que se podían otorgar las capillas sin permiso del virrey.¹⁵⁴ En fechas posteriores, distintas personas tuvieron algunas capillas dentro de la iglesia, como Pedro de la Torre y el oidor Longoria en la de San Jacinto y de San Raimundo, respectivamente. Por cada una, los dominicos recibieron más de 1,000 pesos. También, se reportaron compras de capillas del claustro mayor y algunas personas sufragaron altares donde fueron sepultados, como lo realizó el ya referido Diego de Godoy.¹⁵⁵

Otro medio por el cual obtuvieron limosnas fue a través de demandantes. El inicio de la cuestura de limosnas de forma itinerante en Nueva España ha sido adjudicado a los mendicantes, quienes, en los primitivos momentos de la evangelización, recorrieron distintos parajes para buscar su sustento. Tal actividad también fue realizada por miembros de cofradías, quienes fomentaron un culto particular entre españoles e indios. A diferencia de los seglares, los mendicantes no necesitaron permiso para realizar dicha actividad.¹⁵⁶ Acorde

¹⁵³ “Carta del virrey marqués de Villamanrique”, 17 de diciembre de 1585, AGI, *México*, 20, n. 119; “Carta del virrey marqués de Villamanrique”, 23 de febrero de 1586, AGI, *México*, 20, n. 122; Rubial, *El convento agustino y...*, p. 217-219.

¹⁵⁴ “El convento de Santo Domingo de México. Acerca del entierro que tiene en aquella iglesia Alonso de Estrada, gobernador que fue de aquel reino y la traza que se envía para que conste lo que es a disposición de su merced”, 8 de junio de 1590, AGI, *México*, 289; véase “Planta y vista interior de la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de México”, 8 de junio de 1590, AGI, *Mapas y Planos-México*, 562.

¹⁵⁵ El dueño de una capilla del claustro mayor del convento mexicano fue Ponce de León. Véase “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 74, 117v-118.

¹⁵⁶ “Tercer Concilio Provincial”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, l. 1, tít. I, n. XXVIII y l. 3, tít. II, n. IV, México, Universidad Nacional Autónoma

con los cronistas, en los primigenios momentos de la presencia dominica, fray Domingo de Betanzos enviaba a los religiosos a recorrer las calles, de dos en dos, con alforjas en sus hombros, pidiendo comida. Posteriormente, en tiempos del provincial fray Pedro Delgado (1538-1541), salían los sábados a pedir limosnas y pan de casa en casa.¹⁵⁷ Esta mendicidad periódica se siguió ejerciendo, ya que, en búsqueda de limosnas, los residentes del convento de Guadalajara recorrían la plaza y los mercados de los indios de la ciudad, donde vecinos, tenderos, comerciantes y agricultores seguramente les brindaban donaciones.¹⁵⁸

Hubo frailes—generalmente legos—que se desempeñaron como limosneros. Algunos recorrieron grandes distancias como fray Francisco García (†1586), quien viajó frecuentemente a las minas de Taxco a recoger limosnas para el convento de Puebla; fray Sebastián Montaña (†1616), quien se internó en la zona tepehuana y colectó limosnas para su convento de Zacatecas, y fray Pedro de Solórzano (†1602), quien transitó por los alrededores de Puebla y la Mixteca, en compañía de ayudantes y bestias de carga, en búsqueda de limosnas para el colegio de San Luis.¹⁵⁹ Algunos frecuentaron ciertos sitios, seguramente porque ahí tuvieron garantizadas las donaciones. Por ejemplo, el lego fray Benito de Valverde salía a primera hora del convento de La Piedad con dirección a la ciudad de México, donde mendigaba de puerta en puerta y pedía con tanta “modestia y mortificación” que le otorgaban muchas limosnas. Algunos vecinos le solicitaban que entrara a sus casas a bendecir a sus familiares, lo que quiere decir que ya tenía una feligresía asidua que seguramente le brindaba el auxilio económico.¹⁶⁰

de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 50, 136. En el título segundo del libro tercero del concilio, se estipuló que los foráneos que arribaran al territorio de cualquier parroquia para coleccionar limosna, debían presentar la licencia del obispo, salvo los mendicantes, quienes contaban con el permiso de sus superiores. En el mismo tenor, acorde con las actas generales de 1629, los obispos no podían prohibir a los frailes pedir limosnas en las diócesis donde tuvieran conventos, pero, donde no los hubiera, debían mostrar la licencia de su superior, “*Acta Capituli Generalis...MDCXXIX*”, p. 7. Raffaele Moro Romero, ¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México), *Estudios de Historia Novohispana*, n. 46, 2012, p. 115-172.

¹⁵⁷ Dávila, *Historia de la...*, p. 35; “Relación de la...”, p. 461-462. Acorde con Pita Moreda, la petición de los frailes de comida por las calles, de dos en dos, fue más un acto simbólico en representación de la pobreza, pues las limosnas de mayor calado provenían de otros medios. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 187.

¹⁵⁸ “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3, f. 3-3v. José Francisco Román ha estipulado que los tenderos de los mercados de indios fueron comerciantes o agricultores de los alrededores de la ciudad tapatía. Román, “Los dominicos y...”, p. 331.

¹⁵⁹ Dávila, *Historia de la...*, p. 35, 575-579; Franco, *Segunda parte de...*, p. 150-154, 367-385. La práctica de recorrer grandes distancias y de ir acompañados fue generalizada. Moro, ¿Una práctica poco...”, p. 115-172.

¹⁶⁰ Franco, *Segunda parte de...*, p. 149.

En el siglo XVII, el número de dominicos que se dedicaron a la demanda de limosnas acrecentó a tal punto que, desde 1633, las autoridades provinciales intentaron limitar su cantidad, realizar una selección más minuciosa de quienes se desempeñaban en esas cuesturas y restringir los espacios donde las realizaban.¹⁶¹ La proliferación de los demandantes fue una situación generalizada en Nueva España, práctica que realizaron seglares y mendicantes de otras órdenes religiosas. Por ejemplo, hacia 1611, el oidor de la Audiencia de Nueva Galicia informó que, en los caminos de dicho reino y de Nueva Vizcaya, había cinco franciscanos dedicados a esos menesteres, quienes obtenían muchas limosnas.¹⁶²

En el convento de la Piedad, las limosnas fueron los únicos medios a través de los cuales sus habitantes podían obtener ingresos, pues no podían poseer bienes o rentas. Ello explicaría la importancia de los frailes demandantes, como el ya referido fray Benito Valverde, quien puso mucho empeño en esa labor. La devoción a la efigie mariana fue un excelente medio a través del cual sus habitantes lograron su sustento. Por ejemplo, Isabel de Valdés—gran devota de la Virgen de la Piedad—le prometió a la madre de Dios donarle al convento en cuestión su esclavo negro si este recuperaba la salud. Las limosnas de este convento seguramente aumentaron durante Semana Santa, periodo en el cual los habitantes de la ciudad de México visitaban a la Virgen, especialmente el viernes previo al domingo de ramos, el día de su fiesta particular.¹⁶³

Me ha sido imposible realizar una cuantificación de los ingresos por limosnas, entierros, sufragios, compras de capillas o entierros en cada convento. Con base en la memoria de la provincia que elaboró el provincial fray Hernando Bazán, entre 1612 y 1616, el convento de México era el que más ingresos totales recibía, aunque desconozco el monto de las limosnas. Le seguía el convento angelopolitano, pues, entre rentas y limosnas, remontaba a 12,000. Las demás fundaciones urbanas recibían entre 2 y 3,000 pesos anuales por limosnas. [Véase Cuadro 1]. Ello refrenda la superioridad de ingresos de los dos grandes conventos de México y Puebla y demuestra la abismal diferencia entre las fundaciones con noviciado y los demás establecimientos urbanos. Ello reitera lo que se ha señalado en el capítulo relativo a la población de frailes: los dominicos de la provincia tuvieron una

¹⁶¹ *Haec sunt Acta...* 1633, p. 5; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 9.

¹⁶² Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, p. 87; Moro, “La demanda de...”, p. 118.

¹⁶³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 110; Mora, “Orígenes del santuario...”.

presencia preeminente en aquellas dos ciudades, evidente ahora también en cuanto a ingresos, mientras que en las demás casas urbanas su número de religiosos y su situación económica eran mucho más limitados. Incluso, en la misma descripción de fray Hernando, es evidente que hubo vicarías rurales con mayores ingresos, tales como las de Amecameca, Chimalhuacán y Chalco, Amilpas, Tepeji, Coixtlahuaca y Tamazulapan, que percibían hasta 5,000 pesos de limosnas.¹⁶⁴

Cuadro 1. Ingresos de los conventos dominicos urbanos (ca.1612-1616)*				
CONVENTO	CONCEPTO	INGRESOS ANUALES	NÚMERO DE FRAILES	OBSERVACIONES
Convento de Santo Domingo de México	Censos, arrendamiento, posesiones, frutos de haciendas	40,000 o 50,000 pesos	Más de 150	Noviciado y casa de estudio general.
Convento de Santo Domingo de Puebla	Rentas, frutos de su hacienda y limosnas	12,000 pesos	50-60	Noviciado y casa de estudio general.
Colegio de San Luis de Puebla	Rentas	3,000 pesos	20	No se refirieron los ingresos de las limosnas.
Colegio de Portacoeli	Rentas de censos de casas y arrendamientos y fruto de hacienda de campo	4,000 pesos.		Aún en construcción y, por ello, sin habitantes.
Convento de la Santa Cruz de Zacatecas	Rentas	no mayores a 2,000 pesos	8 a 9	
	Limosnas	entre 2,000 y 3,000 pesos		
Convento de Nuestra Señora de la Piedad			8 a 9	No podía aceptar bienes, sin embargo, se incluyó entre los conventos con ingresos anuales de entre 4,000 y 5,000 pesos.
Convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz	Rentas	no mayores a 2,000 pesos	8 a 9	
	Limosnas	entre 2,000 y 3,000 pesos		

¹⁶⁴ Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 857; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 816-822.

Convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara	Rentas	no mayores a 2,000 pesos	8 a 9	
	Limosnas	entre 2,000 y 3,000 pesos		

* **FUENTE:** Bazán, “Memorial de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 855-858.

b. *Capellanías*

A raíz del concilio de Trento, se brindó gran impulso a la creencia en el purgatorio como peldaño para la salvación de las almas. Uno de los medios para salir de ese espacio escatológico, y para alcanzar la gloria, fue la institución de capellanías. Estas eran fundaciones religiosas, cuya finalidad era la realización de sufragios por las almas de los fundadores o de quienes él lo estipulara. El fundador brindaba una renta, la cual aseguraba el mantenimiento del capellán encargado de decir las misas, y nombraba a un patrono comisionado de velar por su perpetuidad. El capellán podía ser designado por el fundador o quedar a criterio del patrono. En Nueva España, desde los primeros momentos hubo personas que instituyeron capellanías, las cuales comenzaron a extenderse a finales del siglo XVI.¹⁶⁵

Los conventos masculinos fueron espacios donde se instituyeron estas fundaciones. En estos casos, el capellán era todo el convento, el cual se encargaba de administrar los bienes o el principal. En otros, se denominaba al prior y los miembros del convento como patronos. También, la capellanía se podía erigir para beneficio de algún clérigo secular, de modo que los religiosos fungían como administradores.¹⁶⁶ Para ciertas corporaciones, las capellanías se convirtieron en sus principales ingresos, como lo ha demostrado Marcela Rocío García Hernández para los carmelitas descalzos novohispanos. Incluso, en ciertas órdenes religiosas, las capellanías fueron los primeros medios a través de los cuales los conventos se hicieron de rentas, así sucedió entre los agustinos y los dominicos de la provincia de Santiago. En los primeros años del siglo XVI, fray Domingo de Betanzos prohibió cualquier tipo de ingresos que no fueran las limosnas, sin embargo, con el correr del tiempo, se fueron aceptando estas

¹⁶⁵ Wobeser, *Vida eterna y...*, p. 13-22, 95-120; María del Pilar Martínez López-Cano, “Crédito y capellanías en la ciudad de México, 1620-1646”, María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coordinación e introducción), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 137-143; García, “Vida espiritual y...”, p. 38-47, 63-66.

¹⁶⁶ Wobeser, *Vida eterna y...*, p. 127-128; García, “Vida espiritual y...”, p. 50-68.

fundaciones piadosas. A través de ellas, los conventos comenzaron a disfrutar de bienes y rentas.¹⁶⁷

Me ha sido imposible realizar la cuantificación de dichos ingresos o conocer la proporción que las rentas y los capitales de las capellanías aportaron a los conventos dominicos debido a que no he localizado el libro de estas fundaciones. Únicamente he podido consultar el libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México, que abarca de 1570 a 1622. Sin embargo, a partir de distintas fuentes y trabajos se pueden brindar algunas líneas sobre este tipo de ingresos y lo que ello significó para los conventos no solo en materia económica, sino social, apostólica y religiosa.

Con respecto al convento de Santo Domingo de México, hacia 1578, a través de las capellanías que distintas personas habían fundado, este había adquirido varias casas dentro de la ciudad (algunas se localizaban en la calle de Tacuba); una labranza de pan; estancias de ganado menor, y tierras en los pueblos de Atotonilco y Nochistongo. Tenía obligación de officiar 24 misas rezadas a la semana, así como 171 misas cantadas y 12 misas perpetuas al año. Después de esta fecha, se erigieron más capellanías sostenidas con dinero en efectivo, con censos o con bienes rurales o urbanos. Algunas tuvieron un capellán que pertenecía al clero secular y era familiar del fundador, y se erigieron para beneficio de este último o de su parentela. Los bienes urbanos debieron haberlos vendido o alquilado para el sostenimiento del capellán y, por ende, la realización de los sufragios. Con la misma finalidad, los bienes rurales pudieron ser administrados o alquilados. Algunos de estos últimos se localizaron en zonas donde los dominicos tendrían gran presencia, por ejemplo, la capellanía que erigió Martín Cortéz se respaldó con unas tierras ubicadas en la zona donde los frailes establecieron su ingenio azucarero; otras se encontraron en Nochistongo o Huehuetoca, donde, en el siglo XVII, poseyeron estancias y propiedades, las cuales estuvieron bajo su administración o pusieron en arrendamiento. [Véase Cuadro 2].¹⁶⁸

¹⁶⁷ Rubial, *El convento agustino...*, p. 219-220; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 186-196; García, "Vida espiritual y...", p. 13-47, 83-93.

¹⁶⁸ Con respecto a la información de 1578, consúltese "Información apologética de..." p. 1-41. Pita Moreda ha señalado que un buen número de las capellanías erigidas durante el siglo XVI en los conventos urbanos se sustentaron en censos sobre propiedades. Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 199-203. Gisela von Wobeser ha señalado que era muy usual que los fundadores nombraran a algún familiar suyo como capellán. A falta del libro de capellanías y como incentivo para futuras investigaciones, señalo las posibles formas en que administraron sus bienes rurales y urbanos con base en los estudios de Wobeser, *Vida eterna y...*, p. 29-61, y p. 70, donde la autora ha señalado que; y de administración y Marcela Rocío García Hernández, "Vida espiritual y...", p. 101-150. También, véase el apartado de este capítulo sobre los bienes de los conventos urbanos.

Cuadro 2. Algunas capellanías erigidas en el convento de Santo Domingo de México, 1568-1653*			
NOMBRE DEL FUNDADOR	PRINCIPAL	MISAS	OBSERVACIONES
SIGLO XVI			
Rodrigo Dávila, clérigo	2,000 pesos	1 misa rezada a la semana y una en las fiestas de la Virgen	Información de testamento, desconozco si finalmente se erigió.
Pedro de Meneses y su esposa	1,400 pesos sobre sus casas		
María de Espinosa	censo sobre casas en la ciudad		
Juan García	tierras en Atotonilco y Michiltongo [¿Nochistongo?]		Juan García después se incorporó a la Orden de Predicadores
Francisco de Velasco	estancia de ganado menor en Huehuetoca y labranza de pan	misas semanales	
s. d.	casas en la ciudad, en la calle de Tacuba		
Martín Cortéz, indio	tierras en Cuautla, Anenecuilco y Juchitepec		
Francisco de Torres	2,000 pesos		Información de testamento, desconozco si finalmente se erigió
Baltazar Venegas			En beneficio de su esposa
Hernando Pacheco			Fundada en el convento, pero había un capellán destinado, quien estaba por ordenarse
SIGLO XVII			
Alonso de Torres e Inés de Soto	6,000 pesos impuestos sobre seis pares de casas y hacienda de Mateo Maulen	6 misas rezadas a la semana	
María de Alvarado	tierras		
Petronila de Meneses	11,000 pesos		
Juan de Castañeda, general	5,000 pesos		
Antonio López de Cueto	8,000 pesos		El patrón de la capellanía era Melchor de Vera, tesorero de la Casa de Moneda.

Sebastián de Barreda, capitán	3,000 pesos		
Tomasina de León	3,000 pesos de oro común	2 misas rezadas a la semana	Los frailes son patronos y su sobrino es capellán.
Juan Téllez	500 pesos de oro		
Petronila de Terrones	10,000 pesos		

*FUENTES: Pita, *Los predicadores novohispanos...* p. 195-196; “Información apologética de...” p. 1-41; “Capellanía”, “Testamento”, AGNCM, 3 de enero de 1568 y 3 de marzo de 1580, *Pedro Sánchez de la Fuente*; AGNM, *Bienes Nacionales; Capellanías; Tierras*, v. 3458, exp. 3 y 4, 1644-1662; AHAM, caja 130CL, 1617-1715; Óscar Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017, p. 262-265, 460-461.

Con base en la información colectada para los siglos XVI y XVII, los fundadores de las capellanías en el convento de México tuvieron distintas profesiones. De los que se pueden referir, eran clérigos, generales o capitanes. Algunas personas fueron muy cercanas a la Orden de Predicadores o fueron sus benefactores, como la ya referida María de Espinosa. Incluso, uno de ellos decidió ingresar a la corporación después de realizar tal institución piadosa. Por su parte, todo indica que el nieto de Moctezuma Xocoyotzin, Martín Cortéz, fue uno de los fundadores de una obra pía. [Véase Cuadro 2]. Con lo anterior, es evidente la relación espiritual entre los dominicos del convento matriz y distintos grupos de la sociedad colonial, entre ellos la elite española e indígena.

Es perceptible que los montos de los principales fueron aumentando con el paso del tiempo, pues, en el primer siglo novohispano, no sobrepasaron los 2,000 pesos, mientras que, en la siguiente centuria, llegaron a ser hasta de 11,000 pesos. Este fenómeno fue generalizado en Nueva España y la ciudad de México, urbe donde los principales comenzaron a ascender desde 1609, y la cantidad promedio fue de 3,000 pesos, debido a que el rédito de los censos pasó de 7.14 a 5 %. El total de los principales de las capellanías consignadas en el siglo XVII, erigidas en el convento, es de 46,500 pesos, el cual, como ya referí, los fundadores dieron en efectivo o respaldaron en censos o bienes. En la muestra que he colectado, la mayoría se

erigió con base en dinero en efectivo, empero para brindar mayores detalles sería menester examinar el libro de capellanías del convento. [Véase Cuadro 2].¹⁶⁹

Cuadro 3. Algunas capellanías erigidas en el convento de Santo Domingo de Puebla, siglo XVII*			
NOMBRE DEL FUNDADOR	CANTIDAD DE PRINCIPAL	MISAS	OBSERVACIONES
Juan López Espárrago	3,000 pesos en haciendas en San Juan de los Llanos	32 misas rezadas	
Antonio Maldonado	150 pesos	4 misas al año	
Pedro de Burgos, presbítero	6,000 pesos	20 misas rezadas	
Juan de Palomino, presbítero	4,000 pesos	70 misas	
María de la Llana y Antonio López	2,000 pesos a censo	100 misas	
Juan de Cárdenas	media caballería de tierra en cerro de Centepec	50 misas rezadas	
Pedro Sánchez de Puga	2,024 pesos	64 misas	
Lucía la barbera	2,000 pesos impuestos en casa	50 misas rezadas	por un tiempo, el capellán fue un presbítero secular
Juan Fernández Arroyo y María de la Torre	125 pesos impuestos sobre casas	50 misas rezadas al año y una cantada cada mes	
Gonzalo de Vargas	5,000 pesos sobre hacienda de labor en Tlaxcala	s. d.	
Diego de Aranda	2,000 pesos	s. d.	
Juan de Montenegro	2, 000 pesos.	s. d.	

* **FUENTE:** Ríos, *Puebla de los...* t. II, p. 158-159, 192-193, con base en el libro del protocolo de las rentas del convento. Ríos Arce no especificó la fecha de erección de estas fundaciones, pero las incorporó en lo acontecido durante el siglo XVII; Torres, “La fundación de...” p. 320-321.

¹⁶⁹ Martínez, “Créditos y capellanías...”, p. 153. Le agradezco a la doctora Pilar Martínez por hacerme la observación sobre el cambio en las cantidades de los réditos en Nueva España. Acorde con los estudios de Gisela von Wobeser y Marcela Rocío García Hernández, usualmente el capital máximo de las capellanías en Nueva España solía ser 10,000 pesos. Por lo que todo indica que los capitales de las capellanías dominicas se encontraron en el rango promedio de las que se fundaron en Nueva España. Por su parte, Marcela Rocío García Hernández ha demostrado que, en ciertos conventos carmelitas, la mayoría de las capellanías se instituyó con dinero en efectivo; seguidas de los gravámenes a propiedades. En último lugar, se encontraban las donaciones de propiedades y los títulos de crédito. Es interesante que en la información consignada para los conventos dominicos de México y Puebla, las proporciones de los tipos de capitales son las mismas: un mayor porcentaje en dinero en efectivo, seguido de censos sobre bienes, y hasta el final las donaciones de inmuebles. Tal vez, esta sería una particularidad de las órdenes religiosas. Wobeser, *Vida eterna y...*, p. 29-61; García, “Vida espiritual y...”, p. 73-79, 93-96.

Por su parte, en el convento de Puebla, se erigieron capellanías desde el siglo XVI. Entre 1604 y 1608, estas y las limosnas eran su principal sustento. En los subsecuentes años, se realizaron más fundaciones con principales que fueron desde 150 hasta 6,000 pesos. El monto total de los principales que he podido conocer es de 28,299 pesos. Un mayor número se fundó con dinero. Le siguieron las instituidas con base en un capital sustentado en bienes: casas (probablemente dentro de la ciudad), haciendas o tierras en las regiones circunvecinas. Tan solo una fundación se erigió con un bien inmueble. Sus fundadores fueron españoles, algunos presbíteros o con algún oficio.¹⁷⁰ Cabe referir que estos datos no son representativos de todas las fundaciones pías del convento angelopolitano, para lo cual sería menester complementarlos con otra documentación. [Véase Cuadro 3].

También, en los conventos de Guadalajara, Veracruz y Zacatecas, así como en los dos colegios se erigieron capellanías,¹⁷¹ aunque me ha sido imposible valorar y cuantificar los montos principales o los ingresos anuales por dicho concepto de esos establecimientos. Debido a que los conventos de México y Puebla recibieron los mayores ingresos totales es probable que las capellanías tuvieran mayor peso en términos numéricos en estos dos sitios. [Véase Cuadro 1]. Esta situación no sería rara, pues los conventos de las urbes mexicana y angelopolitana de otras órdenes, como los carmelitas o los agustinos, así lo experimentaron.¹⁷²

¹⁷⁰ Peña, “Predicadoras para los...”, p. 156-157; “El prior y religiosos del convento de Santo Domingo de la ciudad de los Ángeles”, 1604-1608, AGI, *México*, 296. Los trabajos que han analizado el tipo de capitales con los que se fundaban las capellanías son Wobeser, *Vida eterna y...*, p. 29-61; García, “Vida espiritual y...”, p. 73-79.

¹⁷¹ Por ejemplo, Juana de Salamanca quiso ser enterrada en el convento dominico de Guadalajara. Dispuso que el prior y los frailes de dicha comunidad fueran sus albaceas y herederos, quienes debían disponer de una casa que tenía en la ciudad para que se invirtiera a censo. Los dominicos debían ser los capellanes. AIPEJ, *Pedro Mancilla*, t. 1, 13 de septiembre de 1624, f. 6v-8v. Sobre el convento de Veracruz, “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 859; y con respecto al de Zacatecas, Franco, *Segunda parte de...*, p. 199. En la iglesia del colegio de San Luis, Pedro Muñoz Jiménez y Catalina de Carrión fundaron una capellanía con 1,500 pesos de principal. Ríos, *Puebla de los...*, t. II, p. 197. Gracias a las actas de 1606, se sabe que el colegio de Portacoeli ya recibía rentas de capellanías. *Haec sunt Acta...* 1606, p. 9.

¹⁷² Antonio Rubial ha demostrado que el convento de San Agustín de México era el que más censos poseía por capellanías, véase del autor, *El convento agustino y...*, p. 220; Marcela Rocío García Hernández ha demostrado que el número de capellanías y sus ingresos se debieron a la situación económica y al fervor hacia los carmelitas de los habitantes donde se establecieron sus conventos, situación que puede hacerse extensiva para los dominicos. La autora demuestra que los de la ciudad de Puebla y de Coyoacán tuvieron los mayores ingresos debido a que fueron lugares con una economía dinámica. “Vida espiritual y...”, p. 91-92.

c. *Contribuciones de la provincia a los establecimientos urbanos*

Desde el siglo XVI, los conventos de Santo Domingo de México, Oaxaca y Puebla contaron con la contribución y el apoyo económico de las demás casas de la provincia, puesto que fueron centros de estudios, residencia de las autoridades y ubicación de las principales enfermerías de la provincia. Cada sacerdote de las vicarías debió recitar un número de misas en auxilio a las fundaciones urbanas, y siempre se encomió a los vicarios a aportar “con lo que pudieran”.¹⁷³ Las casas rurales cooperaron para la construcción de las iglesias de Puebla y Oaxaca¹⁷⁴ y para el sustento de los colegiales, los noviciados y las enfermerías provinciales.¹⁷⁵ Además de contribuir al sustento de sus habitantes y edificios, cuando el convento de Santo Domingo de México fue sede de los capítulos provinciales, recibió aportes de dichas casas para sufragar la asamblea. Estas también le aportaron a la casa matriz para algún festejo, así lo hicieron los vicarios de Coatepec e Izúcar durante la fiesta de Corpus Christi de 1619. En otras ocasiones, algunos priores, vicarios y autoridades de otras provincias dominicas le otorgaron limosnas sin estipular el concepto, tal vez fueron donaciones obligatorias o demostración de algún acto piadoso.¹⁷⁶

¹⁷³ Entre 1570 y 1598, el número de misas de cada sacerdote osciló entre 60 y 30. Desde 1604, la cifra disminuyó tal vez porque los conventos de México y Puebla se encontraron en mejores condiciones económicas, demográficas y constructivas. “*Haec sunt Acta... 1574*”, “*Haec sunt Acta... 1576*”, “*Haec sunt Acta... 1585*”, “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. p. 120v, 126, 159, 165; *Haec sunt Acta... 1604*, p. 6; *Acta capituli provincialis... 1616*, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis... 1620*, p. 12v; *Acta Capituli Provincialis... 1628*, p. 26.

¹⁷⁴ Cada establecimiento se comprometió con cierta cantidad para dichas iglesias: “*Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; *Haec sunt Acta... 1587*, BLC, MSS M-M. 142, f. 162.

¹⁷⁵ El apoyo a los colegiales y los noviciados fue mediante la contribución de las misas o el envío de sus hábitos usados para los novicios. Debían aportar para la “ropa y el regalo” de las enfermerías, y las casas erigidas en la jurisdicción del marquesado del Valle debían surtir las boticas y las medicinas. Los bienes confiscados fueron caballos, relojes de gran valor y joyas de oro y plata. También, los bienes confiscados a los religiosos fueron utilizados para sustentar estos espacios sanitarios. *Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; *Haec sunt Acta... 1604*, p. 5v; *Haec sunt Acta... 1606*, p. 8; *Haec sunt Acta... 1608*, p. 6-7; *Acta Capituli Provincialis... 1616*, p. 7; *Haec sunt Acta... 1624*, p. 7v; *Haec sunt Acta... 1633*, p. 4v; *Acta Capituli Provincialis... 1637*, p. 8v-10; *Acta Capituli Provincialis... 1663*, p. 13.

¹⁷⁶ Sobre este último punto, en 1608, el provincial de la provincia de San Hipólito de Oaxaca le donó 100 pesos; en 1618, el prior de Izúcar, 1,000 pesos; y, en 1619, varios vicarios y priores, 629 pesos. Por poner distintos ejemplos de las donaciones de las vicarías, en 1580, el convento recibió limosnas de distintas vicarías, los montos oscilaron entre los 40 y los 200 pesos. Con respecto al sustento de la comunidad o de arreglos de su construcción, en 1591, el convento recibió limosnas de las vicarías para el vino; en 1618, los vicarios de Aguatelco y Chimalhuacán entregaron 130 pesos para el arreglo de unas “casullas”, y un año después, el prior de Izúcar les brindó 100 pesos para los arreglos de las vidrieras del altar mayor. Con respecto a las contribuciones para la realización del capítulo, hay distintas referencias. Tan solo en 1590 todas las vicarías brindaron 2,500 pesos para ello. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 18v-20v, 37v, 40, 81, 108, 111, 114-114v.

El colegio de Portacoeli constantemente recibió el auxilio de todas las casas de la provincia. Así, desde 1606, todos los sacerdotes de los pueblos de indios debieron recitar ciertas misas en auxilio de las capellanías del colegio, pues en él aún no habitaban religiosos que pudieran officiarlas; y, en 1610, se dispuso que las vicarías de la mixteca debían aportarle anualmente cierta cantidad. En el capítulo provincial de 1628, se estipuló que, para finalizar su construcción material, cada fundación—a excepción de los de México y Puebla—debía apoyar al colegio con cierta cantidad por dos años. En total, eran 1,479 pesos anuales. Todavía en 1637 se prescribió el pago de contribuciones para este establecimiento, aunque desconozco si siguió privando la cantidad antes referida.¹⁷⁷

Usualmente los religiosos de las zonas rurales se mostraron contrarios a brindar dichas contribuciones a los conventos de México y Puebla o al colegio de Portacoeli. Ante ello, las autoridades provinciales mandaron a los vicarios que no tomaran en cuenta el posicionamiento de sus súbditos e hicieran llegar sus contribuciones.¹⁷⁸ Dichas oposiciones tenían fundamento, ya que siempre se restringió el gasto en las vicarías bajo el argumento de evitar ser onerosos para los indios;¹⁷⁹ en muy pocas ocasiones se les estipuló cierto apoyo

¹⁷⁷ Las cantidades asignadas en 1628 oscilaron entre los 20 y 50 pesos. Otro ingreso para pagar sus construcciones fueron los caballos que las autoridades les requisaron a los religiosos. *Haec sunt Acta...* 1606, p. 9; *Haec sunt Acta...* 1608, p. 8; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 27; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 10v; Torres, “La fundación de...”, p. 362. Este autor señala las aportaciones de las vicarías de la mixteca con base en las actas de 1610. Probablemente, ahí también se estipuló una cantidad que debían aportar las casas de la nación mexicana.

¹⁷⁸ “*Haec sunt Acta...* 1574”, “*Haec sunt Acta...* 1576”, “*Haec sunt Acta...* 1585”, “*Haec sunt Acta...* 1587”, BLC, MSS M-M. 142, f. 120v, 126, 159, 165; *Haec sunt Acta...* 1604, p. 6; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v, en estas actas se evidencia que las fundaciones rurales que tenían el estatus de prioratos querían eximirse del auxilio otorgado al colegio; *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 12v; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 26.

¹⁷⁹ En las actas capitulares, se reiteró que los religiosos de las vicarías no debían pedirles a los indios lo que no fuera para su sustento. Se les prohibió gastar, sin permiso del provincial, más de cierta cantidad (entre los 10 y los 100 pesos) de los bienes de las vicarías o de los indios, para la sacristía o para la iglesia; derrochar en los retablos, en aras de evitar “vejaciones a los naturales”, o iniciar nuevas construcciones. Por ello, se les conminó a finalizar las obras ya iniciadas. Incluso, debían impedir que, al legar sus bienes a las vicarías, los indios desheredaran a su descendencia. “*Haec sunt Acta...* 1576”, “*Haec sunt acta...* 1578”, “*Haec sunt Acta...* 1581”, “*Haec sunt Acta...* 1587”, “*Haec sunt Acta...* 1589”, BLC, MSS M-M. 142, f. 122v-123, 129v, 150v-152, 153, 162, 174; “*Haec sunt Acta...* 1583”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 8; *Acta capituli provincialis...* 1616, p. 8; *Acta capituli provincialis...* 1620, p. 11v; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 4v; *Acta capituli provincialis...* 1637, p. 8v. Sobre estas contribuciones y el centralismo de los conventos urbanos a través de ellas, véanse Ulloa, *Los predicadores divididos...*, p. 174-193 y Peña, “Predicadores para los...”, p. 154-155.

económico,¹⁸⁰ y las fundaciones urbanas, especialmente las erigidas en México y Puebla, siempre se exentaron de cooperar para el sustento de la provincia.¹⁸¹

d. Bienes y rentas

Desde el siglo XVI, las órdenes religiosas obtuvieron bienes y rentas a través de distintos medios. Su adquisición de bienes rurales causó la oposición de las autoridades regias y locales y de ciertos grupos de la sociedad, por lo cual se emitieron distintas medidas. Sin embargo, estas no frenaron a las corporaciones religiosas, las cuales aceleraron su ritmo adquisitivo a partir de 1560. Una década después, la Corona comenzó a expedir distintas disposiciones para controlar y reformar a los mendicantes novohispanos. Por ello y como respuesta a las quejas de ciertos grupos, se les conminó a transformar sus propiedades en obras pías y a no obtener más bienes. Los dominicos y agustinos apelaron al Consejo de Indias y obtuvieron permisos para exentarse de dichas restricciones. Además, a finales del siglo, los virreyes Martín Enríquez y Luis de Velasco les facilitaron la obtención de tierras.¹⁸²

El convento de Santo Domingo de México aumentó y diversificó sus bienes rurales durante el periodo de estudio, lo cual pudo deberse al crecimiento en el número de capitales por capellanías (los cuales deseó invertir) y a que, al crecer su población, debió gastar mayores cantidades en sus funciones educativas, sanitarias y gubernativas. Entre 1570 y 1622, poseyó cabezas de ganado y haciendas en Huehuetoca, Tlanepantla, Chalco, Nochistongo, Coatongo, Ixtlahuaca y Atlixuca. Acorde con el informe sobre los bienes de las órdenes religiosas en el arzobispado de México de 1636, los dominicos poseían haciendas en los sitios ya referidos y en Azcapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Coyoacán, San Agustín de las Cuevas, Amecameca, Tenango, Chimalhuacán, Tepeji y Las Amilpas. Casi todas pertenecían al convento matriz, las cuales había adquirido gracias a capellanías, legados,

¹⁸⁰ Por ejemplo, en todo el periodo analizado, solo conozco que, en 1587, se mandó a todos los vicarios de la Mixteca que ayudaran con limosnas a la casa de Chila. “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 162v.

¹⁸¹ Por ejemplo, las vicarías debieron officiar misas por la provincia y el definitorio. *Haec sunt Acta... 1608*, p. 8; *Acta capituli provincialis... 1628*, p. 26; *Haec sunt Acta... 1633*, p. 6; *Acta capituli provincialis... 1637*, p. 9v.

¹⁸² François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. de Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 337-342; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 89-90.

arrendamientos o compras. Estas posesiones se alquilaron o cultivaron para el consumo de su comunidad o su comercialización; y, como es perceptible, estuvieron cerca de la ciudad de México, en regiones conocidas por su fertilidad o donde se hallaban otras fundaciones dominicas como Chalco, Atlixuca o Tacubaya.¹⁸³ [Véase Apéndice 6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662].

En la década de 1570, los frailes le compraron a Luis Suárez de Peralta un molino en la villa de Tacubaya por 3,200 pesos de oro, el cual, a principios de la siguiente centuria se valuó entre 10,000 y 12,000 pesos. A este sitio se trasladaba el trigo de las haciendas mencionadas. En 1636, producía ganancias anuales de hasta 20,000 pesos. Entre 1644 y 1662, aunque se vio afectado por la carestía de trigo de esos años, aumentó su número de piedras para moler; generó la misma cantidad anual referida; sus tierras fueron arrendadas a particulares; y poseyó una huerta, casas, trojes y aperos. Las ganancias obtenidas pudieron ser mayores a las reportadas, ya que—hacia 1640—sus administradores (algunos frailes) se enriquecieron con la venta del trigo.¹⁸⁴ [Véase Apéndice 6. Rentas y bienes...].

A principios del siglo XVII, como parte de la explosión de los ingenios azucareros en la región del actual estado de Morelos, el convento erigió uno llamado Cuauhixtla.¹⁸⁵ Este significó para los frailes una inversión mayúscula y se valuó entre los 300,000 y 400,000 pesos. Como muchos otros ingenios, la administración y venta del azúcar que produjo estuvo en manos de particulares, con quienes los religiosos terminaron endeudados. Por ello, los

¹⁸³ También hay referencias de ingresos de una hacienda en Tepeyautla, así como de compras de tierras en Oaxtepec y en Tenayuca a finales del siglo XVI. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17. Óscar Mazín analizó el informe de 1636, y evidenció que la mayoría de las haciendas las obtuvo por compra, pero también algunas fueron por legados o capellanías. Es probable que algunas de las posesiones referidas en este informe sean las que aparecen en su libro de cuentas, aunque también pudieron ser distintas, porque, por ejemplo, antes de 1631 tuvieron que vender su hacienda de Huehuetoca, pero, en el mismo año, adquirieron otra en el mismo sitio. Consúltense *Gestores de la...II...*, p. 262-265, 460-461.

¹⁸⁴ “Censo”, AGNCM, 27 de febrero de 1578, *Pedro Sánchez de la Fuente*, f. 1819-1820, “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 816; Mazín, *Gestores de la...II...*, p. 264. Las referencias a las malas administraciones dominicas surgieron en la década de 1640. Especialmente se culpó de enriquecimiento a fray Juan de Paredes. Véase “Carta de fray Lázaro de Prado”, 6 de mayo de 1648 y “Carta de fray Luis de Mérida”, 15 de mayo de 1648, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

¹⁸⁵ Las haciendas azucareras en esta región surgieron a finales del siglo XVI y, principalmente, en las primeras décadas de la siguiente centuria a raíz del alza en el precio del azúcar y de las mercedes de tierra que la Corona y el marquesado otorgaron. Remito al lector a Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, fotografías de Mariana Yampolsky, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 63-122.

frailes decidieron tomar en sus manos su administración total. En esos momentos, produjo ganancias anuales de 89,000 pesos y contó con 40 caballerías de tierra, entre 130 y 250 esclavos, casas, prensas, calderas, hasta 3,000 cabezas de ganado y agua. Es decir, sus dimensiones e infraestructura eran considerables. Su mantenimiento llevó a los frailes a solicitar varios créditos. Dos de ellos lo solicitaron al Real Fisco de la Inquisición, entre 1644 y 1646, por 12,000 pesos, para reparar el ingenio y el molino dañados por las heladas y la carestía de trigo de inicios de la década de 1640, y por 50,000 pesos. En años subsecuentes, se atrasaron en los pagos, por lo cual estuvieron a punto de perder el ingenio. Tal vez, la caída en los precios del azúcar, los desastres naturales y las deudas que contrajeron en la inversión de sus posesiones rurales expliquen dichos apuros.¹⁸⁶ [Véase Apéndice 6. Rentas y bienes...].

El convento de Puebla ocupó el segundo lugar en cuanto a ingresos entre los demás de la provincia. Sus primeros bienes rurales fueron donaciones hechas por particulares en Atlixco. Hacia 1561, el colegio de San Luis le vendió 28 suertes de tierra de secano, cuatro de regadío y medio molino con casas y aperos por un total de 5,600 pesos. Desde esos momentos, el cabildo de la ciudad de Puebla y el cabildo catedralicio se opusieron a la posesión de los frailes de esos territorios. Aunque desconozco el número de sus haciendas, entre 1612 y 1616, valían entre 6,000 y 7,000 pesos. Acorde con el informe sobre bienes del obispado de Puebla de 1636, las haciendas dominicas de Atlixco eran las más productivas, pues les generaban 2,500 pesos anuales. Las posesiones del convento aumentaron en 1639, cuando el deán Luis Osorio Gallegos, de quien ya hice mención, les donó varias haciendas en Chalco y Atlixco. Sin embargo, su proceso adquisitivo en la diócesis de Puebla se frenó a causa de la oposición del cabildo catedralicio y de los obispos porque ello impactaba en los diezmos percibidos. Así, en 1641, cedieron a las presiones del gobierno episcopal de Juan de

¹⁸⁶ Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 855; Mazín, *Gestores de la...II...*, p. 262-265, 460-461, donde el autor manifiesta cómo afectó al ingenio la caída de precios del azúcar; AGNM, *Tierras*, v. 3458, exp. 3 y 4, 1644-1662; AHAM, caja 130CL, 1617-1715. En este último expediente se evidencia que los dominicos constantemente debían cantidades a los administradores particulares, y que contrataron censos redimibles con el Real Fisco de la Inquisición y con las órdenes religiosas femeninas para subsanar las necesidades de su ingenio y su molino. El endeudamiento de las haciendas azucareras fue un fenómeno generalizado en la región. Además, a estas unidades también les afectó la depreciación del azúcar de las primeras décadas del siglo XVII. Considero que el ingenio dominico era de considerable tamaño, ya que, acorde con Gisela von Wobeser, la mayoría de los ingenios tenía entre cuatro y 10 caballerías de tierra; y, los que tenían un mayor número de mano de obra esclava, rondaban en los 100 negros. Véase *La hacienda azucarera...*, p. 63-122, 197-198, 231-267.

Palafox, y vendieron todas sus posesiones de Atlixco.¹⁸⁷ [Véanse Cuadro 1 del presente capítulo y Apéndice 6. Rentas y bienes...].

En 1576, este priorato recibió de Juan López de la Rosa un molino en la ribera del río Atoyac, el cual, entre 1612 y 1616, generó ganancias anuales de 1,500 pesos. Seguramente a causa de una paulatina mejoría económica, hacia 1634, erigió un segundo molino. Ambos producían 4,000 y 6,000 pesos anuales. En fechas cercanas, el cabildo urbano se quejó de los frailes, porque compraban las cosechas de trigo del obispado para molerlo y revenderlo a grandes precios, de modo que provocaban la formación de un estanco y un encarecimiento crónico de estos productos. Tal situación continuó durante casi toda la centuria, por lo cual el molino significó—para los dominicos angelopolitanos—no solo ingresos importantes, sino también poder dentro de la dinámica urbana.¹⁸⁸ [Véase Apéndice 6. Rentas y bienes...].

Como es perceptible, los bienes rurales de este convento fueron menores en comparación con los del mexicano. Ello debió atender a varias razones. Un primer motivo debió ser la penuria económica que vivió esta fundación desde el siglo XVI, como ya se ha mencionado con anterioridad. Por ello, probablemente no estuvieron en condiciones de adquirir más propiedades. Un segundo motivo fue la dinámica del obispado y de la ciudad, pues, como ya se señaló, desde que adquirieron sus tierras en la diócesis, tuvieron muchos problemas con las autoridades episcopales y de la urbe hasta que, en 1641, vendieron sus

¹⁸⁷ Ríos, *Puebla de los...*, t. 2, p. 36; Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856; Peña, “Predicadores para los...”, p. 158-161; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817; AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 1100, exp. 26, 1645; José Joel Peña Espinosa, “Íñigo de Fuentes, sacerdote y agente, brazo del gobierno episcopal palafoxiano”, en Ricardo Fernández Gracia (ed.), *Miscelánea palafoxiana y poblana*, Madrid, Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2016, p. 57-59; Mazín, *Gestores de la...II...*, p. 65-66. Este autor ha señalado que, en 1636, un informe del obispado de Puebla estipuló que la Orden de Predicadores poseía tres cañaverales, dos molinos y siete haciendas en Amaluca, Izúcar y Atlixco. La de este último sitio era la más productiva; las de Amaluca estaban arrendadas, y las de Izúcar producían garbanzo, maíz y caña. Desconozco cuáles pertenecían al convento de Puebla (p. 291-294).

¹⁸⁸ Ríos, *Puebla de los...*, t. II, p. 145-146; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 817; AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 1100, exp. 26, 1645; AHMP, v. 18, *actas de cabildo*, 1 de septiembre de 1634, f. 59-59v; Mazín, *Gestores de la...II...*, p. 291-294, 468-469. En el informe de 1636, analizado por Óscar Mazín, los testigos reportaron tres cañaverales entre los bienes de los dominicos en el obispado. Desconozco si pertenecieron a las vicarías rurales o al convento de Puebla. La especulación con el maíz y la harina por parte de los dominicos continuó hasta 1678 cuando el cabildo implementó algunas reformas para aumentar sus ingresos en el rubro de impuestos de este cereal. Esto impidió que los frailes compraran todo el trigo y les impusieran el precio de venta del producto a los panaderos. Véase Andrés Laguna Parra, “Un puente entre dos repúblicas: Puebla y Cholula, 1608-1689”, en *Anuario Dominicano: tomo III... v. 1...* p. 299-313.

posesiones de Atlixco.¹⁸⁹ Así pues, en principio, no tuvieron la capacidad de invertir en más bienes rurales; posteriormente, los adquiridos dentro del obispado debieron venderlos.

Con respecto a los colegios, en el momento de su fundación, el de San Luis de Puebla contó con 12,000 pesos para invertir y una estancia en Michoacán. Por un tiempo poseyó tierras y medio molino con casas y aperos en Atlixco, los cuales vendió al convento de Puebla. En las primeras décadas del siglo XVII, percibía 3,000 pesos de rentas. Desconozco si obtuvo alguna hacienda, empero, todo indica que sus ingresos provinieron principalmente de censos, arrendamientos de espacios urbanos, limosnas, contribuciones de las vicarías y capellanías. Tal vez, experimentó las mismas dificultades del convento de Puebla para adquirir y mantener sus bienes rurales, o, al ver lo sucedido con esta casa, decidió invertir en otros rubros.¹⁹⁰ El otro colegio, el de Portacoeli, recibió rentas de las capellanías erigidas en sus templos desde, por lo menos, 1606. Entre 1612 y 1616, tenía ingresos por 4,000 pesos de censos de casas, arrendamiento y frutos de una hacienda cerealera ubicada en Azcapotzalco. Esas cantidades fueron insuficientes para mantener a los colegiales y residentes, ya que casi todo se consumió en sus obras constructivas. En 1620, comenzó a tener habitantes, por lo que, posiblemente, sus rentas aumentaron o percibieron mayores auxilios de toda la provincia o sus edificios les generaron menores gastos.¹⁹¹ [Véanse el Cuadro 1 del presente capítulo y Apéndice 6. Renta y bienes...].

Aunque los demás conventos recibieron algunos capitales y apoyos económicos al fundarse, no sé si esas cantidades las invirtieron en bienes rurales o si más bien los utilizaron en necesidades más urgentes como el sustento de su población o la adecuación de sus

¹⁸⁹ Mazín, *Gestores de la...II...*, p. 65-66; Peña, “Íñigo de Fuentes...”, p. 57-59.

¹⁹⁰ Véanse Ríos, *Puebla de los...*, t. 2, p. 145-146, 197; la nota 122 del presente capítulo; Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856; “Autos hechos sobre el acuerdo y concordia que se propone entre la provincia de Santiago de México y la del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles de la Orden de Predicadores, para componer las pretensiones que una y otra provincia tienen sobre el colegio de San Luis fundado en la ciudad de Puebla”, 1708, AGI, *México*, 701. En este expediente, que se remonta a la fundación del colegio, solo se estipuló, entre el capital brindado por León Romano, los 12,000 pesos. Cuando se refirieron los ingresos del centro, no se especificó alguna propiedad rural, solamente censos y casas y las contribuciones del convento de Puebla para la manutención de los colegiales.

¹⁹¹ Recuérdese que, en 1610 y 1628, se estipularon distintas cantidades con las que las demás casas debían apoyar al colegio. Consúltense la nota 177 del presente capítulo; Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 856; AGNM, *General de Parte*, v. 7, exp. 275, 17 de julio de 1632, y el capítulo tres de esta tesis.

espacios conventuales, algunos de ellos en mal estado.¹⁹² La única excepción conocida fue el convento de Atlixco, el cual, antes de tener residentes y durante su periodo constructivo, gozó de una hacienda de pan.¹⁹³

Entre 1612 y 1616, el provincial fray Hernando Bazán señaló que los conventos de Zacatecas, La Piedad y Veracruz poseían “medios y rentas” que no superaban los 2,000 pesos anuales. En otro informe contemporáneo, las autoridades provinciales aseguraron que las fundaciones zacatecana y tapatía no poseían rentas o propios.¹⁹⁴ Tal como se ha señalado para las limosnas, al comparar los ingresos de la mayoría de las casas urbanas por conceptos de bienes y rentas con los de ciertas vicarías, se refrenda que su situación económica no era tan boyante. Por ejemplo, en fechas contemporáneas a los informes arriba citados, las casas de Izúcar, Azcapotzalco y Teposcolula obtenían entre 5,000 y 6,000 pesos anuales de sus rentas y réditos. La segunda gozó de una rica hacienda de labor y la última comercializó, desde el siglo XVI, hasta 2,000 chivos.¹⁹⁵ [Véanse Cuadro 1 de este capítulo y Apéndice 6. Renta y bienes...]. Además de que esas casas eran más antiguas que los prioratos urbanos y, por ello, habían tenido más tiempo para adquirir dichas propiedades, esta situación pone de relieve que estar establecido en una ciudad no significó mayores medios para invertir en bienes rurales. Incluso, en esos años, la vicaría de San Pablo de Puebla no poseía bienes y sus ingresos anuales eran de 400 pesos, por lo cual se le consideró una de las casas más pobres.¹⁹⁶

A finales de la segunda década del siglo XVII, el convento de Guadalajara adquirió una hacienda de labor llamada Santa Cruz, en Amatlán, jurisdicción de Huauchinango,

¹⁹² Recuérdese que el convento de Guadalajara se ubicó en un lugar que, hacia 1610, estaba en muy malas condiciones, a diferencia del sitio que les ofreció el cabildo urbano, el cual aceptaron. También, el convento de Zacatecas se ubicó en el antiguo hospital de la Santa Cruz, el cual debió necesitar arreglos o adecuaciones.

¹⁹³ “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304.

¹⁹⁴ Bazán, “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 857-858; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 818.

¹⁹⁵ Torres, “La fundación de...”, p. 351; Bazán, “Memorial de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 857-858.

¹⁹⁶ “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 821. Fray Hernando Bazán, al clasificar a las vicarías por ingresos, la incluyó entre las de 29 vicarías poco promisorias en materia económica a raíz de la despoblación indígena de los sitios donde se establecieron. “Memorial de las respuestas que V. M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 858.

posiblemente en el actual estado de Puebla, con cabezas de ganado y un trapiche de caña.¹⁹⁷ Tal vez, los conventos de Zacatecas y Veracruz obtuvieron haciendas, tierras o ganado, ya que en las urbes zacatecana y veracruzana se establecieron benefactores, quienes pudieron entregarles bienes o rentas como limosnas o para el sustento de capellanías. [Véase Apéndice 6. Renta y bienes...].

Además de los bienes rurales, los conventos dominicos disfrutaron de propiedades urbanas. Usualmente se localizaron en calles vecinas a sus edificaciones. Ello significó no solo ingresos, sino una mayor presencia en la geografía urbana. Así, por ejemplo, los frailes de Guadalajara asentaron que vendían un terreno y medio solar en la plazuela de Santo Domingo porque la población era “útil”. Es decir, seguramente, le vieron provecho económico a un espacio desocupado, y percibieron que, con el arribo de gente, aumentarían la feligresía y las limosnas. Algunos arrendaron las accesorias de sus edificios, como sucedió con los colegios de San Luis y Portacoeli; y otros poseyeron casas en otras urbes, por ejemplo, los de Guadalajara y Veracruz disfrutaron de unas posesiones en la ciudad de México. Desconozco el número o el valor de las propiedades urbanas de estos conventos, pero tan solo en Zacatecas—acorde con P. J. Bakewell—a mediados del siglo XVII, las órdenes religiosas detentaban la cuarta o quinta parte de todas las casas de la ciudad.¹⁹⁸ [Véase Apéndice 6. Renta y bienes...].

¹⁹⁷ La primera referencia de esta propiedad es de 1619. AIPEJ, *Francisco Gutiérrez Vela*, 2 de mayo de 1619; *Juan Sedano*, t. 2, 27 de diciembre de 1629, F. 137-138; *Juan Sedano*, v. 5, 9 de enero de 1632, f. 8-9. Puesto que la información notarial conservada de esa ciudad inicia en 1615, tal vez su adquisición haya sido previa, aunque los informes del provincial no le adjudiquen bienes, pues, en ocasiones los frailes de Guadalajara no señalaron la totalidad de sus ingresos. Por ejemplo, en 1621, cuando pidieron al rey limosnas de vino, aceite, maíz y velas, omitieron cualquier referencia a la hacienda referida. “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3. Acorde con Thomas Calvo, quien analizó distintos aspectos de Guadalajara durante el siglo XVII, entre las corporaciones religiosas, los jesuitas fueron los que tuvieron mayores bienes rurales. Algo similar sucedió con los agustinos. Con respecto a los dominicos, afirmó que tuvieron una “posición intermedia, arrendando a agricultores las pocas y modestas propiedades” que poseía. Calvo, *Poder, religión y...*, p. 72-73.

¹⁹⁸ En 1645, el convento de Santo Domingo de Puebla poseía más de dos pares de casas en la calle que llevaba a Cholula; dos pares en la cerrada de Santo Domingo, y casas de altos y bajos con tres viviendas en la calle de Cholula. AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 1100, exp. 26, 1645. Desde el primer año en que se conserva información notarial, los dominicos de Guadalajara concertaron un censo para que un particular tomara posesión de las casas donde habían erigido su primer convento. Al poco tiempo, compraron o adquirieron otras posesiones, algunas cercanas a su establecimiento. AIPEJ, *Andrés Venegas*, t. 1, 6 de julio de 1615, F. 165-170; *Pedro Mancilla*, t. 1, septiembre-noviembre de 1621, f. 6-7v; AHAG, *Sección Gobierno*, Serie: Convento/ Nuestra Señora del Rosario, 1668. Con respecto al arriendo de las accesorias de los colegios y posesiones de bienes colindantes a sus edificios, Peña, “Predicadores para los...” p. 179-180; “Autos hechos sobre el acuerdo y concordia que se propone entre la provincia de Santiago de México y la del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles de la Orden de Predicadores, para componer las pretensiones que una y otra provincia tienen sobre el

El valor y la importancia de esos bienes se pueden ejemplificar con los que poseía el convento de Santo Domingo de México. Desde finales de la década de 1560 hasta el ocaso del siglo, los residentes del convento invirtieron, por lo menos, 62,674 pesos en casas en la ciudad de México.¹⁹⁹ A ello habría que añadir las que recibieron como sustento de capellanías o las que les legaron los benefactores. Desconozco el ritmo de adquisición en el siglo XVII, pero, entre 1644 y 1662, disfrutaron de prácticamente todas las casas y tiendas de la calle de Tacuba, y buena parte de las edificadas en las calles de la Acequia, Santo Domingo y la que llevaba a la plazuela de Santa Catarina Mártir, las cuales habían arrendado o de las que recibían réditos de censos, y les reportaban ganancias por 12,000 pesos anuales.²⁰⁰ Al observar su localización se percibe una estrategia particular de los frailes. [Véanse Figura 1 y Cuadro 4 del presente capítulo].

Por un lado, fueron bienes localizados en la zona más céntrica de la ciudad, casi frente a la catedral y a la plaza mayor, por lo cual debieron tener un alto valor.²⁰¹ Ello se evidencia al cotejar quiénes fueron sus arrendatarios o censuarios: escribanos, mercaderes, zapateros, cereros o tintoreros, quienes pudieron pagar entre 75 y 600 pesos anuales por casas (algunas principales) y varias tiendas. [Véanse Figura 1 y Cuadro 4 del presente capítulo]. Muy

colegio de San Luis fundado en la ciudad de Puebla”, 1708, AGI, *México*, 701 y AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 5698, exp. 25. AGNM, *Tierras*, v. 3458, exp. 4, 1644-1662. El convento de Atlixco poseyó un solar donado por un particular, “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304. Acorde con P. J. Bakewell, los bienes de los dominicos se hallaban en la zona donde tenían su convento. Este autor apuntaló que cada orden religiosa pudo recibir entre 2,000 y 3,000 pesos de rentas por bienes urbanos antes de la depresión de mediados de siglo que afectó el valor de los inmuebles en esa urbe. Véase *Silver Mining and Society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 51-54. El único convento del cual no tengo información es el veracruzano, sin embargo, tal vez alguna renta de sus censos o capellanías provenía de bienes urbanos. “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 859.

¹⁹⁹ Monto con base en la información de Teresa Pita Moreda en *Los predicadores novohispanos...*, p. 199-200.

²⁰⁰ AGNM, *Tierras*, v. 3458, exp. 3 y 4, 1644-1662; AHAM, caja 130CL, 1617-1715. Estos documentos son los contratos de censos contraídos por los dominicos con distintas instituciones eclesiásticas, por lo cual los primeros debieron declarar su bienes y rentas para imponerlos. En cuanto a los bienes urbanos, usualmente se dio cuenta de las rentas por censos perpetuos o arrendamientos que los frailes habían concertado con varios particulares, y se señalaron otros espacios de los que ellos eran propietarios y administradores. Véase Cuadro 4. Estos expedientes dan la pauta para creer que no se consignaron todos los bienes del convento. Sobre las operaciones crediticias, y las implicaciones de los censos perpetuos y los arrendamientos vitalicios véase María del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 21-50.

²⁰¹ Retomo la idea de Francisco Cervantes Bello, para quien las casas más céntricas de la ciudad de Puebla eran las mejores valuadas al contar con servicios de agua dulce y estar próximas a las principales parroquias y la catedral. Este investigador demuestra que las casas angelpolitanas más valorizadas eran las que tenían mayores hipotecas. Véase del autor “Hipotecar la casa: el crédito en la historia de la ciudad de Puebla a principios del siglo XVII”, en Rosalva Loreto López (coord.), *Casas, Viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2001, p. 40-44.

probablemente, los frailes se vincularon con los habitantes de tales propiedades a través de su labor apostólica, pues así cumplirían con su labor ministerial, ampliarían sus limosnas y, eventualmente, obtendrían donaciones tal vez en esa zona. Por otro lado, algunas de esas casas se localizaron en zonas colindantes a su convento. Si se toma en cuenta que algunas de sus hijas espirituales residieron en zonas contiguas a su fundación, por ejemplo, en el barrio de Santa Catalina, todo ello da cuenta de la presencia económica y apostólica que los frailes tuvieron en ciertos espacios de la geografía urbana.²⁰²

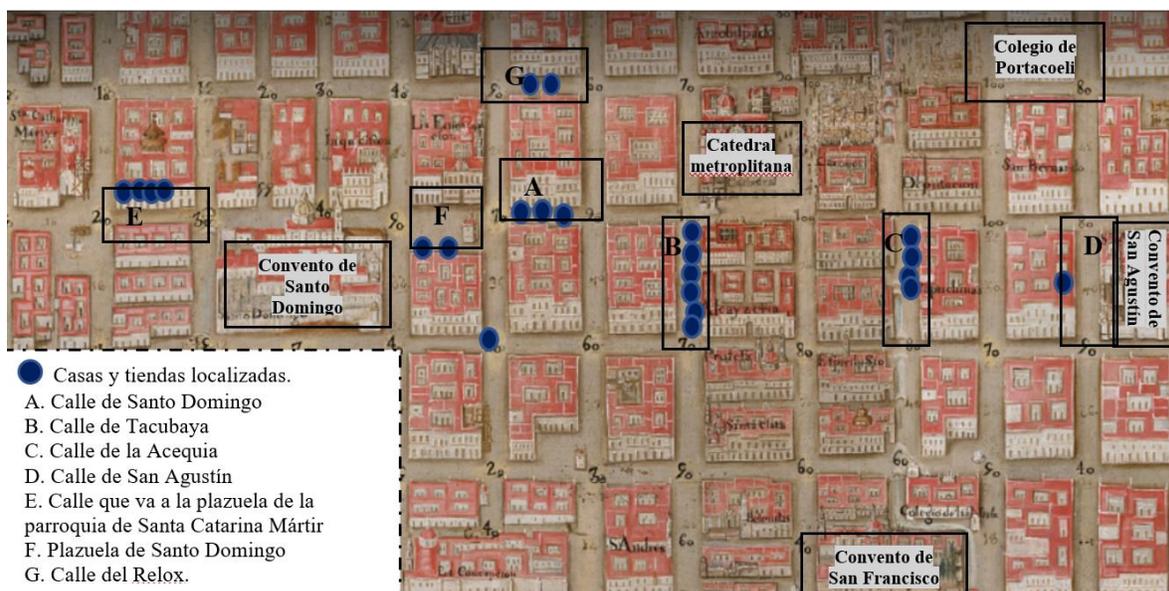


Figura 1. Propiedades urbanas del convento de Santo Domingo de México, con base en Pedro de Arrieta, *Plano de la ciudad de México*, México, 1737, imagen de la página de la Dirección General de Tecnologías de la Información y Comunicaciones, Secretaría de Cultura, <https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=suri:ESPECIAL:TransObject:5bce55047a8a0222ef15d46f&word=Pedro%20de%20Arrieta&r=0&t=12563#detalleinfo>.

²⁰² Véase el capítulo cinco de la presente tesis.

Cuadro 4. Edificios urbanos del convento de Santo Domingo de México, 1644-1662*

TIPO DE TRANSACCIÓN	CANTIDAD ANUAL	NOMBRE DEL CENSUARIO O ARRENDATARIO	OCUPACIÓN	CASA	TIENDA	CALLE
Casas que entregaron a censo perpetuo o arrendamiento de por vida, que administraron o de las que tuvieron dominio directo:						
censo perpetuo	150	Felipe Hernández y Ana de Santiago	zapatero	casas		Plazuela de parroquia de Santa Catalina
censo perpetuo	350	Antonio Rodríguez Arias y Blanca Enríquez		casas	dos	calle de Tacuba
censo perpetuo	180	Joseph Sánchez e Isabel de Nieva		casas	dos	calle de Tacuba
censo perpetuo	260	Gaspar Correa Calderero y Magdalena de Vargas		dos pares de casas		calle de Tacuba
censo perpetuo	150	Juan del Pino	mercader	casas principales		calle de San Agustín
censo perpetuo	150	Pedro de Toro y María Rodríguez y el licenciado Pedro de Toro		casas	tiendas	calle Real
arrendamiento de por vida	220	Juan Pérez de Gálvez y Andrés de la Rosa		casas		calle de la Acequia
arrendamiento de por vida	600	María de Ortiz de Castroverde		casas	cuatro	calle de Santo Domingo
arrendamiento de por vida	320	Pedro de Torres Castroverde		casas		calle de Santo Domingo
censo perpetuo	75	Gonzalo Carrillo	presbítero	casas	una	plazuela del convento
arrendamiento de por vida	450	Fernando Alfonso Carrillo	escribano mayor de la ciudad	casas		plazuela del convento
censo perpetuo	120	Miguel Toledano		casas	una	calle de Santo Domingo
censo perpetuo	150	Pedro López de Berlanga		casas		calle de Santo Domingo
censo perpetuo	150	Diego de Núñez	escribano	casas		calle de la Acequia

Casas de su propiedad que tuvieron en arrendamiento y usufructo:						
		Jacinto Hernández y Juan Palomeque	tintorero	casas divididas en dos		calle de la Acequia
s. e.	s. e.	s. e.		tres casas altas principales	tres	calle de la Pila de Santo Domingo a La Profesa
s. e.	s. e.	En una de ellas, Francisco López de la Parra; en otra, Pedro Ruiz de Porras	cerero [López de la Parra]	tres casas	s.n.	calle de Santo Domingo
s. e.	s. e.	s. e.		cinco	tiendas	calle de Tacuba
s. e.	s. e.	s. e.		casa principal	dos	calle de la Profesa a la pila de Santo Domingo
s. e.	s. e.	s. e.		casas altas	una	calle del Relox
s. e.	s. e.	s. e.		dos casas principales		calle de San Francisco a la Cruz de la Acequia, junto a las casas de La Palma
s. e.	s. e.	s. e.		tres casas nuevas altas		A mano derecha de plazuela de parroquia de Santa Catalina
s. e.	s. e.	s. e.		casas		Portal de Tejeda [no localizadas]
s. e.	s. e.	s. e.		casas		Portal de San Pablo [no localizadas]

Finalmente, como ha sido perceptible, los conventos recibieron rentas de las capellanías o de sus propiedades urbanas o rurales, las cuales administraron u otorgaron a terceros a cambio de alguna cantidad o de ciertos enseres. También, fueron censualistas de censos consignativos, al otorgar algún capital a particulares a cambio de la recepción de réditos. Estos contratos fueron sustentados con bienes de los interesados. Desconozco su peso en las entradas anuales de los establecimientos,²⁰³ empero, en algunos, debieron ser importantes. Por ejemplo, desde 1614, el convento de Puebla aumentó sus rentas por censos impuestos sobre casas de la ciudad, haciendas, un horno de cal y un molino y, hacia 1661, sus principales sumaron 68,335 pesos. No he conocido sus detalles, por lo que podrían ser censos de distinto tipo.²⁰⁴ Tal crecimiento puede explicarse por su paulatina mejoría económica y por la presión de los gobiernos episcopales y el cabildo de la ciudad por deshacerse de sus bienes rurales. Tal vez, a raíz de la venta de estos últimos, los frailes decidieron invertir en censos redimibles o perpetuos al otorgar sus propiedades o algún capital a cambio de una renta. De forma similar, desde los inicios de su existencia, el colegio de San Luis se vio envuelto en este tipo de transacciones. Al no poseer bienes rurales, el crédito y el arriendo de sus propiedades urbanas debieron ser sus principales ingresos.²⁰⁵

²⁰³ Sobre el censo consignativo, redimible o al quitar, y sobre el dominio de las propiedades a raíz de un censo enfiteútico o perpetuo, consúltense María del Pilar Martínez López-Cano, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 21-50. El único convento del cual tengo más detalles es el de Atlixco, el cual disfrutó de los réditos de censos donados por los conventos y vicarías de Tacubaya, Tepepayeca, Santo Domingo de Puebla, Izúcar y Santa Catarina de Siena de México. El principal era de 3,260 pesos. “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304. Por ejemplo, en 1626, los dominicos de Zacatecas pusieron a censo 500 pesos de oro sobre la haciendas y posesiones de los jesuitas de dicha ciudad, especialmente una huerta y estancia. Al año, recibían 25 pesos de oro en plata. Los jesuitas redimieron el censo en 1681. AGNM, *Indiferente Virreinal*, clero regular y secular, caja 6330, exp. 002, 1626-1681. Con respecto al convento de Guadalajara, hay datos dispersos sobre el disfrute de estas rentas y de las rentas de censos (impuestos sobre casas, después de una compra-venta) que les donaron particulares. También, hay referencias de personas que solicitaron cierta cantidad a censos redimible sobre sus bienes, como lo hizo Juan de Zúñiga, vecino de Puruándiro, por 1,250 pesos de principal, sobre sus haciendas. AHAG, *Sección Gobierno*, Serie: Religiosos/ Santo Domingo, 11 de noviembre de 1653; *Sección Gobierno*, Serie Dominicanos, s/f; y *Sección Gobierno*, Serie: Religiosos, 1662. Acorde con el obispo Osorio y Escobar, en 1659, el convento de Veracruz recibía rentas de censos y capellanías, sin que sepamos más detalles. “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 859.

²⁰⁴ Torres, “La fundación de...”, p. 320; sin estipular las fechas, Ríos Arce señaló que el convento poseía 78,000 pesos de principales de censos donados por particulares, adquiridos o gestionados a cambio del usufructo de los bienes del convento, *Puebla de los...*, t. 2, p. 193-194. Sobre los distintos censos y mecanismos de crédito en la época colonial, consúltense Pilar Martínez López-Cano, *La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 45-105.

²⁰⁵ Francisco Cervantes Bello ha puesto de relieve que, a raíz de una mejoría económica, política, demográfica y eclesiástica de Puebla, desde la segunda mitad del siglo XVI hubo una explosión en el mercado de bienes

Antes de finalizar, es menester señalar que, para realizar un balance completo sobre los medios de sustento de cada una de las casas y, así, conocer sus particularidades y el proceso que vivieron, sería necesario tomar en cuenta tanto los ingresos como los egresos por rubros y cantidades anuales durante varios años.²⁰⁶ Desafortunadamente la documentación conservada limita este análisis y plantea retos para el futuro. Por ahora, se ha brindado un pequeño esbozo de los ingresos conventuales por rubros, lo que ha demostrado la significación de cada uno de estos en relación con su presencia en materia social y en materia apostólica en las urbes, de qué modo los nuevos establecimientos lograron su supervivencia y cómo continuó o se modificó esta situación en los conventos que ya existían con anterioridad a 1570. En este tenor, se ha evidenciado la superioridad económica del convento matriz y el exponencial crecimiento del convento de Santo Domingo de Puebla. Asimismo, todo lo señalado ha permitido refrendar que las demás fundaciones urbanas en muchos sentidos no fueron superiores en materia económica a las vicarías rurales.

inmuebles. En ese ambiente, el colegio de San Luis fue de las primeras instituciones en participar en estos contratos. El autor ha demostrado que el colegio y el convento de Santo Domingo circularon su posesión de censos, especialmente, este último le cedió ciertas rentas a aquel. Véase “La Iglesia en las hipotecas y el ordenamiento urbano. Puebla, 1570-1590”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 100-130. También, sobre el valor e importancia de los censos del colegio durante sus primeros años de vida, consúltese Peña, “Predicadores para los...”. p. 179. En 1708, el colegio poseía censos, aunque desconozco los detalles. “Autos hechos sobre el acuerdo y concordia que se propone entre la provincia de Santiago de México y la del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles de la Orden de Predicadores, para componer las pretensiones que una y otra provincia tienen sobre el colegio de San Luis fundado en la ciudad de Puebla”, 1708, AGI, *México*, 701.

²⁰⁶ Basta decir que, por ejemplo, entre 1572 y 1622, los gastos del convento de México en la manutención y sustento de su población, posesiones y espacios conventuales, el pago de los créditos que concertó o las donaciones que les brindó a religiosos, seculares y otros conventos fueron igual de significativos que sus ingresos. Algunos estudios sobre la economía de los conventos femeninos y masculinos, los cuales permiten trazar un proceso económico, en vinculación con el contexto novohispano, son Hernández, “La economía de...”; Asunción Lavrin, “El convento de Santa Clara de Querétaro - La administración de sus propiedades en el siglo XVII”, *Historia Mexicana*, v. 25, n.1, julio-septiembre de 1975, p. 76-117; Rubial, *El convento agustino...*, p. 172-235; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 185-203, 251-272; Ciudad Suárez, *Los dominicos, un...*, p. 149-286.

CAPÍTULO V. APOSTOLADO URBANO

...compareció el venerable padre con petición jurídica ante el juez pidiendo el sitio para la fábrica del convento, pues de su concesión se haría especial bien a la ciudad, teniendo en los Predicadores repetidos consuelos en los confesionarios, las eficientes luces en los púlpitos y los continuos abogados en los sacrificios. Siendo no menos proficuos sus buenos ejemplos para el desengaño de los nada advertidos, que como el fin principal de quien dejó al mundo por Dios es, en estas fundaciones, el bien de las almas, no viendo a lo pingüe de los intereses, sino a la mejor cosecha de espíritus.¹

La Orden de Predicadores surgió del deseo de Domingo de Guzmán de crear una corporación de clérigos especializados en la predicación, ejercida a partir del estudio y la contemplación. Desde esos prístinos tiempos, los dominicos se abocaron a dicha labor, así como a la confesión y a la dirección espiritual, en zonas de misión y en las ciudades europeas.² Al arribar a Nueva España, además de la evangelización y la administración sacramental de los naturales en sus pueblos,³ desarrollaron una importante labor de predicación, confesión, auxilio salvífico y fomento devocional en las ciudades. A partir del crecimiento, expansión y consolidación de sus conventos urbanos, desde 1570, los dominicos continuaron con dichas actividades, las cuales, además de atender a los fines últimos de tales fundaciones—como invoca el epígrafe—, les permitieron disfrutar de un lugar y una injerencia preponderantes en las sociedades urbanas. Analizar dichas actividades, sus continuidades y particularidades, a partir de esos años, es la finalidad del presente capítulo.

¹ “Libro Primero de la erección de la provincia del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles del Orden De Predicadores y de sus conventos y casas”, Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma [en adelante AGOP], XIII, Liber R, f. 447v.

² Véanse los trabajos de la nota 1 referidos en la introducción de la presente tesis; William A. Hinnebusch, *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982; Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II. Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, p. 25-76; Eugenio Serrano Rodríguez, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad*, (formato EPUB) Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

³ Sobre la evangelización de los frailes, entre ellos los dominicos, véanse Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel Ma. Garibay, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986 y Pedro Borges Morán, *Los métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960.

1. Predicación dominica en las ciudades novohispanas

En este primer apartado del capítulo, se analizará cómo se formaba el dominico interesado en la predicación; en qué ocasiones lo realizaba, ya fuera desde el púlpito o en la itinerancia, en ciertas fechas del calendario litúrgico o en ciertas ceremonias que cimbraban a las urbes novohispanas; qué elementos destacaban en esas acciones oratorias y con qué finalidad; los detalles sobre los sermones dominicos que alcanzaron las prensas durante el periodo de estudio, y las características principales de la forma en que fomentaron el fervor, a través de la prédica, de una devoción que se vinculó estrechamente con su corporación religiosa: el rosario mariano.

a. Formación del fraile predicador

Aquel que ingresaba a la Orden y quería desempeñarse en el ministerio de la predicación debía realizar una serie de estudios, someterse a exámenes y, además, contar con cierta edad. En Nueva España, cuando los jóvenes se encontraban en el noviciado (el periodo de formación previo a la profesión y a la ordenación sacerdotal),⁴ era común que predicaran en el refectorio conventual, donde la comunidad y las autoridades inspeccionaban si tenían las aptitudes para ello.⁵ Acorde con las constituciones de la Orden de 1620, el aprendiz hábil en la predicación debía cursar artes, teología y casos de conciencia durante tres años. Después, debía ser evaluado por cinco frailes, quienes escucharían sus predicaciones y valorarían sus capacidades.⁶ En la provincia de Santiago de México, las lecciones de teología, arte, gramática y casos de conciencia se crearon a lo largo del siglo XVI en los conventos donde los frailes profesaron: México, Puebla y Oaxaca.⁷ Durante el siglo XVII, continuaron dichas

⁴ Sobre el noviciado, véase “*Capitulum XIV. De Novitiis et eorum instructione*” y “*Capituloum XVI. De Professione*”, *Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620, p. 46v-68.

⁵ Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 368.

⁶ He tomado este documento como referente para los años previos a 1620, muchas prescripciones se remontan a años previos. *Regula Beati Agustini...*, p. 161.

⁷ En el siglo XVI, también hubo lecciones en Yanhuitlán. Consúltense Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 234-250; Mauricio Beuchot, “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 51-62.

lecciones en las fundaciones de Santo Domingo de Puebla y Santo Domingo de México. Incluso, en este último sitio, se estipuló que aquel que quisiera predicar a españoles en las ciudades debía cursar lecciones de la Biblia por lo menos durante dos años.⁸ Los estudios a los que se abocó el interesado en la predicación fueron, primordialmente, las escrituras y los padres de la Iglesia, los escritos de san Vicente Ferrer, san Agustín, san Gregorio y san Juan Crisóstomo. Los frailes solían tener estas obras anotadas, incluso copiaban los sermones impresos o los sermonarios que conocían. Todo ello les permitía compendiar ideas para la realización de sus prédicas.⁹

Los religiosos que aún no contaban con la “licencia para predicar en forma y con autoridad pública” emitían “pláticas o colaciones”. Agustín Dávila Padilla aseguró que tal autorización no se daba de forma inmediata con la finalidad de probar al religioso y de hacerlo consciente de la importancia de su ministerio; y aseveró que, desde 1590, en la provincia de Santiago, cinco religiosos examinaban a los aspirantes.¹⁰ Pese a esta afirmación, a lo largo del siglo XVII, en los conventos de Santo Domingo de México y Puebla, los examinadores fueron tres. En México, se acostumbraba que fueran el prior, los lectores más antiguos de teología y el regente de estudios; en Puebla, hasta 1616, el prior y superior del convento y uno de los lectores del colegio de San Luis. A partir de dicho año, fungieron como tales dos

⁸ Solo por poner tres ejemplos, véanse las referencias a las lecciones en ambos conventos en las asignaciones de las siguientes actas capitulares: *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII*, México, Enrico Martínez, 1604; *Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, undecima die mensis maii anno Domini 1624*, México, s.e.; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in hoc Nostro regali conventu Sancti P N Dominici de Mexico huius nostrae provinciae S. Iacobi Ordinis Praedicatorum die vigesima quarta mensis Maii anno Domini millesimo sexcentésimo quadragesimo secundo*, México, 1642. Sobre las prescripciones de lecciones de escrituras, véanse “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Valentiae celebrati in conventu Praedicatorum in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDXCVI*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 370; “*Haec Sunt Acta Capituli Generalis Romae Celebrati In Conventu Praedicatorum Sanctae Mariae Super Minervam In Festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCI*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 10.

⁹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 174, 179, 275, 314, 321. Estas obras eran parte de la formación dominicana para la predicación, véase Herrero, *La oratoria sagrada... II...*, p. 25-124.

¹⁰ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 351.

lectores de teología y el regente de estudios del convento poblano.¹¹ Esto evidencia el crecimiento de esta fundación y su paulatina consolidación como centro de formación.

Además, el predicador debía obtener permiso del obispo de la diócesis donde ejercería tal ministerio.¹² Los dominicos contaron con una exención para predicar sin licencia del ordinario en sus iglesias conventuales, otorgada por Pío V y respetada en el Tercer Concilio Provincial Mexicano.¹³ Las constituciones de la Orden también establecieron que, para predicar fuera del claustro, los religiosos debían ser mayores de 25 años, y, para efectuarlo en otras ciudades, debían contar con la ordenación sacerdotal; asimismo, estipularon que el prior debía cuidar que fuera una persona de vida ejemplar.¹⁴ No conozco alguna referencia sobre el requisito de edad, pero todo indica que el fraile novohispano podía dedicarse a la predicación a partir de su ordenación sacerdotal.¹⁵

En la provincia de Santiago, los sacerdotes, los maestros o presentados y los predicadores generales eran los que usualmente predicaban.¹⁶ El oficio de predicador general surgió en el siglo XII y se destinó a un fraile por cada convento, quien tenía voz y voto en los capítulos provinciales y gozaba de algunas dispensas en la vida regular. En esos primeros tiempos, el elegido era un religioso destacado por su experiencia en la predicación y por su

¹¹ Santiago Rodríguez López, “Acta del capítulo provincial de 1598”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 289-290; *Haec sunt Acta...*, 1604, p. 4, estas son las únicas actas donde no se denomina examinador al regente de estudios de México; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento S. Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608*, México, s.e. p. 3; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conuentu nostro sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1616, p. 3.

¹² *Regula Beati Agustini...*, p. 160-160v; *El sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Pedro López de Ayala, nueva edición aumentada con el Sumario de la historia del Concilio de Trento escrito por Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847, sesión V, p. 42-46; y “Tercer Concilio Provincial”, en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 187-188.

¹³ Dávila, *Historia de la...* p. 501. El Concilio de Trento señaló que, para predicar en sus iglesias, el fraile debía presentarse ante el obispo y contar con su bendición, *El sacrosanto y...* sesión V, p. 44, mientras que el Tercer Concilio Provincial Mexicano estipuló que el examen del obispo se pedía a los frailes que predicaran afuera de sus conventos, “Tercer Concilio Provincial”, p. 188.

¹⁴ *Regula Beati Agustini...*, p. 159-160v. Cabe puntualizar que la dedicación a los estudios y el comportamiento virtuoso fueron prescripciones usuales para aquellos que se desempeñaban en dicho ministerio. Félix Herrero Salgado analizó un grupo de obras sobre la retórica cristiana escritas por dominicos durante los siglos XVI y XVII, en las cuales el autor encuentra ambos elementos, *La oratoria sagrada... II...*, p. 72; Bernarda Urrejola, *El relox del púlpito: Nueva España en el contexto de la monarquía, según sermones de la época (1621-1759)*, México, Santiago de Chile, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2017, p. 60-63.

¹⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 497; “Memorial de las respuestas que vuestra paternidad desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, AGOP, LXIV, Liber I, f. 862.

¹⁶ “Memorial de las...”, AGOP, LXIV, Liber I, f. 862.

formación teológica.¹⁷ Acorde con las constituciones de 1620, el fraile que aspiraba a dicho oficio debía tener la edad mínima de 35 años, cursar lecciones de teología por tres años y predicar durante tres cuaresmas en otro convento, ciudad o población. Si cumplía con los requisitos, las autoridades de la provincia religiosa debían enviar la petición de su designación al capítulo general, quien la confirmaba o la anulaba.¹⁸

En Nueva España, dicho oficio surgió desde el siglo XVI, de tal suerte que los conventos de México, Oaxaca y Puebla tuvieron, cada uno, su predicador general.¹⁹ A partir de que las fundaciones de Guadalajara, Zacatecas, Veracruz, La Piedad, Coyoacán, Teposcolula, Izúcar y Atlixco adquirieron la categoría de prioratos, cada una contó con su predicador general.²⁰ Los grados académicos que otorgó la Orden eran el camino para quienes querían continuar formándose en materia de predicación o teología. Para obtener la presentatura y el magisterio, el fraile debía contar con cierta edad y haber cursado e impartido lecciones por cierto número de años.²¹ Como quedará evidenciado, los sacerdotes, predicadores generales, graduados, lectores y priores o provinciales fueron quienes usualmente predicaron en las ciudades, de cuya labor hay constancia desde el siglo XVI.

b. Predicación desde el púlpito y en la itinerancia

Los dominicos subieron al púlpito de las iglesias urbanas en distintas ocasiones. Para la Orden de Predicadores, el adviento y la cuaresma fueron dos tiempos litúrgicos de gran significación en materia de predicación.²² Tal fue su relevancia que las actas de los capítulos

¹⁷ Hinnebusch, *Breve historia de...*, p. 48-51; Herrero, *La oratoria sagrada... II...*, p. 45; Serrano, *Toledo y los...*

¹⁸ *Regula Beati Agustini...*, p. 163v-164v.

¹⁹ “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXXIX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. V...*, p. 216; Dávila, *Historia de la...*, p. 124, 266, 301, 523.

²⁰ “*Acta Capituli Generalis Vallisoleti in convento Sancti Pauli Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCV*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 80; *Haec sunt Acta...* 1608, p. 2v, 4; “Memorial de las...”, AGOP, LXIV, Liber I, f. 860-861.

²¹ *Regula Beati Agustini...*, p. 184; “*Acta Capituli Generalis Tolosae in conventu Sancti Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes XI iunii anno Domini MDCXXVIII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 370. Sobre los grados académicos que otorgaba la Orden, remito al lector a la nota 134 del capítulo tres de la presente tesis.

²² Herrero, *La oratoria sagrada... II...*, p. 49. Estas eran temporadas importantes para todos los ministros, y así lo estipuló el Concilio de Trento. *El sacrosanto y...*, sesión XIV, p. 298; Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 61; Urrejola, *El relox del...*, p. 49-50.

generales constantemente prohibieron que, en esas fechas, los clérigos o miembros de otras órdenes religiosas predicaran en las iglesias dominicas; estipularon que los priores y los provinciales debían distribuir las prédicas en esas temporadas, y condenaron a los frailes que, por distintos medios, obtuvieran un sitio en algún púlpito.²³ El interés por desempeñar tal actividad surgió del reconocimiento, vínculos y presencia en la sociedad obtenidos por ello.²⁴

La costumbre de realizar prácticas espirituales acompañadas de predicaciones en sus templos conventuales o en los de otras corporaciones durante la cuaresma se remonta al siglo XVI. Así, por ejemplo, fray Juan de Treviño fue encomendado a predicar un domingo de cuaresma en el Hospital del Amor de Dios de México, mientras que fray Pedro de Pravia acostumbró a realizarlo el quinto domingo de cuaresma en el templo de Santo Domingo de México. En estas ocasiones, fray Pedro amonestaba a su auditorio sobre la verdad del Evangelio.²⁵ Acorde con un informe sobre el convento, elaborado en 1578, durante las fiestas cuaresmales, se predicaba en la mañana y en la tarde con la concurrencia de mucha gente.²⁶

En el mismo lugar, fray Cristóbal de Ortega instituyó el descubrimiento del *Lignum Crucis* los viernes de cuaresma. Por la tarde, emitía un sermón, posteriormente, los frailes cantaban el salmo *Miserere mei* mientras se disciplinaban. Era tal la gente que se daba cita para escuchar sus sermones—y seguramente para observar el espectáculo penitencial—que a la una de la tarde no cabía un alma en el templo.²⁷ Dichas prácticas disciplinarias fueron habituales entre los clérigos y frailes de las órdenes religiosas durante ese tiempo.²⁸ Tales testimonios dan cuenta de una amplia oferta en materia de predicación para los habitantes de dicha urbe, ya fuera en los templos dominicos o en otros sitios, lo cual pudo suceder también en las demás ciudades.

²³ “*Acta Capituli Generalis Romae in conventus Sanctae Mariae Super Minervam celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes IX iunii anno MDCXII*”, y “*Acta Capituli Generalis Romae celebrati in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCVIII, die XXV maii*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 99 y 200.

²⁴ Un excelente ejemplo se encuentra en Juan Aranda Doncel, “Los dominicos y los sermones cuaresmales en el cabildo municipal de Córdoba durante el siglo XVII”, *Revista de humanidades*, n. 27, 2016, p. 63-90.

²⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 539, 591.

²⁶ “Información apologética de los dominicos de México en 1578”, en Hernando Ojea, *Libro Tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, México, Museo Nacional de México, 1847, p. 4.

²⁷ Franco, *Segunda parte de...*, p. 185.

²⁸ Gisela von Wobeser, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, edición electrónica, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, p. 20.

Desde el siglo XVI, los dominicos realizaron prédicas durante los sábados de cuaresma (días en los que usualmente los frailes consagraban sus sermones a la Virgen) en los conventos de Santo Domingo de Oaxaca y México. Esta práctica continuó en la siguiente centuria, como lo efectuó fray Mauricio de Vargas en el convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz.²⁹ Asimismo, en la casa de recolección de Nuestra Señora de la Piedad, el ya señalado fray Cristóbal de Ortega, en aras de fomentar la devoción a la efigie mariana del templo, se desplazaba a ese paraje cercano a la ciudad de México para predicar durante esos sábados. Al poco tiempo, la gente comenzó a darse cita en esos días para visitar a la Virgen, en los cuales, con toda probabilidad, los frailes siguieron predicando.³⁰

Esta época también fue propicia para el desplazamiento de los religiosos a otras zonas urbanas o rurales para predicar, costumbre de larga tradición en la Orden.³¹ De tal suerte, en la cuaresma de 1566, un dominico ejerció dicho ministerio en el obispado de Nueva Galicia, específicamente en Zacatecas y los reales mineros circundantes;³² y en 1577, un fraile fue enviado a predicar al puerto de Veracruz para recolectar limosnas para el convento de Santo Domingo de Puebla, recinto que estaba en reconstrucción.³³ La predicación cuaresmal continuó en el siglo XVII, pues, por ejemplo, en 1659, un fraile lector de teología del convento de México predicó durante la cuaresma en Jocotitlán (en el actual Estado de México); y fray Francisco Muñiz, entre sus méritos, se atribuía la predicación cuaresmal.³⁴

Además de la cuaresma, predicaron en las fiestas de los seres celestiales, lo cual también realizaron las otras órdenes religiosas y el clero secular.³⁵ Empero, como es natural,

²⁹ Dávila, *Historia de la...*, p. 365, 502; Franco, *Segunda parte de...*, p. 188; Mauricio de Vargas, *Santo Tomás, doctor angélico, predicado en sábado de María, reina de Los Angeles. En el convento de Santo Domingo de la Veracruz...*, México, Hipólito de Rivera, 1654.

³⁰ Véase María Fernanda Mora Reyes, “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, al sur de la ciudad de México: sus primeros años y su resignificación simbólica en el siglo XVIII”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 119-134.

³¹ Hinnebusch, *Breve historia de...*, p. 51; Vauchez, *Ordini mendicanti e...*, p. 17-27.

³² “Carta de fray Pedro de Ayala, obispo de Nueva Galicia”, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Guadalajara*, 51, L. 1, N. 127, f. 406.

³³ Dávila, *Historia de la...*, p. 650; Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Angeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, 1896, p. 130.

³⁴ “Proceso de Juan Gómez”, Archivo Histórico Nacional de España [en adelante AHN], *Inquisición*, 1733, exp. 7, f. 11; “Carta de fray Francisco Muñiz”, 12 de abril de 1648, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649.

³⁵ Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...; Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003, p. 9-58; Chinchilla, *De la compositio...*, p. 62-74; Mariscal, Blanca López de, “Los sermones de vidas de santos y su función

en las fiestas de los santos de su corporación protagonizaron las prédicas. Queda constancia de las versiones impresas de sus elogios en los días de santo Domingo de Guzmán, santo Tomás de Aquino, san Pedro de Verona, san Pedro de Arbúes y santa Catalina de Siena. En esas prédicas exaltaron sus principales atributos, así como la herencia y la identificación de los miembros de la Orden con estos seres, quienes eran sus ejemplos y recordatorios de sus responsabilidades.³⁶ En vinculación con las fiestas de las corporaciones, también participaron en las de los patriarcas de las otras órdenes religiosas, especialmente san Francisco y san Agustín. En esos panegíricos subrayaron sus atributos y los vínculos fraternales entre su corporación y la del santo en cuestión.³⁷

También, fueron llamados a predicar en los días consagrados a los patronos de las urbes. En la ciudad de México, predicaron en la fiesta de san Hipólito, una celebración de honda significación para el cabildo de dicha urbe,³⁸ y formaron parte de los actos piadosos y las predicaciones durante la estancia en la ciudad de la virgen de los Remedios, una devoción muy cercana al ayuntamiento.³⁹ Además, debido a que, en 1630, esta corporación aceptó a

ejemplar”, en Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer (eds.), *El Sermón Novohispano Como Texto De Cultura. Ocho Estudios*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2012, p. 75-85.

³⁶ Sobre tales celebraciones y sus prédicas, véanse Domingo Chimalpáhin, *Diario*, paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 54; *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, transcripción paleográfica y traducción al español de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001, p. 151; Apéndice 7. Sermones dominicos impresos ...; Luis Martínez Ferrer, “Presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: el decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del Doctor Angélico”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. XXV, n. 97, invierno de 2004, p. 253-283; Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985, p. 269-311; María Águeda Méndez, “La fiesta de San Pedro Mártir: preparativos y vicisitudes de la Inquisición novohispana dieciochesca”, *Caravelle*, n. 73, 1999, p. 61-70; Rogelio Ruiz Gomar, “De santos y místicos dominicos: aproximación a un programa de pinturas en el coro del templo de Santo Domingo, de la ciudad de México”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García, Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de...*, p. 244-252; María Fernanda Mora Reyes, “La fiesta a santo Domingo de Guzmán en Nueva España, siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes, Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 146-154.

³⁷ Véanse *¿Cómo te confundes?...*, p. 265; Franco, *Segunda parte de...*, p. 546; consúltense cómo se refirió Luis de Cifuentes al pobre de Asís en sus impresos de 1657 y 1658, en Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

³⁸ Gregorio María Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo I: 1648-1654*, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 121. Sobre esta fiesta, Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 63-66.

³⁹ Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo II: 1655-1664*, p. 151, 199; Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. 1, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1972, p. 240; Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique, y escondió en su casa, para gozarlo a sus solas: patente ya en el Santuario de los Remedios...*, estudio introductorio, selección y notas de Teresa Matabuena Peláez y Marisela Rodríguez Lobato, presentación del doctor José Morales Orozco, S.J., México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 181-213; Francisco Miranda

santo Domingo de Guzmán como su patrono y se comprometió a celebrarlo anualmente, los dominicos encabezaron los correspondientes oficios, la misa y la prédica.⁴⁰ En Puebla, la fiesta a san Miguel Arcángel—en la cual esta corporación llevaba el pendón real a la catedral—fue celebrada en su convento en ciertos años, ocasión en la que posiblemente estuvieron a cargo de la misa y el sermón.⁴¹ De forma similar, desde que el ayuntamiento de Guadalajara acogió como patrono a San Clemente en 1624, debido a que arribaron sus reliquias al convento dominico, tal vez predicaron en su fiesta anual.⁴²

Su participación en estas ocasiones les permitió adquirir un lugar social muy importante, ya que podían lucir sus conocimientos y habilidades en la oratoria y todos los asistentes estaban atentos a ellos. A través de las versiones impresas, se pueden observar los vínculos de estos oradores con personas importantes de las urbes al dedicarles el sermón y al elogiar a su familia, al santo de su devoción o a su ciudad.⁴³ Por ejemplo, en 1654, fray Andrés de Valdecebro, conocido por su interés en la preceptiva de la oratoria⁴⁴ y lector del colegio de San Luis, emitió el sermón a San José en la parroquia de la ciudad de Veracruz. En su versión impresa, dedicó su elogio al alguacil mayor de la ciudad, Luis Pérez de Castro, de quien abundó sobre su genealogía y virtudes familiares y personales.⁴⁵

Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649): historia documental*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

⁴⁰ “Acta del 31 de julio de 1630” y “Acta del 1 de agosto de 1630”, *Libro veintisiete de Actas de Cabildo que comienza en 16 de noviembre de 1628 y termina en 12 de agosto de 1630*, México, A. Carranza y Comp. Impresores, 1908, p. 261-263; Franco, *Segunda parte de...*, p. 456.

⁴¹ Esta celebración se realizó en el templo dominico debido al conflicto que en ese entonces tuvieron el cabildo de la ciudad y el obispo. En otros años, otras iglesias fueron sede de la celebración. Véanse Archivo General Municipal de Puebla [en adelante, AHMP], *actas de cabildo*, v. 17, 22 de septiembre de 1632, f. 348 y v. 18, 9 de septiembre y 2 de diciembre de 1633, f. 9, 21-21v. Sobre la fiesta de san Miguel Arcángel en Puebla y su vinculación con la conciencia patriótica de la ciudad, Antonio Rubial García, “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 103-128.

⁴² *Actas de Cabildos de la Ciudad de Guadalaxara, volumen primero 1607-1635*, 17 de julio de 1624, 20 de noviembre de 1624 y 22 de noviembre de 1624, Guadalajara, Ayuntamiento Constitucional de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1970, p. 299-303; José Francisco Román, “Los dominicos y el territorio de frontera: el caso de Nueva Galicia”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 332-333.

⁴³ Sobre las implicaciones académicas y sociales de las prédicas orales e impresas, Herrejón, *Del sermón al...* p. 29-59; Chinchilla, *De la compositio...*, p. 24-125; Antonio Rubial, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de sor Juana* (formato EPUB), México, Taurus, 2012; Urrejola, *El reloj del...* p. 39-113.

⁴⁴ Véase Juan Vitulli, “El predicador Andrés Ferrer de Valdecebro sueña con unicornios americanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 43, n. 86, segundo semestre de 2017, p. 195-216.

⁴⁵ Apéndice 7. Sermones dominicos impresos... Además, debido a que san José tuvo una importante devoción en Puebla—donde Valdecebro vivía—esta homilía subraya su participación en las devociones regionales o

Otro caso fue el sermón que, en 1639, fray Jacinto de Caxica (calificador del Santo Oficio y rector del colegio de Portacoeli) pronunció en la fiesta del patrón de la ciudad de México, Felipe de Jesús, por petición del maestrescuela de la catedral metropolitana. Caxica subrayó el martirio de Felipe e insistió en el retorno de sus restos a suelo novohispano por su amor hacia su terruño. El impreso devela los vínculos y el aprecio del cabildo catedralicio hacia el predicador y el orgullo novohispano por su primer ser celestial, lo cual enfatizó el dominico tal vez por genuino sentimiento en tanto él había nacido en Nueva España.⁴⁶

La predicación durante la inauguración de templos y conventos fue otro momento en el cual hicieron gala de sus conocimientos y el cual evidencia las relaciones que tenían con la sociedad urbana. Por ejemplo, fray Luis Vallejo, calificador del Santo Oficio y ex provincial, realizó un panegírico durante la fundación del convento de Santa Teresa de la ciudad de México en 1616. Fray Luis ya había dado muestras de afecto hacia los carmelitas, pues predicó—en representación de su corporación—en la solemnidad por la beatificación de la santa de Ávila en 1614.⁴⁷ De igual forma, fray Luis de Cifuentes, predicador general, rector de la Universidad y confesor del virrey, predicó en la octava de la inauguración de la catedral metropolitana, en 1656. En la versión impresa del discurso, expresó una loa hacia el edificio y hacia las autoridades regias; contrapuso el pasado prehispánico de la urbe con su glorioso presente, y concluyó con un cariñoso elogio a su patria.⁴⁸

locales, véanse Jorge Luis Merlo Solorio, “Sermones de algarabía. Gestación de la identidad a los pies de san José”, en Hilda Julieta Valdés García y María Alejandra Valdés García (eds.), *Reminiscencias novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2015, p. 181-195; Frances L. Ramos, “Celebrating the Patriarchs of Puebla. The Municipal Council and the Cult of Saint Joseph”, en Donna Pierce (ed.), *Festivals & Daily life in the Arts of Colonial Latin America, 1492-1850. Papers from the 2012 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Denver, Mayer Center for Pre-Columbian & Spanish Colonial Art at the Denver Art Museum, 2014, p. 73-96.

⁴⁶ Apéndice 7. Sermones dominicos impresos... En las actas capitulares, se refiere que Caxica nació en Indias. A causa de que pocos frailes fueron originarios de otros sitios de América, es probable que fuera novohispano. *Acta Capituli Provincialis celebrati in Regali conventu Sancti Patris Nostri Dominici de Mexico, die 16, mensis maii, anno Domini 1637*, México, Juan Ruiz, 1637, p. 6v. Sobre la beatificación y el arribo de las reliquias de san Felipe, véase Enriqueta Vila Vilar, “San Felipe de Jesús, el primer santo criollo”, en María del Pilar Martínez López Cano, *De la historia económica a la historia cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 290-291.

⁴⁷ Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...; Mario Sarmiento Zúñiga, “Teresa de Jesús, Débora en Indias: promoción y culto durante el proceso de su patronato sobre la Arquidiócesis y la Ciudad de México (1614-1630)”, tesis de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, p. 13-19, en estas páginas se analiza la forma en que el dominico describió e interpretó a la santa.

⁴⁸ Fray Luis también participó en las fiestas por la inauguración del templo concepcionista de México en 1656. Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

Pero no solo predicaron en las ocasiones venturosas, también lo hicieron en las honras fúnebres dedicadas a algún dominico, algún bienhechor o algún gobernante organizadas por ellos o por otra corporación, como el Tribunal del Santo Oficio.⁴⁹ Los elegidos para tal labor fueron religiosos con grados académicos o cargos dentro de la Orden o del tribunal de la fe. Por ejemplo, el ya referido fray Luis Vallejo, cuando fue provincial y calificador del Santo Oficio, predicó en las honras que la Real Audiencia organizó por la muerte del arzobispo y virrey García Guerra, en 1612. Sus oficios lo acreditaron para brindar tal prédica. Además, fue un orador muy socorrido, pues otras corporaciones también lo convocaron para ello.⁵⁰ También, en 1632, fray Francisco de Arévalo, prior del convento de Nuestra Señora del Rosario de Zacatecas, predicó con motivo de las honras fúnebres hacia Felipe III que se organizaron en el Real de Minas de Ramos (en el actual San Luis Potosí). En esta ocasión, el religioso elogió los atributos de gobierno del monarca.⁵¹

Un móvil para elegir a los predicadores en esos eventos fue su vínculo con los organizadores de las exequias o con los difuntos, lo cual da cuenta de que su parentela los vinculaba y los hacía parte de la ciudad. Así, en 1619, el cabildo de Puebla organizó las exequias por el fallecimiento de la virreina marquesa de Guadalcázar y exhortó a fray Francisco de Villanueva, calificador del Santo Oficio, que predicara el sermón. Villanueva siempre estuvo asignado al convento de Puebla o al colegio de San Luis, en los cuales ocupó varios cargos; su padre fue regidor del cabildo urbano, y su primo fue el obispo de la diócesis poblana, Alonso de la Mota y Escobar. Es decir, su progenie fue importante en la urbe, lo cual justifica la invitación.⁵²

⁴⁹ Véanse las prédicas de Alonso Díaz de Priego y Luis Vallejo en Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...; Guijo, *Diario... Tomo I*, p. 14; Robles, *Diario de sucesos...*, t. 1, p. 23.

⁵⁰ En su sermón, caviló en los elementos para tener una buena muerte. Véanse este y los demás que se imprimieron en Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

⁵¹ En él, fray Francisco contrapuso al monarca español con el rey veterotestamentario Baltasar, quien profanó los vasos del templo de Jerusalén, por lo cual Dios lo condenó a él y dividió su reino. Como contraparte, el llamado Rey Piadoso acrecentó su reino, fue temeroso de Dios y tuvo una feliz sucesión en su hijo, Felipe IV. Véase el contenido de este sermón y el del que predicó Agustín Dávila Padilla en 1598, en la ciudad española de Valladolid, por la muerte de Felipe II. Donde también se aboca a elogiar las acciones del llamado Rey Prudente. Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

⁵² AHMP, *actas de cabildo*, v. 15, 2 de marzo de 1619, f. 222; "Petición de Nicolás de Villanueva a favor de su hijo, Francisco de Villanueva, OP", 1619, AGI, *México*, 298. Véanse las asignaciones de Villanueva en el capítulo tres de la presente tesis, así como en *Acta Capituli Provincialis...* 1616; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conuentu Nostro Sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1620; *Haec sunt Acta...* 1624.

Otro caso es la familia Estrada y Córdoba Bocanegra. La hija del gobernador Alonso de Estrada, Beatriz, se casó con Francisco Pacheco Córdoba y Bocanegra, con quien procreó a Marina Vázquez de Coronado e Isabel Luján. Varios de la estirpe fueron miembros o benefactores de los dominicos, por ejemplo, Isabel les facilitó sus casas para que ahí erigieran el colegio de Portacoeli. Marina tuvo dos hijos, Fernando y Francisco Pacheco Córdoba y Bocanegra. Cuando Marina y sus hijos murieron, fueron enterrados con el hábito de la Orden en su capilla del convento de Santo Domingo de México y los frailes organizaron sus exequias y sus sermones fúnebres.⁵³ [Véase la Figura 1 de este capítulo].

Antes de finalizar este apartado, realizaré un breve análisis de las predicaciones que alcanzaron la prensa durante el periodo que abarca la presente tesis (1570-1661). Estudiar el perfil del predicador, el sitio y tema de las prédicas y los móviles de impresión aporta al conocimiento sobre la labor apostólica y social de los frailes dentro de las ciudades.⁵⁴ Hasta ahora he localizado 26 prédicas dominicas impresas entre 1590 y 1659. Los elogios a los santos fueron mayoría (10), seguido de las honras fúnebres (9), las dedicaciones o inauguraciones de templos o retablos (5), las acciones de gracias por las victorias militares (1) y la celebración de capítulos provinciales (1).⁵⁵ [Apéndice 7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661].

Casi todas se emitieron en México, Puebla y Veracruz, salvo una efectuada en un real de minas y otra en el convento de Tepoztlán. La mayoría tuvo lugar en sus conventos; tres, en la catedral metropolitana; uno, en la parroquia de la ciudad de Veracruz; dos, en el convento de San Francisco de México, y tres, en los conventos femeninos. Todos los autores habitaron en los conventos de México, Puebla, Zacatecas, Veracruz o los dos colegios. El

⁵³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 497-513; Dávila, *Historia de la...*, p. 540-545. Alonso Remón, *Vida y muerte del siervo de Dios Don Fernando de Córdoba y Bocanegra, y del libro de las colaciones y doctrinas espirituales que hizo y recopiló en el tiempo de su penitencia el año de 1588*, Madrid, Luis Sánchez, 1617, p. 46v-51v. Consúltense las referencias de los sermones fúnebres que les dedicaron fray Alonso Galindo Contreras y fray Antonio Hinojosa. Tal vez, ambos religiosos estaban vinculados con la familia. Aviso al lector que me ha sido imposible consultar ambos textos. Apéndice 7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661.

⁵⁴ Aviso al lector que existen estudios sistemáticos que han analizado los impresos—entre ellos, los sermones—de México y Puebla. Véanse, por ejemplo, Rosa María Fernández de Zamora, *Los impresos mexicanos del siglo XVI: su presencia en el Patrimonio cultural del nuevo siglo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2008; Olivia Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio: novohispanos en la imprenta, México y Puebla, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2018.

⁵⁵ En estas páginas no se incluirá el de Agustín Dávila Padilla, que se halla en el apéndice, ya que se realizó e imprimió en España.

predominio de sermones emitidos en la ciudad de México se debió a que ahí existía la imprenta, a diferencia de otras ciudades como Guadalajara. Curiosamente, ningún orador dominico de la urbe tapatía se encuentra entre los registrados. La aparición de impresos en Puebla desde la década de 1650 también se explica por el inicio de la actividad editorial en esa urbe. Incluso, el colegio de San Luis contó con sus propias prensas.⁵⁶

Los autores fueron provinciales, priores, superiores, vicarios, regentes de estudios, lectores o rectores de los colegios con grados académicos. Algunos fueron calificadores del Santo Oficio, miembros de la Real Universidad y uno fue confesor del virrey. Esto subraya que la mayor preparación debió validarlos para ser los oradores de las conmemoraciones de gran importancia (como las honras fúnebres de las autoridades regias o eclesiásticas o las inauguraciones o dedicaciones de los templos) y, además, ver impresos sus textos. También, refrenda que los religiosos con mayor formación académica y con los cargos más importantes habitaron en México y Puebla. Además, al ser figuras de autoridad y pertenecer a distintas corporaciones, estuvieron en contacto con quienes los conminaron a predicar. Por ejemplo, cuatro lo hicieron en representación del Tribunal de la fe. [Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...].

Los móviles de impresión fueron múltiples, en algunos casos se debió al vínculo del financiador con la ceremonia en cuestión. Así, en 1612, la virreina costeó la prédica que fray Luis de Vallejo emitió en la fiesta de beatificación de Teresa de Jesús por su devoción a la abulense.⁵⁷ De igual modo, es posible que los miembros de la familia Vázquez de Coronado-Bocanegra financiaran la impresión de las honras fúnebres de su estirpe. En vinculación con esto, a veces los familiares de los oradores sufragaron los impresos. Por ejemplo, el texto del sermón que fray Juan de Mezquita emitió en el convento de México en 1635 fue pagado por un hombre que compartió apellidos con el fraile. También, los organizadores de estos acontecimientos o los que invitaron a los frailes a predicar pudieron pagar las impresiones, como el Tribunal de la fe, las cofradías o las autoridades locales. Otra posibilidad es que

⁵⁶ Olivia Moreno ha estudiado la elaboración e impresión de obras por las órdenes religiosas en el siglo XVIII, lo que le ha permitido afirmar que la cercanía con la imprenta es un factor a tomar en cuenta al explicar la proliferación o la inexistencia de autores de ciertas ciudades o provincias religiosas. *Las letras y...*, p. 139-174.

⁵⁷ Sarmiento, "Teresa de Jesús...", p. 14-15; Apéndice 7. Sermones dominicos...

aquellos referidos en las dedicatorias pagaran los textos.⁵⁸ [Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...].

Un fenómeno importante ocurrió desde que se acentuaron los conflictos políticos en la provincia de Santiago en el siglo XVII: las impresiones de sermones sirvieron para los fines políticos de algún grupo. Así, los frailes dedicaron sus textos a alguna autoridad, especialmente al virrey y a los prelados que los habían apoyado en sus contiendas. Incluso, en ocasiones, estas autoridades fueron mecenas de las prédicas. Además, desde 1655, los poblanos utilizaron las prensas como muestra de orgullo de su convento y su colegio o como evidencia de su alianza con algunos frailes de México.⁵⁹

Así pues, en estas páginas se han analizado las principales ocasiones en las que los frailes predicaron y lo que significó para su presencia en la ciudad. Desconozco el lugar que tuvieron en materia de predicación en comparación con las demás corporaciones religiosas o con el clero secular. Carlos Herrejón ha referido que, antes del siglo XVIII, la Orden llevó la delantera en la labor predicadora, evidente en el número de impresos, seguidos de los franciscanos y los jesuitas. Más allá de sus versiones impresas, tal vez, en las ciudades, el crecimiento en el número de frailes durante el periodo de estudio—ya analizado—implicó una mayor presencia predicadora de los dominicos. Incluso, entre más frailes de coro hubo y

⁵⁸ Distintos autores han referido varios elementos sobre los sermones impresos: son la minoría frente a todo lo que se predicó durante el periodo colonial; fueron distintos a los proferidos de forma oral; no son los predicadores durante la misión o la evangelización ni en una ocasión cualquiera, sino que eran propios de conmemoraciones especiales. Bernarda Urrejola ha señalado que ella no ha encontrado sermones impresos en Nueva España previos a 1612, situación que se percibe en el Apéndice 7. Sermones dominicos..., y Perla Chinchilla ha demostrado que el número de impresos aumentó desde 1641. Herrejón, *Del sermón al...* p.9-59; Chinchilla, *De la compositio...*, p. 24-125; Rubial, *Monjas, cortesanos y...*; Urrejola, *El relox del...*, p. 13-113. En estas páginas, Urrejola abunda en las razones para imprimir los sermones: dar a conocer el genio del predicador; recordar las conmemoraciones o las fiestas realizadas; mover a la imitación de los valores proferidos en los textos; promover ciertas devociones; brindar consuelo a quienes perdían a algún familiar, y lograr la vinculación de un particular con cierta ceremonia. Había motivos “particulares”, como el patrocinio de un padre a la prédica de su hijo o el interés de obtener ganancias de los impresos. La autora también señaló que en ocasiones los oradores dedicaban sus textos a los que los pagaban, o los mecenas eran los que escribían las dedicatorias, detalles que se pueden conocer en los preliminares. Muchos de esos fenómenos son perceptibles en los textos dominicanos aquí analizados.

⁵⁹ Un ejemplo paradigmático de lo referido es fray Luis de Cifuentes, quien alcanzó los grados académicos de la Orden, fue prior en varias ocasiones y formó parte de un grupo de poder del convento de México. Cuando se agudizó el conflicto político ya referido, el virrey duque de Albuquerque lo eligió por su confesor. Gracias al gobernante, consiguió la rectoría de la Universidad, la cátedra de Santo Tomás y la elección de provincial en 1657. En esos años, fray Luis predicó en eventos como la dedicación de la catedral. Cuatro de sus sermones alcanzaron las prensas bajo patrocinio de las autoridades eclesiásticas, del virrey o del grupo de poder al que perteneció. Remito al lector al epílogo de la presente tesis; Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1628-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III... v. 1*, p. 322-323, y Apéndice 7. Sermones dominicos...

mayor número de grados académicos otorgó la Orden, hubo más oradores con una mejor preparación, aunque de casi toda esa actividad no quede huella.⁶⁰

c. Predicación del rosario de María

Antes de clausurar el análisis de la predicación dominicana es menester abordar las principales características y los cambios de un tema de predicación de gran relevancia para la Orden de Predicadores: el rosario de María. Su rezo y su vínculo con los dominicos se consolidaron en el siglo XV, a raíz de la configuración de las oraciones que lo integraron y del surgimiento de las primeras cofradías bajo este nombre fundadas por los frailes predicadores. Tal vínculo se estrechó aún más a través de los documentos papales de estas asociaciones y de la difusión de la leyenda según la cual santo Domingo fue el primero en usar este instrumento. Desde dicha centuria, los dominicos lo tomaron como tema de sus predicaciones con la finalidad de fomentar su rezo, su devoción y sus confraternidades.⁶¹

Pío V concedió, en 1569, la exclusividad de la fundación de las confraternidades del Rosario a la Orden de Predicadores. Dos años después, a raíz de la victoria de la batalla de Lepanto, atribuida a la intercesión de la Virgen, el pontífice estableció que, en conmemoración de tal hecho, el 7 de octubre se celebrara a Nuestra Señora de las Victorias; confirmó las indulgencias a los cofrades del Rosario (algunos de los cuales lucharon en esa contienda como lo fue el lugarteniente de la Armada), y aceptó a la cofradía del Rosario de Barcelona por instancias del referido lugarteniente. Poco después, le otorgó a esta asociación un jubileo perpetuo para tener su fiesta principal el 7 de octubre. Gregorio XIII expidió la bula *Monet*

⁶⁰ Herrejón, *Del sermón al...*, p. 29. Sobre el aumento en el número de grados académicos que otorgó la Orden en el siglo XVII, remito al lector a la nota 134 del capítulo tres de la presente tesis. Olivia Moreno ha demostrado que, durante el siglo XVIII, los franciscanos llevaron la delantera en el número de impresos que elaboraron, seguidos de los jesuitas. Los dominicos ocuparon el tercer sitio (56% fue de autores de la provincia de Santiago). La autora ha planteado que esos números se determinaron por la población de cada provincia religiosa, el acceso a la imprenta y la formación y “presencia en la vida académica” de los religiosos. *Las letras y...*, p. 139-174.

⁶¹ Alejandra González Leyva, “La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte 1538-1640”, tesis para obtener el grado de maestra en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, p. 51-70; Fermín Labarga, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta Theologica*, n. 35, 1, 2003, p. 153-176; Carlos José Romero Mensaque, “Los comienzos del fenómeno rosariano en la España Moderna. La etapa fundacional, siglos XV y XVI”, *Hispania Sacra*, v. 66, n. Extra 2, 2014, p. 243-278, le agradezco al doctor Romero Mensaque por compartirme sus recientes publicaciones sobre el Rosario, sus impresiones sobre mi tema de estudio y su cariño por Sevilla; Anastasia Krutitskaya, “Modo de rezar el Rosario: una forma de la contemplación dirigida en la Nueva España del siglo XVII”, *Acta Poética*, v. 35, n. 2, julio-diciembre de 2014, p. 215-233.

Apostolus en 1573, en la que instauró la conmemoración de tal batalla para el primer domingo de octubre y el establecimiento de la fiesta principal de los cofrades del Rosario, celebración dedicada a Nuestra Señora del Rosario. Esta adquirió la categoría de fiesta doble y de gran solemnidad como las demás proferidas a María. Desde entonces, el rosario y la advocación mariana fueron protectores de la cristiandad durante las batallas y de la casa de Austria.⁶²

Desde su arribo a Nueva España, los dominicos hicieron uso del rosario como objeto de predicación y evangelización. Hay diversos testimonios de la temprana explicación de sus misterios, de la declaración de sus milagros y de la fundación de cofradías en los pueblos de indios.⁶³ Todo ello también lo realizaron en las ciudades. Fray Tomás de San Juan fue el fundador de las cofradías del Rosario y el gran promotor de su devoción. Durante su estancia en el convento de Santo Domingo de México, le pidió permiso al prior para fundar una cofradía. Una vez que obtuvo la autorización, entabló pláticas con algunos habitantes de la urbe, quienes aceptaron integrarse a ella, la cual se erigió formalmente en 1538. En ese mismo año, fray Juan mandó copiar las constituciones e indulgencias que las cofradías del Rosario disfrutaron, repartió rosarios y se dedicó a guiar a los cofrades y a los devotos marianos. Esta asociación se configuró en archicofradía hacia 1680.⁶⁴ A mediados del siglo XVI, cuando designaron a fray Tomás prior del convento de Puebla, ahí gestionó la fundación

⁶² Dávila, *Historia de la...*, p. 359; “*Monet Apostolus*”, 1 de abril de 1573, en Antonino Brémond, *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Tomus quintus. Ab año 1550 ad 1620*, Roma, Tipografía de Jerónimo Mainardi, 1733, p. 318; González, “La devoción del...”, p. 70-102; Antonio Rubial, *Domus Aurea. La capilla del Rosario de Puebla. Un programa iconográfico de la Contrarreforma*, México, Universidad Iberoamericana, 1990, p. 21; Labarga, “Historia del culto...”, p. 153-176; Carlos José Romero Mensaque, “La universalización de la devoción del Rosario y sus cofradías en España. De Trento a Lepanto”, *Angelicum*, n. 90, 2013, p. 217-246; Krutitskaya, “Modo de rezar...”, p. 215-233; Víctor Mínguez Cornelles, “<<Auxilium Habsburgicum>>. La Virgen del Rosario y Lepanto”, en Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya (coords.), *La piedad de la casa de Austria: arte, dinastía y devoción*, Gijón, Trea, 2018, p. 39-62.

⁶³ Véanse las descripciones de Dávila Padilla sobre la forma en la que adentraban a los indios a tal devoción, *Historia de la...*, p. 349-350, 524, 614; Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 289; González, “La devoción del...”, p. 103-137; Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)* (formato E-Book), París, L’Harmattan, 2003, p. 203-220.

⁶⁴ Dávila, *Historia de la...*, p. 355-357; “Borrador del Auto de fundación de la Cofradía por el reverendo padre fray Domingo de la Cruz, 16 de marzo de 1538”, en “Anexos” de Rosa Juana Moreno Campos, “Las inversiones de la archicofradía de Nuestra Señora del Rosario en la Ciudad de México (1680-1803)”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, p. 194-195 y p. 26-31, donde la autora abunda en la fundación, los estatutos y la organización de esta asociación mexicana. Ahí, Moreno ha señalado que empezó a denominarse archicofradía en 1680. También consúltense González, “La devoción del...”, p. 80-83; Krutitskaya, “Modo de rezar...”, p. 223 y Susana Alejandra Sotomayor Sandoval, “La economía de la salvación eterna: la cofradía del Rosario de Santo Domingo de México, 1538-1650”, tesis de maestría en Historia y en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrados, Posgrado en Historia y Etnohistoria, 2014, p. 43-94.

de una cofradía de esta devoción. Posteriormente, durante una visita que realizó al convento de Santo Domingo de Oaxaca, también erigió una cofradía del Rosario.⁶⁵

Fray Tomás “despertaba devoción en los corazones más dormidos” a través del fervor con que predicaba sobre la Virgen y su rosario. Con su vida virtuosa, logró que los seculares atendieran y se convencieran de sus prédicas. Ya se señaló que fue guía de los cofrades de México en sus años fundantes, lo cual posiblemente también desempeñó en Puebla. El prior del convento mexicano lo conminó a continuar el fomento de tal devoción a través de su predicación todos los sábados (días dedicados a la Virgen y en los cuales las cofradías del Rosario realizaban varios oficios) y en las fiestas marianas. En tales fechas, fray Tomás predicó los milagros del rosario para acrecentar el número de miembros de la asociación.⁶⁶

La predicación del rosario no se limitó a las labores de fray Tomás, pues hubo otros religiosos que la llevaron a cabo. El ejemplo más paradigmático es fray Domingo de Salazar (†1594) quien, durante un par de cuaresmas, se trasladó desde la ciudad de México para predicar en Zacatecas y sus alrededores. En aquel real minero, fundó una cofradía del Rosario y colocó una efigie bajo esta advocación mariana en el lateral de la epístola de la parroquia, donde seguramente se reunieron los cofrades.⁶⁷ En la ciudad de México, fomentó la devoción

⁶⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 360-366; González, “La devoción del...”, p. 79-84; Francisco de la Maza, “La decoración simbólica de la capilla del Rosario de Puebla”, *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, v. VI, n. 23, 1955, p. 7.

⁶⁶ Dávila, *Historia de la...*, p. 356-360; José Joel Peña, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano: tomo III...* v. 1, p. 195-196; sobre los oficios en las fiestas marianas y los sábados, véanse de Romero, “La universalización de...”, p. 217-246 y “Los comienzos del...”, p. 243-278.

⁶⁷ “Carta de fray Pedro de Ayala, obispo de Nueva Galicia”, AGI, *Guadalajara*, 51, L. 1, N. 127, f. 406. Bernardo del Hoy Calzada ha puntualizado que Salazar fundó la cofradía en 1566, con base en el libro de esta asociación, conservado en el archivo de la catedral zacatecana, consúltese “El Venerable Gregorio López en Zacatecas. 1º parte. Los Atemajac de Zacatecas”, 12 de octubre de 2014, en *Heráldica y Genealogía zacatecana*, <http://heraldicaygenealogiazacatecana.blogspot.com/2014/10/el-venerable-gregorio-lopez-en-zacatecas.html>; Elías Amador señala que la efigie que colocó Salazar fue la que después se conoció como Nuestra Señora de Zacatecas, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, t. I, México, Tipografía de la Escuela de Arte y Oficio de Guadalupe, 1892, p. 243. Durante el siglo XVI, en los templos dominicos de México y Puebla el altar lateral de la epístola fue usado por los cofrades del Rosario, consúltese González, “La devoción del...”, p. 141-142, 176-180, 285 y de la misma autora, “La capilla del Rosario de la ciudad de México a partir de las fuentes históricas: posibilidades de corroboración arqueológica”, en Enrique Fernández Dávila y Susana Gómez Serafín (coords.), *Memoria del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 39-52. Sobre la vida de Salazar, Franco, *Segunda parte de...*, p. 93-106.

al rosario a través de su rezo y de la impresión, en 1576, de la *Institución, modo de rezar y milagros e indulgencias del Rosario*, elaborada por Jerónimo Taix, obra que él corrigió.⁶⁸

Una vez que la provincia de Santiago de México fundó nuevos conventos en las ciudades, no tardó en fomentar la devoción—seguramente a través de prédicas, como lo había hecho fray Tomás—y la erección de confraternidades. En el convento de Guadalajara existió, desde por lo menos la primera década del siglo XVII, una cofradía del Rosario; y, en el templo conventual de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz, la Virgen del Rosario tuvo su propio altar.⁶⁹ Desconozco si sucedió algo similar en el convento de la Santa Cruz de Zacatecas o cuál fue el devenir de la confraternidad instituida por fray Domingo de Salazar, aunque, a principios del siglo XVIII, en el convento dominico existía una archicofradía del Rosario con su capilla apadrinada por un hombre potentado de la ciudad.⁷⁰

La vida de fray Sebastián Montaña demuestra la importancia que esta devoción tuvo para los frailes. Fray Sebastián se desplazó desde Zacatecas hacia Tierra Adentro con la finalidad de pedir limosnas y conseguir cofrades del Rosario. Con grandes dotes en materia de predicación, emitió sermones y obtuvo donaciones y encargos de misas de quienes lo escuchaban, pero, al morir a manos de los tepehuanos en 1616, no logró fundar alguna cofradía. De su vida se desprenden tres elementos. El primero, que la predicación a la indómita chichimeca, desde ese convento, pudo ser recurrente, aunque solo conservemos este caso; en segundo, que el rosario fue un tema de predicación dominicana en las ciudades y en la itinerancia; finalmente, que esta podía ser la llave para la expansión de la Orden.⁷¹ Existen

⁶⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 95-96; Domingo de Salazar, *Institución, modo de rezar y milagros e indulgencias del Rosario de la virgen María, nuestra señora, recopilado de los más auténticos escritores que de él escribieron, por el muy reverendo padre fray Jerónimo Taix, doctor en santa teología de la Orden de Predicadores. Ahora en esta sexta impresión corregido y enmendado por fray Domingo de Salazar, con un calendario para las fiestas del año, conforme al nuevo rezado del Santo Concilio Tridentino*, México, Pedro Balli, 1576; González, “La devoción del...”, p. 131; Rosa María Fernández de Zamora, *Los impresos mexicanos del siglo XVI: su presencia en el patrimonio cultural del nuevo siglo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2008, p. 126.

⁶⁹ Solo por poner algunos ejemplos, véanse Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco [en adelante AIPEJ], *Andrés Venegas*, t. 1, 18 de noviembre de 1618, 13 de diciembre de 1618, f. 258v-261, 302v-304v; *Andrés Venegas*, t. 2, ca. 1619, f. 419-421; *Pedro Mancilla* [1620-1627], t. 1, 28 de noviembre de 1621, f. 6-8v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 349; Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, p. 111-115.

⁷⁰ José de Rivera Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1732, p. 60, 70.

⁷¹ La predicación que realizó este fraile suele interpretarse como una tentativa dominicana de expandir la provincia de Santiago. De forma similar, cuando fray Domingo de Salazar fue a predicar a Nueva Galicia en el siglo XVI suele verse como una forma en la que los dominicos aspiraron a establecerse permanentemente en la zona. Véase el capítulo dos de la presente tesis; Franco, *Segunda parte de...*, p. 367-385; José Francisco Román

otros testimonios que dan cuenta de la predicación dominica del rosario durante los siglos XVI y XVII, donde se demuestra que los frailes se dedicaron a explicar, de forma oral o escrita, los misterios del rosario y el modo de orarlo⁷² y a pronunciar o narrar sus milagros. Con ello, además de externar su devoción, cumplieron con el mandato de las autoridades de su corporación de hacer un recuento de dichos portentos.⁷³

También, pronunciaron sermones en la conmemoración de la batalla de Lepanto (llamada Batalla Naval) el día de las cofradías del Rosario, o en otras festividades de esas asociaciones. En algunas de estas fechas, los religiosos recibían alguna gratificación económica o el honor de ver impresa su prédica, como le sucedió a fray Luis Gómez de Solís, predicador general del convento de México en 1672.⁷⁴ El rezo sabatino del rosario se siguió practicando en los templos dominicos; contó con una gran concurrencia, y posiblemente, un fraile estuvo encargado de la prédica. Los primeros domingos de cada mes, los cofrades, encabezados por un fraile, siguieron efectuando una procesión y el rezo del rosario.⁷⁵ Además, los priores estuvieron presentes en las reuniones de las asociaciones; tuvieron voto

Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, Concejo Municipal de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, 1993, p. 277.

⁷² Dávila, *Historia de la...*, p. 411-412, 524; Franco, *Segunda parte de...*, p. 33-36, 192, 217, 224; véase el balance de los escritos sobre el rosario que realiza Alejandra González Leyva en “La devoción del...” p. 121-137, 216-228. Solo por poner algunos ejemplos, en el índice de la obra de Martín de León, *Camino del cielo en lengua mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611, s/p, se señala que el modo de rezar el rosario había sido impreso de forma independiente. También escribieron obras como la de Diego de la Vega, *Corona preciosa de los soberanos misterios de la vida sobrenatural y divina de la siempre Virgen María Madre de Dios. Ofrecida, y consagrada a la misma celestial Emperatriz Señora Nuestra del Rosario*, México, Juan Ruiz, 1639.

⁷³ Dávila, *Historia de la...*, p. 614-617; Franco, *Segunda parte de...*, p. 186-187, 217, 252-253, 455, 483-484; González, “La devoción del...”, p. 121-137; “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVII*”, *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 232; Romero, “La universalización de...”, p. 228-233.

⁷⁴ Gonzalo Gómez de Solís, *Sagrado agosto panegiris en la fiesta que a María santísima del Rosario...*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1672; Moreno, “Las inversiones de...”, p. 46, 66-70 y 202-205, donde se pueden consultar la “Cédula para el sorteo de huérfanas” y el documento de la fundación de la “Obra pía del encomendero Andrés de Carvajal y Tapia, 1674”, que son los eventos sobre las huérfanas en los cuales los frailes predicaban.

⁷⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 462; Guijo, *Diario... Tomo I*, p. 37; una excelente descripción de los oficios realizados por los cofrades de México durante los primeros domingos de cada mes, en el siglo XVIII, en Moreno, “Las inversiones de...”, p. 52-53.

en las elecciones; gestionaron sus celebraciones eucarísticas y procesiones,⁷⁶ y algunos de sus capellanes fueron dominicos.⁷⁷

A mediados del siglo XVII, surgieron algunas prácticas que popularizaron aún más este rezo y la advocación mariana. Hacia 1630, un dominico fundó una asociación en Bolonia para el rezo perpetuo del rosario como rogativa ante la peste y las guerras que asolaron a la región. El fraile sorteó tarjetas, cada una asignaba una hora para rezar el rosario. El sorteo abarcó todas las horas del año. La propuesta fue tan exitosa que se realizó en otros rincones de Italia, en donde participaron los cardenales y el papa Urbano VIII. En el ambiente de promoción de esta devoción, el capítulo general dominico de 1644 encomendó a todas las provincias religiosas el fomento de los beneficios de ese rezo; y, en 1650, encargó al maestro general la obtención de indulgencias papales para quienes lo recitaran. A la par, durante la epidemia de 1648 de Sevilla, las órdenes religiosas practicaron las misiones populares, en las cuales la multitud congregada ejecutaba ejercicios espirituales y el rezo del rosario.⁷⁸

En 1650, algunos clérigos del arzobispado de México organizaron una procesión del rosario y su rezo constante. Con base en los edictos y patentes de su convocatoria, el interesado debía rezar un rosario entero de rodillas durante una hora. Inició en la urbe mexicana el 2 de octubre, después de la fiesta de la cofradía del Rosario, momento en el que se hizo una procesión. Desde entonces y durante siete días, la efigie mariana de la capilla del Rosario estuvo expuesta para que los fieles rezaran las horas que los frailes les asignaban. La participación en dichas preces fue de 30,000 personas. El 9 de octubre, se efectuó una procesión del convento a la catedral, en la cual se trasladó la imagen mariana del Rosario y los participantes rezaron el rosario en voz alta durante el trayecto. Al día siguiente, el cabildo

⁷⁶ Moreno, “Las inversiones de...”, p. 37; Peña, “Predicadores para los...”, p. 195.

⁷⁷ Por ejemplo, en 1586, el capellán de la cofradía del Rosario de Puebla fue el maestro de novicios del convento, fray Antonio de Herrero. “Libro de cuentas de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario”, 1586, Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Fundación Carlos Slim [en adelante, CEHM, Carso], *Fondo CCCXXII*, f. 1. Alejandra González Leyva ha señalado que los capellanes de la cofradía de México solían ser los priores del convento, “La devoción del...”, p. 310. Rosa Juana Moreno Campos ha descrito las labores, elecciones y retribuciones de los capellanes de la cofradía mexicana, “Las inversiones de...”, p. 44.

⁷⁸ “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*”, en *Acta Capitulorum Generalium... vol. VII...*, p. 115; Alfonso D’Amato, *La devoción a María en la Orden de Predicadores*, trad. de Brian Farrelli, Madrid, Edibesa, 1998, p. 97-102; Labarga, “Historia del culto...” ,p. 168-169; Carlos Romero Mensaque, “El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión”, *Revista de Humanidades*, n. 19, 2012, p. 87-115. Este autor ha señalado que las misiones cuaresmales fueron los antecedentes de la práctica de los rosarios públicos de la segunda mitad del siglo XVII (p. 90-92).

catedralicio ofició una misa, en la cual participaron las principales autoridades de la urbe y del reino; después, la imagen regresó a su capilla. A raíz de esta práctica, en la Nochebuena de ese año, un grupo de mulatos, negros, mestizos e indios de la ciudad y algunas cuadrillas lideradas por algunos sacerdotes recorrieron la ciudad de rodillas rezando el rosario. A los pocos meses, el arzobispo prohibió este tipo de rosarios en las calles, pues los fieles debían constreñirse a orarlo en las casas o iglesias.⁷⁹ Probablemente estas restricciones se debieron a que estas expresiones de fe podían desencadenar en disturbios y en prácticas heterodoxas.

2. Confesión y guía espiritual

Los dominicos se desempeñaron en la confesión y la guía espiritual desde que arribaron a Nueva España.⁸⁰ En las ciudades, la cantidad de frailes disponibles, la forma en la que practicaron dichas actividades y el tipo de habitantes de esos sitios (sus hijos espirituales o penitentes) ocasionaron que este ministerio tuviera sus propias particularidades y que los frailes adquirieran un importante sitio en la sociedad. Analizar su desempeño en las urbes, con sus cambios, continuidades y especificidades es la finalidad de las siguientes páginas.

Acorde con las constituciones, el confesor debía ser maduro, discreto y atento a los casos reservados; tener 30 años—en caso de aplicar para la confesión de mujeres—, y someterse a exámenes para conseguir la licencia correspondiente.⁸¹ En la provincia de

⁷⁹ Guijo, *Diario... Tomo I*, p. 128-130, 142, 147-148. Carlos Romero Mensaque ha referido que este fue un rosario público. Véase “El fenómeno de...”, p. 95-96. Pierre Ragón señaló que, en esa centuria, las autoridades eclesiásticas novohispanas recomendaron la recitación del rosario en voz alta. Entre las “prácticas colectivas y públicas del rosario” en Nueva España, estuvo la ya referida. El autor señaló que esta recitación se realizó en otras latitudes novohispanas como Oaxaca o Michoacán y que, posteriormente, algunos obispos fomentaron los rosarios en multitud o en procesiones. Véase, del autor, *Les saintes et...*, p. 211-213.

⁸⁰ Para conocer la forma en la que los dominicos desempeñaron el sacramento de la penitencia en el proceso evangelizador y en los concilios mexicanos del siglo XVI, así como los manuales que escribieron, consúltense Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 199-222; Luis Martínez Ferrer, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México, Universidad Pontificia de México, 1998, p. 134-152 y 182-294; Mauricio Beuchot, “Bartolomé de Ledesma y su Suma de Sacramentos”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, 1991, p. 253-265; Josep-Ignasi Saranyana, “Algunas cuestiones de derecho natural en la teología novohispana de Bartolomé de Ledesma (1525-1604)”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 19, 2007, p. 325-340.

⁸¹ *Regula Beati Agustini...*, p. 159v-163. En las actas de los capítulos generales del siglo XVII, se refrendaron las prescripciones o se emitieron especificaciones de lo ya estipulado en las constituciones en lo relativo al número de examinadores (cinco); la edad y el sitio donde debían confesar a mujeres (30 años); la prohibición de aceptar pecunia por administrar tal sacramento, y los exámenes periódicos. Especialmente en las actas de 1647 se señaló que, como algunos dejaban de estudiar después de ser examinados, debían recibir aprobaciones cada tres años. “*Acta Capituli Generalis... MDCXI*”, p. 133-135; “*Acta Capituli Generalis... MDCVIII*”, p. 98-99; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Ulyssipone in conventu Sancti Dominici Ordinis Praedicatorum*”

Santiago de México, para ejercer tal ministerio, el fraile debía contar con 12 años de hábito. En el siglo XVI, se intentó limitar dicha labor a los menores de 40 años. Sin embargo, en la siguiente centuria, tal exigencia se restringió solo a los confesores de españolas. Todo confesor debía someterse periódicamente a exámenes para obtener las aprobaciones de la Orden, las cuales fueron revocadas cada determinado tiempo. Hasta finales del siglo XVI, hubo uno o varios examinadores en los conventos de las naciones mexicana, mixteca y zapoteca encargados de evaluar a los interesados. Posteriormente, los evaluadores fueron diferentes para quien se especializaba en la población española, nahua o mixteca, o fueron los lectores y regentes de estudios de los conventos de México y Puebla.⁸² El fraile también debía contar con la licencia del obispo, en la cual se puntualizaba si se le permitía confesar a ambos sexos o solo a hombres.⁸³ Aunque adquiriera esta autorización, no podía ejercer sin el expreso permiso del provincial.⁸⁴ Todo lo dicho visibiliza la preocupación de las autoridades dominicas por la supervisión y el control de los confesores.

En los conventos, el prior debió vigilar que el encargado de este ministerio fuera un religioso de “canas y autoridad” y debía confesar en algún lugar público, bajo el llamado del sacristán, aunque podía recibir el permiso de ir a otro sitio a confesar.⁸⁵ En estos establecimientos urbanos, seguramente por haber un mayor número de frailes, algunos

celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes III iunii anno Domini MDCXVIII”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 297; *Acta Capituli Generalis... MDCXLVII*”, p. 229.

⁸² Fue usual que los examinadores de la nación mexicana fueran lectores de teología, misma situación de los examinadores de la población española o de los predicadores. Además, los frailes huéspedes tuvieron mayores limitaciones para confesar, especialmente a mujeres, de modo que debían ser mayores de 40 años. Véanse nota 11; “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Domnici civitatis antequerensis anno Domini 1574, secunda octobris*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Dominici de Mexico, 22 aprilis anno Domini 1581*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Iacobi de Cuilapa, secunda die maii anno 1587*”, “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sacti Dominici de Mexico, sexta die maii a 1589*”, Bancroft Library, San Francisco, California [en adelante, BLC], MSS M-M. 142, f. 119, 149v, 160, 162v; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 7; *Haec sunt Acta...* 1620, p. 9; *Acta Capituli provincialis...* 1624, p. 7v; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancit Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633*, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f., p. 2v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 10v; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 9v; *Acta Capituli Provincialis...* 1653, p. 22v; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 9v-10; *Acta Capituli Provincialis...* 1663, p. 10.

⁸³ *El sacrosanto y...*, sesión XXIII, p. 263; “Tercer Concilio Provincial”, p. 205; véanse, por ejemplo, los permisos para confesar en el obispado de Nueva Galicia, a finales del siglo XVII, Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara [en adelante AHAG], *Sección Gobierno*, Serie: Religiosos/ Dominicos, 26 de octubre de 1694, f. 1; y 2 de octubre de 1695; otras noticias sobre los exámenes para confesores en el arzobispado de México en Guijo, *Diario... Tomo I*, p. 228.

⁸⁴ *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 8; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 4v.

⁸⁵ Consúltense las notas 81 y 82 del presente capítulo y “*Acta Capituli Generalis [...] MDCXLVII*”, p. 229.

tuvieron oportunidad de dedicarse a los estudios y a la administración de este sacramento, situación que ya declaraba Dávila Padilla a finales del siglo XVI.⁸⁶ Incluso, ciertos residentes de los conventos de México y Veracruz y del colegio de San Luis prescindieron del ejercicio de la predicación para dedicar toda su vida a la confesión o fueron “doctos en moral”.⁸⁷ Como contraparte en las vicarías, en algunos años, se prescribió que los vicarios debían priorizar la confesión meticulosa a la masiva, aunque tuvieran un gran número de feligreses. Recuérdese que en estas fundaciones su población fue mucho menor y decreciente a lo largo del siglo XVII, lo cual debió impactar en la práctica de dicho ministerio.⁸⁸

a. *Confesores de virreyes en Nueva España*

Los dominicos ejercieron este ministerio entre distintos grupos de las urbes, uno de ellos fueron los virreyes. La confesión y la guía espiritual a estos gobernantes fueron actividades que los miembros de las órdenes religiosas y del clero secular desempeñaron, las cuales implicaron, para el confesor, un gran honor y beneficios para su persona, sus parientes o su corporación.⁸⁹ En el siglo XVI, seis dominicos se ocuparon de tal labor, y en el XVII, cuatro. Seis gozaron del máximo grado que otorgó la Orden de Predicadores, la magistratura, por la cual disfrutaron de un gran reconocimiento y de voz y voto en los capítulos provinciales y en los consejos conventuales. Algunos fueron rectores de los colegios de San Luis de Puebla y

⁸⁶ Dávila, *Historia de la...*, p. 560.

⁸⁷ Franco, *Segunda parte de...*, p. 386, 394; Hernando Bazán, “Memorial del número de religiosos y de sus cualidades que hay en esta provincia de Santiago y pertenecen a ella, de la Orden de Predicadores, y de sus conventos, colegios y doctrinas de indios, para el Ilustrísimo señor Conde de Lemos, presidente del real Consejo de Indias por su Majestad”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. XVII, n. 46, sexta época, p. 470-471.

⁸⁸ Por ejemplo, en las actas de 1583, se estipuló que el sacramento de la penitencia debía ser administrado a los naturales por lo menos en el tiempo que la Iglesia lo manda o cuando se fueran a casar, y que el fraile debía evitar lo que muchos hacían: “antes confesar mucho número que instruir a estos”. “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Sancti Ihoanis Baptistae de Coixtlahuaca, decima die januarii anni Domini 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9. También, en las actas de 1587, se estipuló que “en la administración de los sacramentos a estos naturales se tenga el cuidado que a ministros evangélicos conviene, exhortando a todos al sacramento de la penitencia, instruyéndolos de lo que deben hacer en él y administrándoselo con cristiana discreción, mirando más a su remedio de las almas que a confesar muchos.” “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 162.

⁸⁹ Antonio Rubial, “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 165-191.

de Portacoeli. Además, cinco ostentaron el cargo de provincial. Uno gobernó antes de ser confesor del virrey; dos, durante su ministerio; y, dos más, después. En este sentido, todos fueron personajes involucrados en el gobierno de la provincia o sobresalieron en materia intelectual. Esto pone en evidencia que, como sucedió con los confesores regios, tales denominaciones solían ser cúlmenes de carreras personales dentro de sus corporaciones o en otros espacios.⁹⁰ [Véase Cuadro 1].

Los primeros dominicos que ocuparon dicho ministerio (aproximadamente hasta 1564) tomaron el hábito y se formaron en España. A partir de que fray Domingo de Aguiñaga fue confesor del virrey Martín Enríquez de Almanza (1568-1580), todos los escogidos se formaron, vivieron y se desempeñaron en Nueva España.⁹¹ Lo cual se explica por el crecimiento en el número de frailes profesos en la provincia de Santiago y por la disminución en el arribo de dominicos de la metrópoli, como ya quedó evidenciado en el capítulo tres de esta tesis. Además, todos fueron hijos del convento mexicano, con lo cual se refrenda la preeminencia en honores y cargos de este establecimiento frente al oaxaqueño o al angelopolitano. [Véase Cuadro 1]. Por sus carreras académicas o administrativas, algunos residieron durante toda su vida en los conventos urbanos, como, por ejemplo, fray Luis de Cifuentes. Además, mientras fueron confesores de los virreyes, usualmente habitaron en el convento de Santo Domingo de México o en el colegio de Portacoeli.⁹² Por todo lo dicho, es evidente que este cuidado espiritual fue propio de los religiosos más destacados en cargos, estudios y presencia en esta corporación y en otras, y fue un fenómeno propio de las fundaciones urbanas, específicamente de los profesos y residentes en el convento de México.

⁹⁰ Sobre la adscripción de Cifuentes a las ciudades, véase el capítulo tres de la presente tesis; y con respecto al oficio de confesor, la autora María Amparo López Arandía ha señalado que solía ser un culmen de sus carreras dentro de la Orden o de la corte, de la autora, “*Médicos del alma regia. Confesores reales en la España de los Austrias (s. XVII)*”, en María Antonia Bel Bravo y José Fernández García (coords.), *Homenaje de la Universidad a D. José Melgares Raya*, Jaén, Universidad de Jaén, 2008, p. 270-281.

⁹¹ Entre estos, fray Bartolomé de Ledesma se ausentó por un tiempo de este territorio cuando viajó al virreinato peruano en compañía del virrey, sin embargo, regresó a Nueva España para fungir como obispo de Oaxaca. Sobre los primeros confesores y este último, véanse Dávila, *Historia de la...*, p. 262-272, 584; Franco, *Segunda parte de...*, p. 8-9, 176-177, 517-518 y Cuadro 1 de este capítulo.

⁹² En algunos casos, los dominicos que llegaron a Nueva España para desempeñar tal oficio pudieron elegir entre vivir en el convento de México o en el colegio de Portacoeli. Archivo Apostólico Vaticano [en adelante, AAV], *Fondo Domenicani II*, 20.

Cuadro 1. Confesores dominicos de virreyes en Nueva España, siglos XVI-XVII*

VIRREY	CONFESOR	LUGAR DONDE RECIBIÓ EL HÁBITO	GRADOS, CARGOS Y OFICIOS	AÑOS DE DESEMPEÑO COMO CONFESOR	OBSERVACIONES
Antonio de Mendoza (1535-1550)	Andrés Moguer	Convento de San Esteban de Salamanca	Maestro por la Orden, provincial (1550-1553) y comisario del santo Oficio	¿?-1550	Llegó con los primeros dominicos que pisaron Nueva España. Moguer continuó como confesor del virrey Mendoza hasta que este abandonó Nueva España.
Luis de Velasco el Viejo (1550-1564)	Pedro de la Peña	Colegial de San Gregorio de Valladolid	Provincial (1559-1562) y catedrático de la Universidad	ca. 1550	Arribó a Nueva España en la embarcación del virrey Velasco como su confesor.
Luis de Velasco el Viejo (1550-1564)	Diego de Osorio	Convento de Oviedo, España	Maestro por la Orden y doctor por la Universidad	Sin datos precisos	Sucedió a fray Pedro de la Peña en el ministerio. Llega a Nueva España con la embarcación del virrey Velasco.
Martín Enríquez de Almanza (1568-1580)	Domingo de Aguiñaga	Convento de Santo Domingo de México.	Vicario provincial y provincial en dos ocasiones (1572-1576, 1585-1589)	Sin datos precisos	
Martín Enríquez de Almanza (1568-1580)	Bartolomé de Ledesma	Convento de San Esteban de Salamanca		Sin datos precisos	Fray Bartolomé arribó a Nueva España en 1552, y se fue como confesor de Martín Enríquez cuando lo nombraron virrey del Perú.

Luis de Velasco el Joven (1590-1595)	Andrés de Ubilla	Convento de Santo Domingo de México	Maestro por la Orden, provincial (1581-1585), catedrático de la Universidad, primer rector del colegio de San Luis (1585) y obispo de Chiapas	Sin datos precisos	
Luis de Velasco el Joven (1590-1595)	Cristóbal de Ortega	Convento de Santo Domingo de México	Maestro por la Orden, rector de la Universidad y del colegio de Portacoeli (1603-1604)	1590-1595	Sucesor de fray Andrés Ubilla en este ministerio. Cuando el virrey Luis Velasco se marchó a Perú para tomar el gobierno virreinal, fray Cristóbal se fue con él como su confesor.
Conde de Alba de Liste (1650-1653)	Francisco Gómez	Sin datos		junio- agosto [¿?] de 1650	Fray Francisco llegó a suelo novohispano con el virrey. Parece ser que se desempeñó en este ministerio por poco tiempo.
Duque de Alburquerque (1653-1660)	Luis de Cifuentes	Convento de Santo Domingo de México	Maestro por la Orden, provincial (1657-1659) y rector del colegio de San Luis (1646-1652) y de la Universidad, catedrático de Santo Tomás.	Ca. 1655-1659	Fray Luis dejó este ministerio, ya que fue nombrado obispo de Yucatán.
Marqués de la Laguna (1680-1686)	Francisco Ximénez	Sin datos		1681	Llegó a Nueva España en la flota con el virrey.

Marqués de la Laguna (1680-1686)	Agustín Dorantes	Convento de Santo Domingo de México	Maestro por la Orden, rector del colegio de Portacoeli (1671-1675)		
-------------------------------------	------------------	-------------------------------------	--	--	--

* **FUENTES:** AAV, *Fondo Domenicani II*, 20; *Acta capituli provincialis...* 1657, p. 1, 6v; *Acta Capituli Provincialis*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1659, p. 3-3v; Dávila, *Historia de la...*, p. 262-272, 584; José María de Ágreda y Sánchez, “Introducción”, en Ojea, *Libro Tercero de...*, 1847, p. III-IX; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 180-181, 211-214; Bazán, “Memorial del número...” p. 469; véanse las asignaciones de *Haec sunt Acta...* 1604, *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventus Sancti Patri Nostri Dominici e México die quinta mensis maii, anno Domini 1646*, México, Juan Ruiz, 1646, *Acta Capituli Provincialis celebrati in Regali conventu S. P. N. Dominici de México die secunda mensis Maii Anno Domii 1671*, México, Juan Ruiz, 1671 y *Acta Capituli Provincialis celebrati in Regali Praedicatorum Conventu Mexicano anno Domini 1675*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675; Franco, *Segunda parte de...*, p. 8-9, 155-156, 162-163, 176-190, 517-518, 562-566; Guijo, *Diario... Tomo I*, p. 104-105, t. 2, 25-27, 30-31, 35, 53, 76, 91, 117; Robles, *Diario de sucesos...*, t. III, p. 146; Antonio Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 165-191; Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 435; Juan Pablo Salazar Andreu, *Luis de Velasco*, México, Planeta de Agostini, 2002, p. 44-128; Aban Flores Morán, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 143-152; Ángel Melcón y Mauricio Beuchot, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138; Leticia Pérez Puente, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad. 1659-1668”, en Enrique González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1996, p. 435-455; Clara Inés Ramírez González, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, v. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002, p. 77-108.

La selección de dominicos confesores de los virreyes se debió a la predilección de ciertos gobernantes. Por ejemplo, Luis de Velasco el Viejo (1550-1564) tuvo dos confesores dominicos, incluso, sus restos y los de algunos de sus familiares fueron sepultados en el templo conventual de Santo Domingo de México.⁹³ Asimismo, el virrey Martín Enríquez contó con más de un dominico confesor,⁹⁴ uno de los cuales lo acompañó cuando ejerció como virrey en Perú. Otras designaciones fueron producto de los mandatos regios. Así, por orden de Felipe II, fray Andrés de Ubilla se desarrolló como confesor del virrey Luis de Velasco el Joven. Desconozco si tal decisión fue resultado de la gestión del propio fray Andrés, de algún tercero o de alguna situación particular en la corte madrileña, pues en esos años los dominicos alcanzaron el monopolio en la guía espiritual de los reyes españoles, privilegio que conservaron durante el siglo XVII.⁹⁵ [Véase Cuadro 1].

Después de que fray Andrés fue nombrado obispo de Chiapas, el virrey volvió a elegir a un dominico, fray Cristóbal de Ortega, para que cuidara de su conciencia. Ello podría ser continuación de tal predilección por los dominicos confesores por parte de las autoridades regias, aunque también pudo ser que Velasco, como su padre, tuvo aprecio por los dominicos o, específicamente, por fray Cristóbal, ya que, cuando se embarcó a Perú, lo llevó consigo

⁹³ Véanse Cuadro 1 y Figura 1 de este capítulo; “Traslado de los huesos de don Luis de Velasco”, 28 de marzo de 1580, AGI, *México*, 285; Chimalpáhin, *Diario*, p. 186-188, 277-279, y *¿Cómo te confundes?...*, p. 226-228.

⁹⁴ Este virrey también tuvo por confesor al agustino Martín de Perea, véase Inés Testón Núñez, Rocío Sánchez Rubio, María Ángeles Hernández Bermejo, *El buscador de gloria: guerra y magia en la vida de un hidalgo castellano del siglo XVI*, Alcalá, Centro de Estudios Cervantinos, 1998, p. 60-61.

⁹⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 155. Llama la atención este nombramiento, puesto que, en la corte madrileña, fray Diego de Chávez, el confesor del rey, fue partidario del grupo contrario a fray Andrés de Ubilla: los oaxaqueños que anhelaban su propia provincia. Véase “[Memorial de] La provincia de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España”, 1593, AGI, *México*, 701; Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 80-81; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285. Sobre aquel confesor del rey Felipe II, véase Carlos Javier de Carlos Morales, “La participación en el gobierno a través de la conciencia regia, fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II”, Flavio Rurale (ed.) *I religiosi a corte. Teología, política e diplomacia in Antico Regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa <<Le Balze>>*, Fiesole, 20 ottobre 1995, Roma, Bulzoni, 1998, p. 131-157 y Juan Ibáñez Castro, “El Confesor Real en la España Moderna: Un agente político en la corte”, trabajo de fin de grado en Geografía e Historia, La Rioja, Universidad de La Rioja, Facultad de Letras y de la Educación, 2014, p. 21-22. Con respecto al protagonismo de los dominicos en ese oficio durante el siglo XVII, consúltense López, “*Médicos del alma...*”, p. 236-291; y de la misma autora, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en Fernando Negrodo (coord.), *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica*, v. 7, n. 20, 2010, p. 1-30 y “El confesionario regio en la monarquía hispánica del siglo XVII”, *Obradoiro de historia moderna*, n. 19, 2010, p. 249-278; Ibáñez, “El Confesor Real...”, p. 23-30.

como su confesor.⁹⁶ Después de esta denominación, pasó medio siglo para que nuevamente un dominico fuera confesor del virrey. [Véase Cuadro 1].

En el siglo XVII, hubo un menor número de dominicos en el confesionario de los virreyes, además, dos se desempeñaron durante un tiempo muy breve. Esto contrasta con el hecho de que, en esa centuria, todos los confesores de los monarcas españoles fueron miembros de esta corporación religiosa.⁹⁷ Tal situación dentro de suelo novohispano podría deberse a la fuerte presencia y celo de otras órdenes religiosas en ese ministerio, especialmente los franciscanos, agustinos y, a finales de la centuria, jesuitas;⁹⁸ a un cambio en las relaciones con los virreyes, por ejemplo, el virrey Velasco el Joven ya no contó con algún confesor dominico durante su segundo periodo de gobierno (1607-1611),⁹⁹ o a un posible desinterés de los miembros de la Orden por tal labor.

Hubo ciertas características o virtudes que los dominicos poseyeron y posiblemente primaron en su elección como confesores.¹⁰⁰ Alonso Franco resaltó la prudencia, cordura, letras, discreción, confidencialidad y buenos consejos de fray Domingo de Aguiñaga y fray Cristóbal de Ortega, los confesores de los virreyes Martín Enríquez y Luis de Velasco el Joven, respectivamente.¹⁰¹ Acorde con el cronista, el virrey Martín Enríquez consultó “todos los despachos y negocios de su gobierno” con Bartolomé de Ledesma,¹⁰² religioso que dio

⁹⁶ Alonso Franco señaló que, como muestra de la “singular devoción” hacia la Orden heredada por su padre, el virrey Velasco el Joven eligió a miembros de la Orden como sus confesores, *Segunda parte de...*, p. 185.

⁹⁷ Véase la nota 95.

⁹⁸ Véase tal situación en Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 165-191.

⁹⁹ Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 172-173.

¹⁰⁰ Hasta ahora no he encontrado algún texto que norme las actividades de los confesores de los virreyes. María Amparo López Arandía ha señalado la ambigüedad de las atribuciones de los confesores regioes de España, pues no había algún documento que reglamentara su oficio. Véanse nota 95 [Franco... Ibáñez, “El confesor Real” p. 23-30]; López, “*Médicos del alma...*”, p. 278-280 y de la misma autora “El confesionario regio...”, p. 261-277. Sobre tal ministerio, también consúltense Alonso Getino, “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia tomista*, n. 14, 1916, p. 473-451 y Jaime Contreras Contreras, “<<Descargar>> la conciencia real: ¿confesor o ministerio?”, en Jaime Contreras Contreras, Alfredo Alvar Esquerra, José Ignacio Ruiz Rodríguez (coords.), *Política y cultura en la época moderna: (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, p. 491-505.

¹⁰¹ Acorde con Alonso Franco, Domingo de Aguiñaga poseía gran prudencia y cordura, por lo cual el virrey Martín Enríquez lo eligió para “comunicar con él su conciencia y las cosas de gobierno”. El mismo autor refirió que el virrey Velasco el Joven eligió a fray Cristóbal de Ortega porque ya lo conocía de tiempo atrás y sabía de su “buen consejo, cordura y letras”. Fray Cristóbal fue discreto y “persona confidente” del virrey. Este gobernante le pidió al fraile que “se fuese con él porque no se hallaba sin tan buen lado, que ya sabía las cosas del gobierno que había manejado”. Franco, *Segunda parte de...*, p. 107, 129, 185-186.

¹⁰² Franco, *Segunda parte de...*, p. 177.

varias muestras de su interés por el sacramento de la penitencia.¹⁰³ Acorde con Dávila Padilla, fray Andrés Moguer aconsejó al virrey Mendoza en diversas ocasiones, por lo cual tuvo un “acertado gobierno”.¹⁰⁴ Además, el duque de Alburquerque seleccionó a fray Luis de Cifuentes porque dio muestras de “incondicionalidad” hacia todas sus decisiones.¹⁰⁵ Todo ello evidencia que los confesores tuvieron un papel importante en las decisiones de gobierno.

Peculiarmente, desde finales del siglo XVI, las denominaciones de dominicos confesores de los virreyes se dieron en momentos en los cuales la provincia de Santiago experimentó problemas en su interior. Lo cual lleva a suponer que los frailes supieron ganarse a un aliado central en el gobierno virreinal. Así, cuando fray Andrés de Ubilla y, posteriormente, Cristóbal de Ortega guiaron al virrey Velasco el Joven, los oaxaqueños concretaron la creación de su provincia religiosa, movimiento del cual fray Andrés fue un gran opositor.¹⁰⁶ Asimismo, fray Luis de Cifuentes se ganó la confianza del duque de Alburquerque (1653-1660), en un contexto álgido entre los frailes del convento de México y los de Puebla, lo cual fue la antesala de la creación de su propia provincia religiosa. El virrey intentó contener el sentimiento patriótico de los angelopolitanos por influencia de su confesor, a quien apoyó para ser denominado provincial.¹⁰⁷ Como corolario, a finales del siglo XVII, a la par que fray Agustín Dorantes fue confesor del virrey marqués de la Laguna, la provincia experimentó disensiones en la elección del provincial.¹⁰⁸ [Véase Cuadro 1].

Para terminar de dimensionar la importancia de dicho oficio, cabe señalar que hubo diversos beneficios que recibieron estos guías espirituales.¹⁰⁹ En primer lugar, los virreyes auxiliaron a su corporación, por ejemplo, el virrey Velasco el Viejo le facilitó los trámites a

¹⁰³ Fray Bartolomé de Ledesma escribió prolijamente sobre el sacramento de la penitencia y fue confesor de personas como el arzobispo Montúfar. Véanse Franco, *Segunda parte de...*, p. 176; Bartolomé de Ledesma, *Summarium reverendissimi D. Fratris Bartholomaei Ledesma, instuti divi dominici sacrae theologiae magistri*, Salamanca, Herederos de Matías Gastii, 1585; Martínez, *La penitencia en...*, p. 200-203; Beuchot, “Bartolomé de Ledesma...”, p. 253-265; Saranyana, “Algunas cuestiones de...”, p. 325-340.

¹⁰⁴ Dávila, *Historia de la...*, p. 266.

¹⁰⁵ Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 181.

¹⁰⁶ Véase el Cuadro 1 de este capítulo y Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285.

¹⁰⁷ Véanse Torres, “La fundación de...”, p. 315-368; el epílogo de la presente tesis; y Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 180-183.

¹⁰⁸ Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 191; AAV, *Fondo Domenicani II*, 20.

¹⁰⁹ Cabe señalar que los cronistas refrendaron que los confesores dominicos rechazaron cualquier tipo de auxilio o beneficio del virrey hacia sus personas. Así, Alonso Franco señaló que fray Domingo de Aguiñaga aceptó dirigir espiritualmente al virrey Enríquez con la condición de que nunca lo favoreciera ni aceptara petición alguna de él. Consciente de que siempre había gente oportunista que buscaba “intercesores y favores”, el fraile nunca escuchó las súplicas de terceros. Evidentemente, el cronista buscó dibujar el ideal del oficio para fines propagandísticos y pedagógicos. Franco, *Segunda parte de...*, p. 129.

su confesor, fray Diego Osorio, para recibir el colegio de San Luis de Puebla en 1555; también, gracias a la cercanía con el virrey Velasco el Joven, fray Cristóbal de Ortega obtuvo el permiso para fundar el convento de La Piedad en 1595.¹¹⁰ Otros auxilios fueron más personales. Así, fray Cristóbal de Ortega y fray Luis de Cifuentes recibieron el apoyo de sus hijos espirituales para alcanzar alguna cátedra o la rectoría de la Real Universidad. Incluso, al poco tiempo de desempeñarse como guía del virrey duque de Albuquerque, Cifuentes fue denominado obispo de Yucatán. Seguramente el oficio de confesor del virrey debió pesar en su elección.¹¹¹ Por ello, además de ser culmen de su trayectoria, este ministerio les permitió obtener el apoyo de la principal autoridad del reino para ascender en sus carreras eclesiásticas. Un elemento más por señalar es que estos confesores usualmente gozaron de un lugar primario en la sociedad urbana. Por ejemplo, mientras fue confesor del virrey, Cifuentes fue requerido para emitir prédicas durante las dedicaciones del templo de las concepcionistas y de la catedral metropolitana, las cuales alcanzaron la imprenta.¹¹² Finalmente, cabe señalar que tales apoyos, carreras eclesiásticas y lugar en la sociedad no fueron privativos de los dominicos, pues los miembros de otras corporaciones también tuvieron perfiles y gozaron de beneficios similares.¹¹³

b. Guía espiritual a las monjas de México y Guadalajara

Además de la guía espiritual a esas autoridades, una particularidad dentro del periodo que abarca la presente tesis fue el inicio de la administración de dos conventos femeninos por los frailes de la provincia de Santiago. Como ya se analizó en el segundo capítulo, el convento de Santa Catalina de Siena de México tuvo un largo proceso fundacional hasta que, a finales del siglo XVI, pudo establecerse y comenzar su vida bajo la dirección de los dominicos. Por su parte, el convento de Santa María de Gracia de Guadalajara se erigió en 1588, por

¹¹⁰ Dávila, *Historia de la...*, p. 572; Mora, “El culto a...”, p. 119-134.

¹¹¹ Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 180-183; Torres, “La fundación de...”, p. 322-342; Melcón y Beuchot, “Presencia Dominicana en...”, p. 81-138; Pérez, “El clero regular...”, p. 435-455; Ramírez, *Grupos de poder...*, v. 2, p. 77-108; y el Cuadro 1 del presente capítulo.

¹¹² Véase Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

¹¹³ Rubial, “Las alianzas sagradas...”, p. 165-191; Pérez, “El clero regular...”, p. 435-455; Ramírez, *Grupos de poder...*, v. 2, p. 77-108.

iniciativa de los habitantes de Guadalajara, su cabildo y su obispo, y estuvo gobernado por el ordinario hasta 1603, año en que los dominicos se hicieron cargo de él.¹¹⁴

Los frailes fueron los encargados de los bienes y las rentas de ambos conventos, de lo tocante al culto divino y del foro interno de las monjas. En el convento de Santa Catalina, les administraron todos los sacramentos y estuvieron facultados para otorgarles confesores, preceptos y censuras.¹¹⁵ Las monjas estuvieron bajo el cuidado de un vicario, representante del provincial y miembro de alguno de los dos conventos masculinos de dichas ciudades. En el convento de Santa Catalina de Siena de México, el fraile debía ser informado de todo lo sucedido en el recinto, y, antes de tomar alguna decisión, dar cuenta al prior del convento de México y a los padres del consejo.¹¹⁶

Durante los primeros años de la administración de ambos conventos, un fraile ocupó por un largo tiempo el vicariato, tal vez con el objetivo de que una sola guía las encauzara. Así lo hizo fray Diego de Alcázar en el convento mexicano, quien, como maestro espiritual de las primeras religiosas, les enseñó a cumplir las observancias de la vida monástica; les brindó “avisos, consejos, reprehensiones, consuelo”; se encargó de los oficios en el templo conventual, y fomentó varias devociones, como la del Santísimo Sacramento.¹¹⁷ El vicario de Guadalajara pudo desempeñarse de forma similar, quien contó con un lego auxiliar, a quien debió confiarle el mantenimiento y las necesidades temporales del convento.¹¹⁸

¹¹⁴ Véase el capítulo dos de la presente tesis.

¹¹⁵ “El señor obispo don Alonso de la Mota y Escobar. 19. 08. 1603. Da permiso para que religiosos de Santo Domingo funden un monasterio y pone condiciones”, AHAG, *Sección Gobierno*, Serie: Religiosos/ Santo Domingo, 1603; “Denominación de fray Cristóbal de Ortega encargado de monasterio femenino”, Archivo General de Notarías de la ciudad de México [en adelante, AGNCM], *Juan Bautista Moreno*, 4 de julio de 1593, f. 396-397. Las constituciones establecieron que los frailes a cargo de los conventos femeninos estaban obligados y facultados para visitar, corregir y reformar a las monjas, prioras, suprioras y los oficiales. *Regula Beati Agustini...*, p. 98v-99.

¹¹⁶ Véanse, por ejemplo, los nombramientos de vicario en *Haec sunt Acta...* 1604, p. 3, 6, 7-7v, 9; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya hui nostrae prouinciae Sancti Jacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum trigessima die mensis Aprilis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexto*, México, Enrico Martínez, 1606, p. 9v, 17; *Haec sunt Acta... 1608...*, p. 9, 13; Muriel, “Conventos de monjas...”, p. 322.

¹¹⁷ Consúltense la nota 116; Franco, *Segunda parte de...* p. 76-77; Muriel, “Conventos de monjas...”, p. 319.

¹¹⁸ *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 13v. No se olvide que los legos usualmente se ocuparon en este tipo de menesteres. Véanse los capítulos dos y tres de la presente tesis. El convento de Santa Catalina contó con un mayordomo dedicado a la administración de sus bienes y con un fraile procurador. Muriel, “Conventos de monjas...” p. 324-325; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu S. P. N. Dominici de México die 14 mensis maii anni Domini 1667*, México, Juan Ruiz, 1667, p. 10.

Otra atribución de los dominicos fue la designación, cada tres años, de confesores ordinarios y extraordinarios en personas discretas y de edad madura para las religiosas.¹¹⁹ Empero, es visible que ellos les administraron tal sacramento. Así, en las actas capitulares de 1604, tres miembros del convento de México fueron designados confesores de las monjas de Santa Catalina y los residentes del convento de Guadalajara ejecutaron tal ministerio entre las religiosas de esa ciudad.¹²⁰ Después de tal fecha no he hallado alguna designación de los frailes como confesores de estas comunidades.

Desde 1633, además de un vicario, el convento de Santa Catalina contó con un capellán dominico, quien posiblemente se encargó de sus oficios, confesión y dirección espiritual.¹²¹ La aparición de dicho cargo tal vez se debió a que este convento tuvo una considerable población, entre 100 y 120 religiosas. Incluso, entre 1637 y 1645, Alonso Franco señaló que tres frailes cuidaban de esta fundación.¹²² Acorde con este cronista, constantemente las monjas sometieron sus conciencias a examen, algunas concurrieron al confesionario sin tener nada qué declarar o lo realizaron con demasiados escrúpulos y prolijidad; comentaron a sus confesores distintos temas de su conciencia y espíritu, y pidieron

¹¹⁹ Los confesores ordinarios estaban continuamente encargados de las religiosas mientras que los extraordinarios solo las confesaban dos o tres veces al año. *Beati Reguli Agustini...*, p. 100; *Acta Capituli Generalis... MDCV*..., p. 59; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis... MDCXVIII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 297; *Sacrosanto y Ecuménico...*, sesión XXV, p. 342-343; Karen María Vilacoba Ramos, *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, Madrid, Visión Libros, 2013, p. 231-248. Como ya señalé, en 1647, las autoridades de la Orden prescribieron que los encargados de la confesión debían someterse a exámenes periódicos por trienios. Véase la nota 81.

¹²⁰ Todo indica que los dominicos de la ciudad tapatía no siempre cumplieron con el requisito de la edad para tal desempeño, véanse Archivo General de la Nación, México [en adelante, AGNM], *Inquisición*, v. 368, exp. 76, 1604; *Haec sunt Acta...* 1604, p. 6.

¹²¹ Consúltense, por ejemplo, *Haec sunt Acta...* 1633, p. 7v y *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 12; *Acta Capituli Provincialis...* 1667, p. 10. Con respecto a los capellanes en este convento durante el siglo XIX y en otras fundaciones femeninas, remito al lector a Guillermo Antonio Genesta Ibarra, “Auge, decadencia y restauración. Las Religiosas Dominicanas del Convento de Santa Catalina de Siena (1593-1910)”, tesis para optar por el título de Licenciado en Historia, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 69-70; Oscar Leonardo Londoño, “Habitar el claustro. Organización y tránsito social en el interior del monasterio de Santa Inés de Montepulciano en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia*, v. 23, 2018, p. 208-210; Concha Torres Sánchez, *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: dominicas y carmelitas descalzas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 82; Cristina Ratto, “Monjas, mecenas y doctores: El rector Fernando de Villegas y el patronazgo del convento de San José de Gracia en la Ciudad de México (Siglo XVII)” en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009, p. 267.

¹²² Franco, *Segunda parte de...*, p. 77; Muriel, “Conventos de monjas...”, p. 327-328. Con respecto a la población del convento de Santa María de Gracia, en 1598, albergaba a 40 monjas de coro, 20 novicias y 13 mujeres de servicio. A mediados del siglo XVII, eran 97 residentes, incluyendo a la servidumbre. Calvo, *Poder, religión y...*, p. 53.

permiso para recibir la comunión asiduamente. También, fue usual que las monjas les comunicaran sus visiones o beneficios celestiales que decían recibir, lo cual era interpretado por los religiosos, quienes les señalaban si podían compartirlas con sus conocidos. Además, los dominicos solían ingresar al convento para confesar, reconciliar y consolar a las agonizantes.¹²³ Esta es una visión idílica, pues gracias a un documento de 1604, se sabe que muchas veces los frailes de Guadalajara entablaban pláticas de temas mundanos a grandes voces con las monjas en los locutorios, rejas y confesionarios. Por ello, además de encuentros espirituales, estas podían convertirse en ocasiones sociales.¹²⁴

Aunque la legislación limitó el acceso de los frailes a los conventos femeninos,¹²⁵ todo indica que, durante el cuidado dominico a las religiosas de Guadalajara, algunos eclesiásticos traspasaron las rejas del convento. Además, en la ciudad de México, aun los dominicos que no las tenían bajo su cuidado acostumbraban a visitarlas y asistir a los entierros de las religiosas dentro de tales recintos, todo lo cual motivó varias medidas restrictivas.¹²⁶ Esto devela, por un lado, los vínculos con estas mujeres, así como la predilección y el interés por visitarlas, y, por el otro, cierta libertad en cuanto a la clausura. Incluso, a principios del siglo XVII, las autoridades provinciales elaboraron peticiones a la curia dominicana para que los seglares pudieran ingresar a tales recintos bajo el argumento de que con ello se garantizaba la caridad de los “hombres importantes” y el interés de las “mujeres ilustres” de profesar en alguno de los monasterios.¹²⁷ Además, algunos visitantes

¹²³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 77, 380, 415- 489. Sobre las visiones, apariciones y dirección espiritual de las monjas, remito al lector a Wobeser, *Apariciones de seres...*; Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, *Estudia Humanística. Historia*, n. 5, 2006, p. 93-119, y Antonio Rubial, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII”, en Perla Chinchilla y A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, L’École de Hautes Études en Sciences Sociales, 2008, p. 165-175; Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, (formato EPUB), trad. de Alejandro Pérez-Sáez, revisión de la traducción de Darío Zárate Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, especialmente los capítulos III y X.

¹²⁴ En la denuncia que un clérigo realizó sobre la mala administración espiritual de los dominicos, se señaló que los frailes usualmente estaban en las rejas, locutorios y confesionarios con varias monjas, donde se dedicaban a “parlar y chocarrear”. Incluso, en la plática uno se descalzó frente a las monjas para preguntarles si tenía el pie chico o grande. AGNM, *Inquisición*, v. 368, exp. 76, 1604.

¹²⁵ *Beati Reguli Agustini...*, p. 100; *Haec Sunt Acta [...] MDCI...*” p. 23-25; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Mediolani in conventu S. Eustorgii Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes XV maii anno Domini MDCXXII*”, en *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VI..., p. 328.

¹²⁶ AGNM, *Inquisición*, v. 368, exp. 76, 1604; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 12.

¹²⁷ “*Haec sunt Acta...* 1604, p. 2-3, aquí es donde se pidió no observar dos ordenaciones del capítulo general de 1601 sobre las monjas, uno de ellos fue relativo al ingreso de los seglares. Véase el documento de las autoridades

de las monjas dominicas de México fueron clérigos importantes como Francisco Loza.¹²⁸ Todo ello refrenda que estos eran espacios donde se daba cita la sociedad novohispana, algunos de los cuales eran gente de renombre.¹²⁹

El cuidado dominicano a las monjas de Guadalajara no fue duradero. Desde que tomaron a esa comunidad femenina bajo su cuidado, algunos miembros del clero secular denunciaron la labor de los frailes; las religiosas solicitaron regresar a la obediencia del ordinario, y el cabildo catedralicio comenzó un pleito por esta situación. Es probable que la presión fuera de importancia, ya que, aunque en 1616 todavía se nombró a un fraile como vicario, en 1619, el obispo nombró a Francisco de Porras Farfán, clérigo del sagrario, como vicario.¹³⁰ Este fue el único convento femenino de la ciudad hasta finales del siglo XVII, lo que permite dimensionar su importancia. Más allá de la presión y los conflictos que vivieron con distintos grupos, es sintomático que los dominicos no hubieran realizado demasiadas gestiones para conservar el cuidado de las religiosas. Tal vez, en el fondo, los frailes sintieron desapego hacia una fundación que, desde sus inicios, estuvo más cercana al obispado y al clero secular, pues no se olvide que, al fundarse, este convento estuvo bajo obediencia del obispo de Nueva Galicia.¹³¹

generales en *Haec Sunt Acta...MDCI*" en *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VI..., p. 28.

¹²⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 473.

¹²⁹ Las rejas y los locutorios eran sitios donde las monjas solían recibir visitas de familiares, amigos y prelados. La gran concurrencia ocasionó quejas de las autoridades eclesiásticas e intentos de reformas. Los hombres tenían prohibido el acceso a los claustros, salvo que fueran trabajadores. Los virreyes también podían acceder a este espacio, y en ocasiones las virreinas tuvieron predilección por ingresar en ellos. Los confesores solo podían entrar al convento de forma extraordinaria para atender a las agonizantes. Sobre estos espacios y los demás que delimitaban la clausura de la vida del siglo, véase Lavrin, "Capítulo III", en *Las esposas de...*

¹³⁰ AGNM, *Inquisición*, v. 368, exp. 76, 1604; *Actas De Cabildos De La Ciudad De Guadalajara, 1607-1635*, dirección general de J. Parres Arias, paleografía de J. L. Razo Zaragoza, presentación de Antonio Pompa y Pompa, Guadalajara, México, Ayuntamiento de Guadalajara 1970, 12 de enero de 1607 y 7 de diciembre de 1607, p. 19-27; Román, "Los dominicos y...", p. 326-328; "Al obispo de la Nueva Galicia sobre que informe a cuyo cargo está la administración espiritual y temporal del convento de monjas de aquella ciudad y con qué orden y cómo", 16 de mayo de 1609, AGI, *Guadalajara*, 230, L. 2, f. 131-132; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 13v; "Nombramiento de vicario del convento de Santa María de Gracia de la ciudad de Guadalajara en favor del Lic. D. Francisco de Porras Farfán, cura del Sagrario", 11 de octubre de 1619, en *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara, publicada por Francisco Orozco y Jiménez*, t., p. 220-221. Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta del Gobierno, 1870, p. 252-255.

¹³¹ Véanse el capítulo dos de la presente tesis; Calvo, *Poder, religión y...*, p. 53, en este libro, el lector puede encontrar un excelente balance sobre la situación de este convento a lo largo del siglo XVII; José Refugio de la Torre Curiel, "Fundaciones y prácticas religiosas (siglos XVII y XVIII)", en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 517-518; Tomás de Híjar Ornelas, "Vida de catacumbas: la comunidad de monjas

Como contraparte, el monasterio de Santa Catalina de Siena se concretó por la intervención directa de los dominicos. Las religiosas fueron consideradas parte de la Orden de Predicadores, pues, desde 1604, fueron incluidas en las preces que la provincia y la corporación realizaron por sus miembros y dentro de la memoria histórica de la provincia, por ejemplo, Alonso Franco narró con orgullo sus biografías. Incluso, esta comunidad femenina apoyó económicamente a los conventos masculinos más necesitados de la provincia, como lo hizo con el erigido en Atlixco.¹³² En el siglo XVII, al crecer su población, la comunidad recibió el cuidado de hasta tres religiosos del convento de México y la visita constante de sus hermanos de religión, lo que revela la cercanía y los vínculos estrechos entre ambas partes. Ese espacio debió ser, para los dominicos, un importante lugar de socialización, en tanto se permitió el acceso de hombres y mujeres acaudalados. Además, en él debieron haber profesado mujeres de un estatus económico elevado, si se tiene en cuenta que la cantidad de la dote fue de 4,000 pesos.¹³³ Relaciones sociales, apropiación del espacio urbano y ministerio espiritual determinaron la administración de los dominicos hacia estas mujeres.

c. Confesión y guía espiritual a los seglares

Los dominicos también brindaron auxilio espiritual a diferentes sectores de las ciudades. En principio, los frailes se pusieron al servicio de la población en general, puesto que la labor primigenia de los conventos urbanos fue la predicación y la confesión.¹³⁴ Algunas personas encontraron a los frailes en los templos o las porterías o acudieron al sacristán, quien, a su

dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951”, *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, n. 30, enero-abril de 2014, p. 251.

¹³² *Haec sunt Acta...* 1604, p. 4v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 77, 380, 415- 489; véase el apartado de los medios de sustento del capítulo cuatro de la presente tesis; y el Apéndice 6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662.

¹³³ Muriel, “Conventos de monjas...”, p. 320.

¹³⁴ Con respecto a la finalidad de los conventos urbanos, véase el epígrafe del presente capítulo. También, Alonso Franco refirió que los asignados al convento de Zacatecas se abocaron a la confesión y la predicación “con gran puntualidad”, *Segunda parte de...*, p. 198. Asimismo, acorde con el informe sobre la situación del convento de México, elaborado en 1578, sus residentes se dedicaban a predicar, confesar y resolver los casos de conciencia, “Información apologética de...”, p. 3, 11, 13, 37; y, hacia 1621, los residentes en el convento de Guadalajara se dedicaban a predicar en las iglesias de la urbe, la catedral, su convento y el de Santa María de Gracia y a confesar a todo tipo de gente a cualquier hora que los requirieran, “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3.

vez, mandaba llamar a algún religioso;¹³⁵ otros concertaban una cita con el confesor en los templos. Incluso, en la segunda mitad del siglo XVII, en el convento de México, cuatro frailes debían turnarse en los confesionarios desde las seis de la mañana hasta el cierre del templo.¹³⁶

Los conventos femeninos fueron instituciones que poblaron las ciudades novohispanas, donde residieron mujeres de vida consagrada que tomaron alguna regla e hicieron votos y estuvieron bajo la obediencia y supervisión de los obispos o las órdenes religiosas.¹³⁷ Como ya se refirió, durante el periodo que abarca la presente investigación, los dominicos de la provincia de Santiago tuvieron bajo su cuidado dos conventos femeninos. También, entablaron vínculos espirituales y afectivos con las monjas de otras comunidades y frecuentaron sus conventos para fines sociales o religiosos desde el siglo XVI. Así, fray Lorenzo de la Asunción mantuvo relación epistolar con sor Isabel de la Natividad, habitante del convento de La Concepción de México. No sería extraño que sor Isabel hubiera recibido frecuentemente la confesión del fraile, ya que él la visitó y confesó en su lecho de muerte.¹³⁸

Tal situación continuó en la siguiente centuria. Así, fray Hernando de Luna, quien vivió en los conventos de Puebla y México durante la primera mitad del siglo XVII, solía predicar y brindar pláticas espirituales a las monjas, y tuvo predilección por la guía femenina, pues cuando una epidemia sacudió al monasterio de Santa Catarina de México, permaneció en él día y noche para cuidar de las enfermas.¹³⁹ En vinculación con la labor de fray Hernando, los frailes realizaron prédicas en los conventos femeninos, como lo ejecutó fray Luis Vallejo en el convento de las teresianas o como lo hicieron algunos en la ciudad de Puebla, bajo petición de las dominicas.¹⁴⁰ Desde finales del siglo XVI, las autoridades

¹³⁵ Franco, *Segunda parte de...* p. 81, 266, 354. El sacristán fue el encargado de llamar a los frailes para la confesión de quienes lo solicitaran. *Acta Capituli Provincialis...* 1620, p. 9; *Haec sunt Acta...* 1624, p. 7v.

¹³⁶ Por ejemplo, fray Juan de Malpartida citó al ermitaño Juan de Cárdenas en el convento de Puebla, para confesarse. AGNM, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, 1673, f. 4; “Actas particulares para el gobierno de esta nuestra provincia de Santiago de Predicadores de Nueva España por el muy reverendo padre fray Pedro Cabezas, predicador general y prior provincial de dicha provincia”, 1671, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia [en adelante BNAH].

¹³⁷ Sobre las comunidades femeninas en Nueva España, remito al lector a María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, presentación de Julio Gutiérrez Trujillo, presentación de Humberto Gutiérrez-Olvera Zubizarreta, pról. de Josefina Muriel, proemio de Pilar Gonzalbo, introd. de Manuel Ramos, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995; Lavrin, *Las esposas de...*; y Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, pról. de Asunción Lavrin, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

¹³⁸ Ojea, *Libro Tercero de...*, p. 202.

¹³⁹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 491-492.

¹⁴⁰ Véanse la nota 47 y Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

provinciales intentaron restringir la concurrencia de los frailes a los monasterios femeninos. Únicamente podían realizarlo con licencia del superior y del prior, una vez al mes, a menos de que tuvieran algún familiar en ellos. Es decir, estos eran sitios donde recurrentemente se daban cita los dominicos, ya fuera porque estaban emparentados con una monja; porque fue de su agrado entablar pláticas con las integrantes de las comunidades femeninas, o porque, como se ha visto para las dominicas de México y Guadalajara, estos sitios eran excelentes puntos de encuentro social.¹⁴¹

Las mujeres que decidieron llevar una vida de recogimiento o de perfección cristiana como beatas fueron residentes primordiales de las ciudades novohispanas.¹⁴² Algunas pidieron el hábito de beatas de la Orden de Predicadores, como lo hizo Gerónima de la Trinidad, en el ocaso del siglo XVI, quien visitó constantemente el convento de Santo Domingo de México para recibir la guía y enseñanza de los religiosos. Por las mismas fechas y en la misma urbe, una india llamada Juana de San Jerónimo también vivió como beata dominica. Ambas llevaron una vida de castidad, humildad, ejercicios espirituales y penitencias dirigidas por los frailes. Incluso, el confesor de Gerónima, fray Cristóbal de la Cruz, constantemente le escribió “cartas espirituales y de edificación”.¹⁴³

Una ventana para el conocimiento de la guía espiritual de los religiosos hacia dichas mujeres y de la importancia que ellas alcanzaron en las ciudades, durante el siglo XVII, son las hijas de Leonor Márquez y Juan Romero Zapata. La pareja y sus hijos residieron en Puebla, Tepetlaoztoc, y, finalmente, la ciudad de México. En el segundo sitio, sus hijas comenzaron a experimentar raptos y visiones de seres del más allá y a ser dirigidas espiritualmente por algunos dominicos y franciscanos. Fue entonces cuando tomaron los nombres de Josefa de San Luis Beltrán, María de la Encarnación, Teresa de Jesús y Nicolasa de Santo Domingo, quienes llevaron a cabo meditaciones aprobadas por sus confesores para “comenzar el camino de la perfección”. El dominico Agustín Fonseca organizó pláticas con

¹⁴¹ *Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; “*Haec sunt Acta... 1587*”, “*Haec sunt Acta... 1589*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 162, 169; *Haec sunt Acta... 1604*, p. 8; *Haec sunt Acta... 1608...* p. 8; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 9v.

¹⁴² Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 15, 30-36.

¹⁴³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 363-364, 494-495, 80, donde se hace referencia a otra beata dominica de la ciudad de México.

ellas, en las cuales comentaron las vidas de religiosas ilustres, como Teresa de Ávila. Otros dominicos las confesaron y asistieron a su casa para conjurar al demonio.¹⁴⁴

Una vez en la ciudad, su tío, el dominico y rector del colegio de Portacoeli, fray Cristóbal de Pocasangre, les encomendó a sus hermanos de hábito, Alonso de Contreras y Lorenzo Maldonado, colegial de Portacoeli, el cuidado de estas mujeres. Fray Lorenzo inclusive elaboró un tratado de cómo confesarlas. Debido a sus raptos, ellas y su familia adquirieron fama, ingresos y relaciones sociales. Estos acontecimientos fueron altamente concurridos y contaron con la participación de los frailes, quienes siempre dieron fe de la santidad de estas mujeres, tal vez porque se sintieron artífices de sus logros. Otros dominicos que las frecuentaron fueron fray Diego de Pocasangre, hermano de fray Cristóbal, y fray Rodrigo de Medinilla, religioso adscrito al colegio de Portacoeli. Este último refirió que, por curiosidad, se acercó a conocerlas y se dedicó a analizar sus raptos, visiones y expresiones. Por ejemplo, afirmó con asombro que Josefa hacía uso de “términos teológicos”, y discernió si lo que decían rayaba o no en la heterodoxia. A partir de lo anterior, concluyó que un ser maligno las poseía, por lo cual se decidió a conjurar a Teresa con “rito solemne”. Sin embargo, al comprobar que todo era una farsa, se alejó de ellas. Por la muerte o la decepción de los dominicos que apoyaron a la familia Romero y el resentimiento de las hermanas hacia los frailes escépticos, su vínculo con la Orden se disolvió.¹⁴⁵

Otras mujeres que buscaron la perfección espiritual también solicitaron la dirección espiritual de los frailes desde el siglo XVI. Así, “La Tremiña” eligió por padre espiritual a uno de los religiosos novohispanos que se embarcó a Filipinas, fray Luis Gandullo. Ambos se comunicaron sus visiones y profecías. En el convento de Oaxaca, fray Jordán de Santa Catarina tuvo conversaciones similares con sus hijas de confesión. Además, como parte de esa labor de orientación religiosa, los dominicos dirigieron las meditaciones de algunas de estas mujeres. Por ejemplo, fray Juan Meneses pidió a una de sus hijas de confesión que,

¹⁴⁴ AGNM, *Inquisición*, v. 432, exp. 8; AGNM, *Inquisición*, vol. 433, exp. 1; Antonio Rubial García, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 59, n. 1, 2002, p. 13-37; y los distintos apartados de *Profetisas y solitarios...*, donde el autor analiza la situación de estas mujeres.

¹⁴⁵ AGNM, *Inquisición*, v. 432, exp. 8 y v. 433, exp. 1; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 15v; Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 39-241; y del mismo autor, “Las santitas del...”, p. 13-37. Gisela von Wobeser ha señalado que para los confesores no fue sencillo reconocer si las visiones provenían de Dios o del demonio, duda que tuvo Medinilla. Véase de la autora, “Estudio introductorio” en Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas 2017, p. 29.

durante su “meditación profunda y [sus] amorosos coloquios” con santa Catalina de Siena, le preguntara, en su nombre, una duda que tenía sobre el gobierno del convento.¹⁴⁶

Todo lo señalado demuestra las principales actividades que los dominicos ejecutaron con sus hijas espirituales: inducción a meditaciones, pláticas y lectura de hagiografías, conversación sobre sus visiones y raptos, análisis y cuidado por la ortodoxia y, en dado caso, conjura para que algún espíritu demoniaco saliera de sus cuerpos, prácticas usuales entre los confesores y las hijas espirituales.¹⁴⁷ Los dominicos siguieron realizando esta labor, por ejemplo, a finales del siglo, fray Joseph de Canseco (adscrito al colegio de Portacoeli) tomó como hija espiritual a Francisca Carrasco, de tan solo 10 años. Dirigió sus penitencias, lecturas, recepción de sacramentos y vestimenta, y la preparó para profesar como terciaria dominica. Francisca se confesó con otros dominicos, pero a la muerte de uno de ellos, buscó la dirección espiritual de los jesuitas.¹⁴⁸ Así, los vínculos entre ambos podían ser tan estrechos que el fallecimiento del guía suponía la preferencia por otra corporación religiosa.

También tomaron como hijos de penitencia a sus hermanos de hábito¹⁴⁹ o a los miembros del clero o la jerarquía eclesiástica. Por ejemplo, cuando el dominico Bernardo de Alburquerque fue designado obispo de Oaxaca, eligió por confesor al dominico fray Pedro del Castillo, uno de los fundadores del convento de Oaxaca, quien se convirtió en su mano derecha. También, el arzobispo Pedro Moya de Contreras recibió la confesión de fray Vicente de las Casas, el primer profeso de la provincia de Santiago y procurador general de los dominicos en la metrópoli. Igualmente, en sus años de juventud, Gutierre Bernardo de Quirós (futuro obispo de Puebla) se confesó con fray Pedro Galarza, afamado por su defensa a los indios, por concretar la fundación del convento de Zacatecas y por tener varios oficios de gobierno de la provincia. Como es perceptible, estos confesores tuvieron una carrera brillante y se distinguieron por sus labores en el gobierno y la expansión de la provincia, todo lo cual los acreditó para brindar consejos a estas dignidades. Incluso, el conocimiento que fray Pedro

¹⁴⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 284; Dávila, *Historia de la...*, p. 610-611. Incluso, acorde con Dávila Padilla, fray Jordán, con solo ver a las mujeres que se acercaban al confesionario, conocía sus aflicciones (p. 645-646).

¹⁴⁷ Véanse algunos ejemplos de confesores y guías espirituales en Wobeser, “Estudio introductorio”, p. 23-72; Loreto, “Los manuscritos confesionales...”, p. 93-119; y Antonio Rubial, “La obediencia ciega...”, p. 165-175 y del mismo autor, *Profetisas y solitarios...*, p. 57-66.

¹⁴⁸ Domingo de Quiroga, *Compendio breve de la vida y virtudes de la venerable Francisca de S. Joseph, del Tercer Orden de Santo Domingo*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1729, p. 57-165, 178-226, 331-334.

¹⁴⁹ En las crónicas hay múltiples ejemplos de dominicos que se confesaron constantemente con sus hermanos de hábito, a quienes dieron cuenta de sus visiones, tentaciones del demonio y penitencias autoimpuestas. Véanse los distintos apartados de Dávila, *Historia de la...; Libro Tercero de...* y Franco, *Segunda parte de...*

del Castillo debió tener de la región oaxaqueña y algún vínculo entre ambos desde tiempo atrás pudieron primar en la decisión de aquel obispo para que guiara su conciencia. Además, tal como sucedió con los virreyes, la fidelidad que les mostraron a sus hijos de confesión fue un elemento valioso en dicha relación espiritual.¹⁵⁰

También, confesaron a seglares que buscaron una vida de santidad, algunos de los cuales se consideraron ermitaños. Estos hombres aparecieron en el paisaje novohispano desde el siglo XVI, y, aunque en el ideal debían vivir apartados de la sociedad, en la práctica, se vincularon con los habitantes de las ciudades y los pueblos.¹⁵¹ Con ellos, los dominicos tuvieron relaciones particulares que fueron desde la amistad hasta la desconfianza por efectuar acciones que ponían en duda su ortodoxia. Así, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XVII, en Zacatecas fray Diego de Monroy confesó al ermitaño Diego Felipe durante seis años. Ello manifiesta que sus relaciones fueron buenas, sin embargo, cuando el eremita le comunicaba sus visiones, fray Diego se mostraba en desacuerdo y hasta lo amenazaba con denunciarlo ante el Santo Oficio. Sus comentarios y visiones generaban tal desconfianza que algunos frailes evitaban estar en su presencia.¹⁵²

Otro caso se halló en la ciudad de Puebla durante la segunda mitad del siglo XVII, cuando fray Juan de Malpartida conoció al ermitaño Juan de Cárdenas. Debido a que el dominico supo que el eremita estaba incurriendo en faltas contra la fe, tales como la reticencia hacia la confesión o ciertas proposiciones contra Dios, lo quiso convencer de que aceptara ser su hijo de confesión, pues de ese modo podría saber cuándo era tiempo de vigilia y en qué ocasiones usar disciplinas y gozar de fiestas o jubileos. Constantemente lo invitó a rezar

¹⁵⁰ El Tercer Concilio Provincial Mexicano estipuló que los obispos debían elegir a sacerdotes de “edad madura, de vida ejemplar, e insigne por su doctrina, por cuyo medio el señor Dios todopoderoso illustre con sus luces al obispo en las cosas difíciles que se le ofrezcan”. *Tercer Concilio Provincial...*, p. 108. Acorde con Alonso Franco, Bernardo de Alburquerque eligió a fray Pedro de Castillo como confesor porque buscó “persona de conocida satisfacción que tener en su compañía y a su lado y con quien comunicar los negocios del obispado”. El obispo fue sumiso a las disciplinas y rigores que le impuso fray Pedro, a quien mantuvo a su lado por los buenos consejos que le brindó en la dirección de su rebaño. También, fray García Guerra, en su lecho de muerte, tomó por confesor a fray Antonio de Olea. Franco, *Segunda parte de...*, p. 170-171, 198, 313-332, 341, 350-352; Dávila, *Historia de la...*, p. 291-303, 579-583.

¹⁵¹ Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 19-29. Toda esta obra es un excelente estudio sobre estos personajes.

¹⁵² AGNM, *Inquisición*, vol. 364, exp. 7, 1673, f. 1-185.

el rosario en casa de un particular y sostuvo pláticas con él. Pese a sus esfuerzos, Cárdenas no aceptó tal guía y, por sus acciones, terminó procesado por el Santo Oficio.¹⁵³

Otra actividad fundamental realizada en las ciudades fue el auxilio espiritual a los enfermos y moribundos, en cuyas moradas les administraron la confesión y la extremaunción.¹⁵⁴ En estos momentos, aconsejaron al agonizante poseer la candela de la Virgen, la cual otorgaba indulgencia plenaria a todo aquel que, con este objeto en la mano, se encomendaba a María en la hora de su muerte. Por un tiempo, la bendición de la vela fue prerrogativa de los dominicos, ya que Pío V otorgó la licencia de bendición a los preladados. En la ciudades, mujeres y hombres, religiosas y frailes terminaron sus días con la vela en la mano y a merced del auxilio espiritual de los miembros de la Orden; y, en la urbe mexicana, las monjas de Santa Catalina de Siena fueron las encargadas de su venta y distribución.¹⁵⁵

También, organizaron o participaron en los funerales de ciertos obispos y autoridades regias. Así sucedió cuando murió el arzobispo dominico fray García Guerra en 1612. En su lecho de muerte, fue confesado por fray Antonio de Olea; durante sus exequias, los dominicos formaron parte de la procesión y el provincial fray Luis Vallejo predicó un sermón, que alcanzó la imprenta.¹⁵⁶ Con respecto a las autoridades regias, un caso paradigmático es el de la progenie del virrey Luis de Velasco el Viejo, cuyas exequias fueron protagonizadas por las autoridades de la ciudad, sus familiares y los dominicos. Su cuerpo reposó en el altar mayor del templo de Santo Domingo de México.¹⁵⁷ [Véase Figura 1].

¹⁵³ AGNM, *Inquisición*, vol. 623, exp. 1, 1624-1628, f. 373-423. La reticencia hacia la recepción de una guía espiritual o del sacramento de la confesión por los ermitaños fue usual. Por sus acciones y palabras heréticas, muchos fueron procesados por el Santo Oficio. Véase Rubial, *Profetisas y solitarios...*, p. 65, 220-241.

¹⁵⁴ Franco, *Segunda parte de...*, p. 249, 283, 324; “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3.

¹⁵⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 413, 425, 429, 459, 500, y Franco, *Segunda parte de...*, p. 68, 213, 260, 270, 436, 473; María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001, p. 121.

¹⁵⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 342-346; véase Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...

¹⁵⁷ Véase la nota 93.

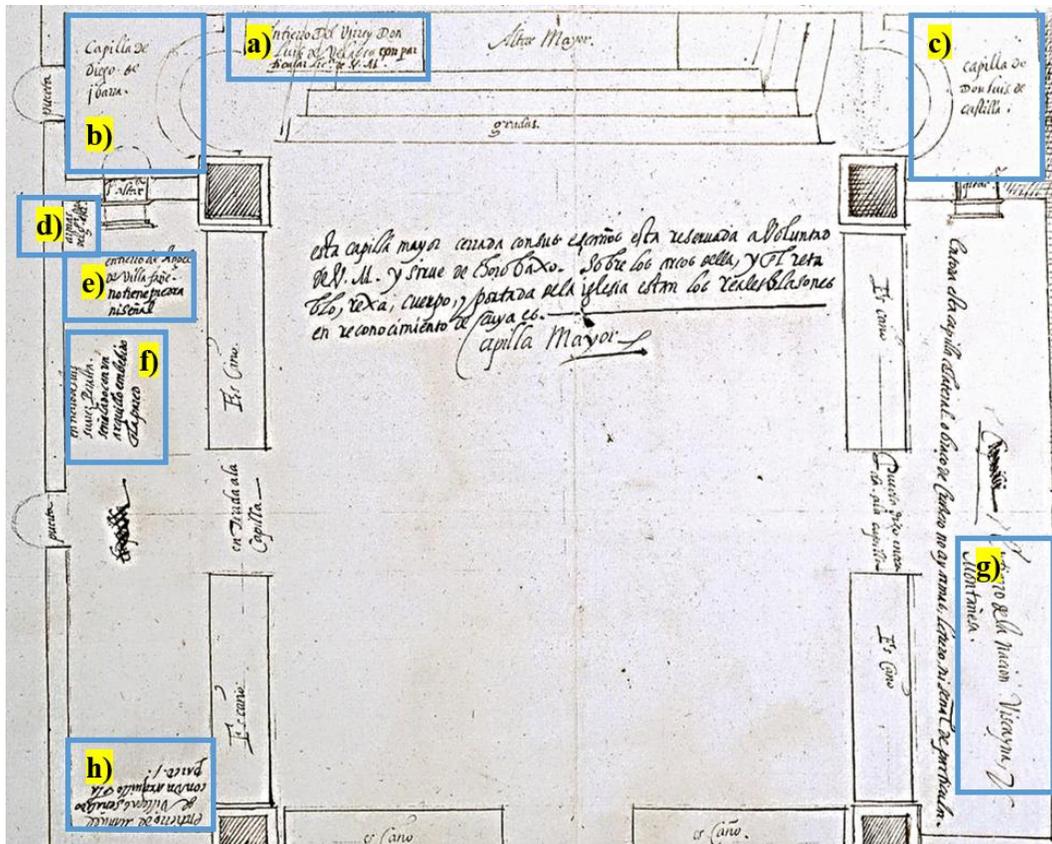


Figura 1. Acercamiento de la “Planta y vista interior de la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de México”, 1590, AGI, *Mapas y Planos-México*, 562.

a) Entierro del virrey don Luis de Velasco el Viejo; b) Capilla de Diego de Ibarra; c) Capilla de Luis de Castilla; d) Armas del gobernador Alonso de Estrada; e) Entierro de Ángel de Villasaña; f) Entierro de Luis Suárez de Peralta; g) Entierro de la nación vizcaína y montañesa; h) Entierro de Manuel de Villegas.

Con respecto a sus benefactores, otro ejemplo es la familia de Alonso de Estrada. Uno de sus hijos ingresó a la Orden de Predicadores y tomó el nombre de fray Juan de la Magdalena; su hija Marina Vázquez de Coronado procreó a Álvaro de Figueroa, también dominico, y su otra hija, Isabel de Luján, dispuso sus casas para la fundación del colegio de Portacoeli. Por todo ello, la familia contó con un entierro en la iglesia del convento de Santo Domingo de México y las armas del gobernador Estrada fueron las únicas que pendieron en ese recinto. Cuando murió Fernando Bocanegra, hijo de Marina, fue vestido con el hábito dominicano, los frailes realizaron sus exequias y, posteriormente, fue trasladado al entierro familiar de México. En sus lechos de muerte, varios miembros de la estirpe estuvieron

acompañados de dominicos y fueron enterrados en dicho recinto. Incluso, un dominico predicó el sermón fúnebre por el deceso de Marina.¹⁵⁸ [Véase Figura 1].

Asimismo, Gonzalo de Cerezo y Luis de Castilla, benefactores de la Orden, fueron sepultados en algunas capillas del convento de México. También, Luis Suárez de Peralta, quien les vendió a los dominicos el molino de Tacubaya, reposó eternamente en ese recinto. [Véase Figura 1]. Algunas personas tuvieron un mayor privilegio: ser enterrados junto a los frailes, en la sala del capítulo. Ahí reposaron los restos del cirujano Sebastián de Castro, quien siempre atendió a los frailes sin cobrarles, y de algunos obispos. En ese espacio, la Orden destinó sepulcros para los inquisidores que murieron en Nueva España. En otros conventos, la situación fue similar, por ejemplo, en Puebla, la familia Cerón Zapata tuvo su propia capilla.¹⁵⁹ Fue usual que algunos residentes de las ciudades dispusieran su entierro en alguna capilla o algún espacio de los templos o conventos dominicos después de otorgar alguna limosna o cierto pago. Seguramente así sucedió con los casos arriba referidos.¹⁶⁰

En vinculación con lo anterior, para los dominicos fue un orgullo que las autoridades regias, la gente acaudalada o de linajes renombrados descansara en las paredes de sus conventos. Así, Alonso Franco narró que, en el templo de Santo Domingo de México, reposaban los restos de algunos de los ya referidos, de varios miembros de las reales audiencias de México y Guadalajara, de los cabildos urbanos o las órdenes militares, así como de algunos gobernadores o adelantados de Filipinas o Nueva Vizcaya.¹⁶¹ El prestigio era mutuo, ya que, para los novohispanos, debió ser muy importante en materia social y espiritual yacer eternamente en un lugar sagrado donde las preces constantes de los religiosos intercederían por ellos. En este sentido, como ya se refirió en el capítulo previo, algunos de esos benefactores o devotos también dispusieron oficios o erigieron capellanías de misas en los conventos dominicos para la salvación de sus almas y las de sus parientes.

¹⁵⁸ Dávila, *Historia de la...*, p. 543-544 y Franco, *Segunda parte de...*, p. 497-501; Remón, *Vida y muerte...*, p. 46v-51v; “Testamento, inventario y almoneda de los bienes de doña Isabel de Luján, difunta”, AGNCM, notaría 374, v. 2465, 1597, 95-127v; Alonso Contreras Galindo, *Sermón en las honras que se hicieron en este insigne y real convento de Santo Domingo a la Ilustrísima señora Doña Marina Vázquez Coronado, marquesa de Villamayor*, México, Juan de Alcázar, 1625. Sobre las armas y el entierro de esta familia, véase la Figura 1 de este capítulo.

¹⁵⁹ Véase el capítulo cuatro de la presente tesis; Dávila, *Historia de la...*, p. 36; Franco, *Segunda parte de...*, p. 547; “Libro Primero de...”, AGOP, XIII, Liber R, f. 1028, y Figura 1 de este capítulo.

¹⁶⁰ Véase el apartado de las limosnas del capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁶¹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 547.

En vinculación con el bienestar de las almas de los difuntos, los bienhechores fallecidos recibían los mismos sufragios que cualquier miembro de la Orden o cierto número de misas, salmos, salterios o rosarios. Una particularidad apostólica de los dominicos en las ciudades fue que, desde 1628, en las actas capitulares se incluyó un apartado sobre la aceptación de sufragios y beneficios para distintos hombres y mujeres. A veces se especificó que dichas preces las habían obtenido después de haber presentado testimoniales—hasta ahora desconocidos—y de comprometerse a ciertas obligaciones con la Orden, una de ellas fue que, así como ellos recibirían plegarias al morir, debían mandar realizar misas por el alma de cualquier fraile de la provincia fallecido. Así pues, las preces fueron símbolos de agradecimiento y de hermandad con la Orden.¹⁶²

d. Fomento de las asociaciones seglares

Desde el siglo XVI, en los templos de las ciudades novohispanas se establecieron asociaciones de fieles, especialmente de seglares, quienes instituyeron hermandades, mayordomías, devociones o cofradías. Estas últimas promovieron la vida cristiana, las devociones y la asistencia social. Sus miembros se comprometían a una serie de obligaciones pecuniarias, espirituales y asistenciales. Al mismo tiempo, obtenían auxilios materiales o salvíficos, tales como la financiación de sus entierros, alguna dote o ciertas plegarias por sus almas. Las hubo de españoles, negros o indios y gremiales, es decir, se integraron de aquellos que se desempeñaban en algún oficio. Todas contaron con un cuerpo administrativo y gubernativo encargado de sus reuniones, finanzas, obras de caridad, ceremonias y fiestas.¹⁶³ En estas páginas, resaltaré la importancia que estas tuvieron para los conventos, los frailes y la Orden de Predicadores, y el papel que los dominicos desempeñaron en ellas.

¹⁶² Consúltense: “*Haec sunt Acta... 1576*”; “*Haec sunt Acta... 1587*”, BLC, MSS M-M. 142, f. 125v y 164v; “*Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; *Acta Capituli Provincialis...* 1628, p. 10-11; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 11-11v; *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 12v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 12-12v; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 14-14v; *Acta Capituli Provincialis...* 1659, p. 10-10v; *Acta Capituli Provincialis...* 1663, p. 13v-14; y el capítulo cuatro de la presente tesis.

¹⁶³ Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la Ciudad de México, siglos XVI al XIX*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, 2001, p. 27-117; Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México: 1526-1860*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1989, p. 27-129; Moreno, “Las inversiones de...”, p. 11-23; Manuel Carrera Estampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521-1861*, pról. de Rafael Altamira, México, EDIAPSA, 1954, p. 79-127.

Cuadro 2. Cofradías erigidas en los conventos dominicos, siglos XVI-XVII*

NOMBRE	TIPO	FUNDACIÓN	OBSERVACIONES
Convento de Santo Domingo de México			
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	cofradía de españoles	1538	
Cofradía del Santo Nombre de Dios o del Juramento			No hay documentación de ella en el siglo XVII. Las constituciones de la cofradía se imprimieron en México en 1567.
Cofradía del Descendimiento y el Santo Sepulcro o Santo Entierro		1582	Poseyó una capilla particular en el templo y se tiene referencia de su existencia hasta el siglo XVIII.
Cofradía de San Vicente Ferrer			Primeras referencias de la cofradía en el siglo XVII.
Cofradía de San Crispín y Crispiniano			Asociación de zapateros. Referencias de ella desde el siglo XVII.
Cofradía de Santa Catalina de Siena			Primera referencia hasta el siglo XVIII. Su sede fue la capilla de la Tercera Orden.
Cofradía de Santa Rosa de Lima	cofradía de españoles	1692	Fundada por los terciarios dominicos.
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	cofradía de indios mixtecos, zapotecos y de Meztitlán	Hacia 1610	Cofradía que funcionó como doctrina de ese grupo.
Cofradía de la Expiración de Cristo y Nuestra Señora de la Consolación	cofradía de negros	1602	
Cofradía del Derramamiento de la Sangre de Cristo	cofradía de negros (principalmente mujeres)		Referencias de esta cofradía hasta finales del siglo XVII.
Convento de Santo Domingo de Puebla			
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	cofradía de españoles		Recibió constituciones en 1588.
Cofradía del Santo Nombre de Dios o del Juramento			
Cofradía del Descendimiento	cofradía de indios	1583	En 1587, hay una referencia de una cofradía del Santo Entierro, sin embargo, no se especifica si es la de los indios.
Cofradía y Hermandad de San Vicente Ferrer			La información localizada sobre esta cofradía y hermandad es de mediados del siglo XVII. Al parecer, se le agregó una hermandad de médico u botica.

Cofradía de Nuestra Señora del Rosario	cofradía de indios mixtecos		Las noticias de esta surgen a finales del siglo XVII.
Cofradía de Santa Inés de Montepulciano	Cofradía de mujeres	1671	Se remonta a 1626. Tuvo sede en el altar colateral de la santa. Dio pie a un beaterio.
Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad	cofradía de negros	Finales del siglo XVII	En capilla propia.
Cofradía del Ángel de la Apocalipsis			La referencia hallada es del siglo XVIII. Tuvo sede en el altar colateral de San Vicente Ferrer.
Convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz			
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario		Principios del siglo XVII	
Cofradía de Jesús de Nazareno			La información es del siglo XVIII.
Convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara			
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario			
Convento de la Santa Cruz de Zacatecas			
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario			La primera información de una cofradía de esta advocación en la ciudad es del siglo XVI, empero, los datos consultados sobre esta en el convento son del siglo XVIII.
Cofradía de la Santa Cruz			La información obtenida es del siglo XVIII.

* **FUENTES:** AGNM, *Indios*, v. 2, exp. 955, 1583; AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 2307, exp. 12, 1588; AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 170, exp. 4, 1638; AGNM, *Indiferente Virreinal*, Caja 1060, exp. 3, 1655; AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 179, exp. 8, 1696; AGNM, *Reales Cédulas Originales*, v. 153, exp. 38; 1792; Franco, *Segunda parte de...*, p. 545-546; “Libro Primero de...”, AGOP, XIII, Liber R, f. 1028-1040; Dávila, *Historia de la...*, p. 355-366, 560-571; “Borrador del Auto de fundación de la Cofradía por el reverendo padre fray Domingo de la Cruz, 16 marzo de 1538”, en Moreno, “Las inversiones de...”, p. 194; Miguel de Alcalá y Mendiola, *Descripción en bosquejo de la Imperial, Cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, estudio introductorio de Ramón Sánchez Flores, 2ª ed., Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, 1997, p. 128-130; Mariano Fernández Echeverría y Veitia, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, t. II, Puebla, Imprenta Labor, 1931, p. 364-366; José de Rivera Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, Imprenta de la Penitenciaría, 1888, p. 59; González, “La devoción del...”, p. 80-83; Krutitskaya, “Modo de rezar...”, p. 223; González, “La devoción del...”, p. 79-84; Maza, “La decoración simbólica...”, p. 7; Peña, “Predicadores para los...”, p. 194-200; Eduardo Merlo Juárez y José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, t. 1, Puebla, Secretaría de Cultura Puebla, 2001, p. 364-369; Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de...*, p. 316-333; Loreto, *Los conventos femeninos y...*, primera parte; Susana Alejandra Sotomayor Sandoval, “La economía de la salvación eterna: la cofradía del Rosario de Santo Domingo de México, 1538-1650”, tesis de maestría en Historia y en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrados, Posgrado en Historia y Etnohistoria, 2014; Ramón Jiménez Gómez, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo: institucionalización y consolidación en la Ciudad de México, 1682-1702”, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 92-95; Sandra Nancy Luna García, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n. 10, 2017, p. 32-52.

Los dominicos fomentaron estas asociaciones como parte de su labor apostólica al incentivar la ayuda mutua y las devociones entre los fieles.¹⁶⁴ Algunas tuvieron una vinculación estrecha con la Orden de Predicadores. Por ejemplo, como ya se señaló en páginas anteriores, las primeras cofradías del Rosario fueron erigidas por los dominicos a finales del siglo XV, momento en el que los pontífices les otorgaron a los cofrades indulgencias y vincularon a esta devoción con santo Domingo. En el siglo XVI, estas se multiplicaron y, en 1569, el papa Pío V estipuló que cualquier nueva cofradía del Rosario debía contar con la venia fundacional de la Orden. Los dominicos fomentaron la devoción y las asociaciones rosarianas desde los prístinos años de su llegada a Nueva España.¹⁶⁵ Cada una amerita un estudio particular,¹⁶⁶ baste decir que, a diferencia de las demás asociaciones que se mencionarán, en todos los conventos estudiados existió una cofradía de esta advocación, lo cual refrenda el empeño dominico en su promoción y el interés de los residentes de las ciudades por integrarse a ellas. [Véase Cuadro 2].

Un tema de predicación y devoción que cobró importancia para la Orden de Predicadores en el siglo XVI fue el Santísimo Nombre de Jesús o de Dios. El fomento de esta devoción y de sus primeras asociaciones se remonta al siglo XIII, cuando se les utilizó como un arma de combate contra la herejía y la blasfemia. Con el paso del tiempo, la devoción conservó su cariz de defensa de la ortodoxia; se le vinculó con la circuncisión y la Pasión, y se aproximó a las experiencias místicas cuando los devotos externaron dulzura y cercanía con el Hijo de Dios. El culto fue fomentado por distintos grupos, entre ellos, los franciscanos, a quienes Clemente VII les concedió la celebración del Oficio del Santísimo Nombre de Jesús

¹⁶⁴ Bazarte y García, *Los costos de...*, p. 29, estas autoras han señalado que las primeras cofradías entre los indios se erigieron para evangelizar, crear solidaridad, formar comunidades cristianas e incentivar la ayuda mutua después de la Conquista. En esos años, los españoles también se empezaron a congregarse en este tipo de asociaciones. También, consúltense Bazarte, *Las cofradías de...*, p. 31; Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 289-290, donde el autor brindó algunas reflexiones sobre el fomento del culto y las devociones mediante las cofradías. Carlos Romero Mensaque ha señalado que las cofradías fueron “elementos pastorales” nodales y recursos que se derivaron de la predicación dominicana. Véanse del autor “La universalización del...”, p. 217 y “Las cofradías del Dulce Nombre de Jesús de la Archidiócesis de Sevilla durante la época moderna análisis de su instituto en las reglas y constituciones”, en Juan Aranda Doncel (coord.), *Los Dominicos y la advocación del Dulce Nombre de Jesús en Andalucía*, España, Archicofradía del Dulce Nombre, 2017, p. 142.

¹⁶⁵ Véase el apartado de la predicación del rosario de María del presente capítulo.

¹⁶⁶ Por ejemplo, aunque todo indica que la cofradía del convento de Puebla se fundó en los primeros años del siglo XVI, su situación canónica se regularizó hasta 1588. Peña, “Predicadores para los...”, p. 194-195.

en 1530. En esa centuria, en España, se hallaron varias cofradías de esta devoción como producto de la predicación en contra de las blasfemias.¹⁶⁷

Hacia 1550, fray Diego de Victoria erigió en el convento dominico de Burgos una cofradía del Santísimo Nombre o del Juramento, a la cual le otorgó constituciones. Esta confraternidad fue considerada una liga contra los abusos en los juramentos, los perjurios y las profanaciones del nombre de Cristo por los blasfemos. Pío V vinculó estrechamente esta cofradía con la orden dominicana, y, en 1571, el capítulo general concertó el fomento de asociaciones en la Orden. Tal como sucedió con la cofradía del Rosario, a finales de dicha centuria se concertó que, para erigir una nueva cofradía, era menester contar con el permiso del general dominico.¹⁶⁸

En Nueva España, los dominicos demostraron preocupación por la blasfemia desde su arribo a estas tierras, así, fray Domingo de Betanzos procesó a varios españoles, algunos de ellos conquistadores, por tal delito contra la fe cuando se desempeñó como comisario del Santo Oficio. Por ese empeño, es probable que, desde entonces, la devoción al Santísimo Nombre fuera una herramienta de predicación dominicana tanto entre los españoles como entre los indios. Las primeras noticias sobre alguna posible cofradía son de la segunda mitad del siglo XVI, especialmente a raíz del fortalecimiento de la promoción de dicha confraternidad en Europa. Así, en 1567, se imprimieron en México *Las reglas y constituciones de la Santa Cofradía de los Juramentos instituida por la Orden de Santo Domingo*, en las cuales se estipularon su fiesta principal (el día de la circuncisión) y las obligaciones e indulgencias de los cofrades. Las indulgencias y los beneficios salvíficos pontificios y el apoyo de la curia debieron ser alicientes para que los frailes impulsaran la devoción y para que los novohispanos ingresaran en las cofradías. Posiblemente, se instauró en los conventos de México y Puebla.¹⁶⁹ Puesto que no he hallado datos sobre su existencia en el siglo XVII,

¹⁶⁷ Romero, “Las cofradías del...”, p. 137-159.

¹⁶⁸ Romero, “Las cofradías del...”, p. 139-142; Dávila, *Historia de la...*, p. 500-501.

¹⁶⁹ José Joel Peña ha estudiado el contenido de ese impreso y ha señalado que, en el cabildo catedralicio de Puebla, se encuentra una copia de las indulgencias de dicha cofradía dominica. Por ello, es probable que en el convento de dicha urbe hubiera existido tal asociación. Richard Greenleaf, *Zumárraga y de la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 120-127 y José Joel Peña Espinoza, “Predicadores para los...”, p. 197-199. El primer folio de *Las reglas y constituciones de la Santa Cofradía de los juramentos instituida por la Orden de Santo Domingo y confirmada por nuestro muy santo padre Pío papa IV a petición de la dicha orden son las siguientes. Imprimiéronse estas ordenanzas y perdones de la cofradía de los Juramentos*, México, Pedro Ocharte, 1567, se puede consultar en Rosa María Fernández de Zamora, *Los impresos mexicanos del siglo XVI: su presencia en el patrimonio cultural del nuevo*

tal vez no sobrevivieron debido a que dejaron de generar interés entre los seculares en comparación con otras congregaciones.

También, se erigieron algunas cofradías penitenciales que estuvieron estrechamente vinculadas con la Orden de Predicadores, tal fue el caso de la cofradía del Descendimiento y Santo Sepulcro, llamada del Santo Entierro e instituida en el convento de México en 1582. Esta tomó sitio en una capilla del templo, propiedad de Juan Guerrero de Luna, bienhechor de los dominicos. Una vez que esta asociación se erigió, la capilla se llamó de la Magdalena, santa que tuvo honda significación en la espiritualidad y las conmemoraciones de los cofrades, pues su fiesta principal se realizó el día de su conversión. Los miembros de la asociación fueron gente principal de la ciudad. Una de sus actividades primordiales fue la realización de la procesión del viernes santo, donde los frailes tuvieron una participación relevante.¹⁷⁰

Agustín Dávila Padilla describe la primera procesión de la cofradía en 1582.¹⁷¹ Esta fue tan imponente que impactó no solo en los habitantes de la ciudad, pues al poco tiempo en los conventos dominicos de distintos lugares se erigieron cofradías de la misma advocación y con los mismos fines, las cuales imitaron la procesión mexicana. Así sucedió en las casas de Amecameca y Coyoacán. Además, la procesión fue reproducida en los muros de algunos conventos. También, este acontecimiento influyó en lugares donde no hubo conventos dominicos, por ejemplo, poco después, se erigió una cofradía del Santo Entierro en el convento de San Francisco de México.¹⁷² Posiblemente por el mismo influjo, en 1583, se

siglo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2008, p. 97.

¹⁷⁰ Dávila Padilla refirió que el primero en fundarla fue un dominico en Roma. Mercedes Pérez Vidal ha estipulado que esta cofradía tuvo un hondo vínculo entre los dominicos de España y que la erigida en México fue a semejanza de la romana. Consúltese de la autora “Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla”, *Medievalia*, n. 1, v. 17, 2014, p. 215-242. También, Dávila, *Historia de la...*, p. 561-571 y Bazarte, *Las cofradías de...*, p. 27-29, donde la autora define lo que es una cofradía penitencial.

¹⁷¹ El templo conventual se preparó con un tablado en el altar mayor, donde se representó la crucifixión. Hacia las dos de la tarde, un dominico emitió el sermón que sirvió de plática previa para los disciplinantes. Al mismo tiempo, varios frailes comenzaron el descendimiento de la efigie de Cristo de la cruz. La conjunción de la prédica con el espectáculo visual causó gran emoción en todos los asistentes, quienes, al finalizar esa ceremonia, comenzaron a organizarse para la procesión. Esta salió del convento dominico, con un carro y varios estandartes e insignias de la Pasión, tales como la corona de espinas, los azotes o la Verónica. Cuatro frailes sacerdotes con capas negras llevaron a Cristo en sus hombros. Después, siguieron la imagen de la Virgen doliente y los dos pasos con los cófrades disciplinantes. Otros dominicos se repartieron en las iglesias para declamar sobre la insignia de la Pasión. La procesión se detuvo en la catedral y continuó por la calle de los Plateros hasta el convento de San Francisco de México y, posteriormente, la parroquia de la Veracruz. El sepulcro fue colocado, finalmente, en el convento de las concepcionistas. Dávila, *Historia de la...*, p. 561-571.

¹⁷² Dávila, *Historia de la...*, p. 569-570; Pérez, “Algunas consideraciones sobre...”, p. 227-228. El propio Chimalpáhin señaló que en la procesión “muy hermosamente se representó la pasión de Dios Nuestro Señor,

instituyó la cofradía del Descendimiento, de indios, en el convento de Puebla, donde pudo haberse replicado esa procesión.¹⁷³ [Véase Cuadro 2]. Todo lo cual da cuenta de la presencia religiosa de la Orden de Predicadores en las prácticas penitenciales novohispanas.¹⁷⁴

Acorde con Alonso Franco, entre 1637 y 1642, los penitentes de la cofradía del Santo Entierro de México llegaban a 3,000. A ellos se añadían los que portaban las insignias, los estandartes y cirios y la efigie de María Magdalena, sumados a toda la comunidad frailuna (salvo los novicios y los enfermos, quienes no procesionaban). Usualmente, el provincial, el prior o los llamados padres graves (es decir, los mayores o los que tenían algún grado académico o algún oficio) encabezaban el descendimiento en el templo y llevaban las andas. Cuando escribió este cronista, se había añadido una escuadra de soldados quienes arrastraban sus lanzas y estandartes. Al finalizar la procesión, se hallaba una efigie de San Pedro, la cual, había sufragado el inquisidor Bartolomé Soltero, motivo por el cual participaban en la procesión algunos miembros del tribunal de la fe.¹⁷⁵

Otra cofradía y hermandad vinculada a la Orden debido al santo de su devoción fue la de San Vicente Ferrer. Se tiene noticia de su existencia en los conventos de Santo Domingo de México y Puebla desde el siglo XVII, donde poseían un altar en los templos y procesionaban los lunes santos. Con toda seguridad los dominicos participaron en sus oficios y algunos pudieron ser sus capellanes y predicadores. La erección de esta cofradía fue usual en los conventos dominicos, por ejemplo, Francisco de Burgoa fundó la cofradía de San Vicente Ferrer en el convento de Santo Domingo de Oaxaca en el siglo XVII.¹⁷⁶ En la segunda

como nunca antes se había hecho en las iglesias de México.” “Séptima relación” en *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacán*, paleografía y trad. de Rafael Tena, t. 2, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, p. 257. El mismo autor describió que, en 1613, existían varias procesiones del Santo Entierro de los barrios indígenas de México. Tal vez, algunas tenían su cofradía. *Diario*, p. 323-327.

¹⁷³ Hacia 1588, existía una cofradía de las insignias del Santo Entierro en el convento dominico de Puebla, la cual estaba en pleito con la cofradía de la Soledad y el Santo Entierro del hospital de San Pedro. Tal vez, al ser homónimas surgió cierta competencia. AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 2307, exp. 12, 1588. Eduardo Merlo y José Antonio Quintana refirieron que, en el muro norte del sotocoro, existía un nicho donde se colocaba una urna del Santo Entierro, y que existía una cofradía homónima, la cual procesionaba en semana santa. Los autores no especificaron la fecha de todo ello. Merlo y Quintana, *Las Iglesias de...*, p. 366.

¹⁷⁴ En el convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz se erigió una cofradía a Jesús Nazareno. La información sobre su existencia es del siglo XVIII, pero, tal vez, tuvo antecedentes en la centuria previa. Por su advocación, bien pudo haber tenido una función penitencial. Véase el Cuadro 2 de este capítulo.

¹⁷⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 545-546.

¹⁷⁶ Franco, *Segunda parte de...*, p. 545-546; Alcalá, *La Puebla de...*, p. 129. La labor predicadora de los dominicos en esta cofradía se evidencia por ejemplo en la participación de un fraile como predicador en el día de la fiesta en el siglo XVIII, cuya prédica alcanzó las prensas. Tal vez, esta actividad la desempeñaron desde la centuria previa. Manuel López de Aragón, *El apóstol de la paz. Oración panegírica que en la solemne fiesta que hace su ilustre cofradía al glorioso San Vicente Ferrer dijo en la iglesia del Imperial Convento de Nuestro*

mitad de tal centuria, aparecieron otras asociaciones que se pusieron al amparo de algun santo dominico, como santa Rosa de Lima o Inés de Montepulciano. La primera se erigió en el convento de México y estuvo estrechamente vinculada a la Tercera Orden.¹⁷⁷ La segunda tuvo sus antecedentes desde 1626, pero fue hasta 1671 cuando fray Bernardo de Andia la instituyó con la finalidad de que sus integrantes fueran mujeres de Puebla. Al poco tiempo, fray Bernardo concibió cambiar la cofradía por un beaterio, por lo cual buscó vocaciones y presupuesto. Este último lo dio el capitán Idefonso Raboso, quien modificó la advocación por la de Rosa de Lima, la primera santa americana, recientemente canonizada. Este fue el origen del futuro convento femenino de la misma advocación. Por su parte, la cofradía de Santa Inés siguió funcionando, pues Fray Bernardo la dotó de un buen caudal.¹⁷⁸ [Véase Cuadro 2].

Además, se erigió un par de asociaciones gremiales. En el siglo XVII, se estableció la cofradía de San Crispín y Crispiniano de los zapateros en el convento de México. La presencia de este gremio no fue privativa de los conventos dominicos, ya que, por ejemplo, los zapateros de Puebla conformaron la cofradía de San Crispín y San Crispiniano en la parroquia de San José.¹⁷⁹ La segunda fue la hermandad de médico y botica que se agregó a la cofradía de San Vicente Ferrer del convento dominico angelopolitano. Tal agregación causó el disgusto de los boticarios de esa urbe, por lo que iniciaron un proceso jurídico en búsqueda de la extinción de la hermandad.¹⁸⁰ [Véase Cuadro 2].

También, hubo cofradías erigidas en los conventos que se relacionaron con el sitio donde se establecieron. Como podrá recordarse, en Zacatecas los dominicos tomaron sitio en el antiguo hospital de la Santa Cruz. En el siglo XVIII, existió una cofradía homónima en el establecimiento dominico, la cual bien pudo existir desde un siglo atrás. También, en el convento de Puebla, se estableció la cofradía del Ángel de la Apocalipsis con sede en el altar de San Vicente Ferrer. Posiblemente, la importante devoción a los ángeles y al arcángel san

Padre Santo Domingo de México, día 1 de mayo de 1772, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana del licenciado Josef de Jáuregui, 1772. Sobre la cofradía oaxaqueña, véase Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2ª ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899, p. 412.

¹⁷⁷ Jiménez, “La Venerable Tercera...”, p. 93-95. En el siglo XVIII, se erigió la cofradía de Santa Catalina de Siena en el convento de México, cuya sede fue la capilla de los terciarios, por lo cual también debió estar muy vinculada a este grupo. Bazarte y García, *Los costos de...*, p. 326-327.

¹⁷⁸ “Libro Primero de...”, f. 1028; Loreto, *Los conventos femeninos...*, primera parte.

¹⁷⁹ Fernández, *Historia de la...*, t. II, p. 610-611.

¹⁸⁰ AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1060, exp. 3, 1655.

Miguel en esa urbe fueron determinantes para la creación de esta asociación. Otra posibilidad es que esta devoción estuviera más vinculada con la predicación milenarista de san Vicente Ferrer. Tales atributos del santo fueron promovidos por los dominicos desde finales del siglo XVII, de lo cual pudo dar cuenta la cofradía.¹⁸¹ [Véase Cuadro 2].

El ministerio de los dominicos con los indios será desarrollado en el siguiente apartado, empero, baste decir que las fuentes permiten señalar que las cofradías de indios se erigieron primordialmente en los conventos donde hubo administración espiritual hacia este grupo: México y Puebla. [Cuadro 2]. Estas dos fundaciones son las únicas en las cuales se tiene noticia de cofradías de negros y mulatos. Como ya se refirió en el capítulo previo, este grupo—algunos de ellos esclavos—estuvo al servicio de los conventos o de ciertos frailes. Los esclavos recibían la doctrina, la enseñanza y la predicación de los dominicos en los templos conventuales. Además, el administrador del ingenio azucarero del convento de México cuidó espiritualmente de sus esclavos, los cuales eran entre 100 y 200. Tal situación pudo haber sido similar en las posesiones urbanas o rurales de las demás fundaciones.¹⁸²

Desde 1633, en las actas capitulares apareció la figura de vicario de los etíopes en el convento de México, quien posiblemente se encargó de la población esclava o de la cofradía de negros de la Expiración de Cristo y Nuestra Señora de la Consolación que ahí se erigió. Esta disfrutaba de una capilla en el patio del convento y salía en procesión el viernes santo delante de la cofradía del Santo Entierro. A finales de dicha centuria, se erigieron otras dos cofradías de negros en los conventos de México y Puebla. En el primero, tomó el nombre de Cofradía del Derramamiento de la Sangre de Cristo, y estuvo conformada por una mayoría femenina; en el segundo, se les congregó en la capilla de Nuestra Señora de la Piedad. Esta

¹⁸¹ Sobre las devociones en Puebla y por parte de las órdenes religiosas, consúltense de Antonio Rubial, “Los ángeles de...”, p. 103-128 y “La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII”, en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*, Sevilla, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2020, p. 31-36.

¹⁸² Respecto a las asociaciones de indios, Thomas Calvo halló una referencia—de finales del siglo XVII—de una cofradía de indios en el convento dominico de Guadalajara, bajo la advocación de la Esclavitud de la Gloriosísima Virgen. Hasta la fecha desconozco más detalles sobre su existencia. Calvo, *Poder, religión y...*, p. 113, 119. Con respecto a lo referido para los negros, consúltense el capítulo cuatro de la presente tesis; Franco, *Segunda parte de...*, p. 217; “Relación de la visita general que hice en mi arzobispado...”, 1646, AGI, México, 337.

última salía en procesión el viernes santo.¹⁸³ [Véase Cuadro 2]. Dichas instituciones debieron significar para los dominicos la posibilidad de que su labor ministerial se extendiera a otros sectores de la población a través de su presencia en las procesiones, las fiestas de las cofradías y su gobierno. Además, tales asociaciones fueron un espacio—entre toda una gama de templos y corporaciones religiosas—donde los negros y mulatos tuvieron un sitio de socialización, de ayuda mutua y de proyección en la sociedad urbana.¹⁸⁴

La presencia dominica en estas asociaciones debe ser estudiada a la par de la historia de cada una, sin embargo, baste refrendar que participaron en algunos de sus oficios principales, tales como sus procesiones, y tuvieron una labor importante en materia de predicación. Por ejemplo, en la cofradía del Rosario de México, los dominicos predicaron en la fiesta principal (el día de la batalla de Lepanto); encabezaron otros oficios de la cofradía como las procesiones mensuales y el rezo del rosario; en ocasiones fueron sus capellanes, y tuvieron un sitio en su administración y gobierno.¹⁸⁵

Desde 1642, en las actas capitulares, los cofrades se integraron en los sufragios que la Orden de Predicadores realizaba por sus miembros difuntos. Así, los frailes sacerdotes debían officiar una misa por sus almas, los legos debían recitar un rosario y los frailes no ordenados siete salmos. Al hacerlos partícipes de los beneficios espirituales de cualquier dominico—fraile, monja o lego—, tal como sucedió con los benefactores y con los que fueron aceptados dentro de los sufragios dominicos, se les integró de forma corporativa a la Orden. Desconozco si antes de esa fecha ya existía la obligación de realizar tal rogativa por los cofrades difuntos, sin embargo, al prescribirlo en los capítulos se legitimó y se dio fuerza a tal decisión, y las preces debieron ser alicientes para la afiliación de los seglares.¹⁸⁶

Además, los conventos dominicos se beneficiaron económicamente de las cofradías. Por ejemplo, los cofrades del Rosario de México entregaron limosnas al convento por los

¹⁸³ Franco, *Segunda parte de...*, p. 546; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 7v; *Haec sunt Acta...* 1642, p. 14; “Libro Primero de...”, f. 1040-1041; Luna, “Espacios de convivencia...”, p. 39-40. La cofradía de La Piedad desapareció por falta de fondos y su capilla fue entregada a los terciarios. Fernández, *Historia de Puebla...* t. II, p. 369-370.

¹⁸⁴ Sandra Luna ha realizado un estudio sobre las cofradías de negros de la ciudad de México durante el siglo XVII y ha señalado que estas se erigieron en conventos masculinos, en las parroquias, hospitales o templos. La autora también ha referido que estas asociaciones eran la forma en que esta población garantizaba ayuda mutua, forjaba su identidad y adquiría un espacio en la sociedad. De la autora, “Espacios de convivencia...”, p. 32-52.

¹⁸⁵ Véase el apartado sobre la predicación del rosario de María de este capítulo.

¹⁸⁶ *Haec sunt Acta...* 1642, p. 19v-20; *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 15v; *Acta Capituli Provincialis...* 1653, p. 22v; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 14; *Acta Capitula Provincialis...* 1659, p. 10; *Acta Capituli Provincialis...* 1663, p. 19.

oficios realizados por los dominicos. También, algunos cofrades legaron sus bienes a las fundaciones. Así lo hizo Luis Ventura, miembro de la cofradía del Rosario del convento de Guadalajara, quien heredó todos sus bienes a la cofradía, empero, estipuló que cada año esta le debía entregar al convento dominico una carga de panocha y otra de miel para la colación durante la cuaresma.¹⁸⁷ Algunos decidieron que su entierro se realizara en los conventos dominicos.¹⁸⁸ Incluso, ciertos benefactores de los conventos pudieron integrarse a alguna cofradía. Como podrá recordarse, María de Espinoza donó todo su caudal al convento de México, por lo cual recibió las gratificaciones como benefactora. La ayuda económica a los dominicos también la otorgó en vida, pues ella y su marido, el gobernador Gonzalo Cerezo, le entregaron al convento una costosa efigie de plata de la advocación mariana del Rosario para su colocación en la capilla homónima. Tal vez, ambos pertenecieron a la cofradía.¹⁸⁹

Además de hermandades y cofradías, en el siglo XVII, surgió en la provincia de México una figura de seglar vinculado con los frailes. En 1610, el doctor Diego de León Plaza, clérigo, calificador del Santo Oficio y cura de la catedral metropolitana, gestionó con el general de la Orden una patente para obtener el título de hermano de la provincia de Santiago, por su devoción hacia la corporación. Desconozco si los dominicos intercedieron a su favor con su procurador provincial o si él mismo llevó a cabo las diligencias. El general le otorgó su beneplácito, por lo cual León Plaza gozó de los sufragios y gracias de cualquier religioso; al morir, recibiría los privilegios y gracias de los frailes y sería enterrado en la sala de capítulo, después de haber otorgado cierta limosna. Como contraparte, él se comprometió a decir tres misas por cada fraile de la provincia que muriera. Esta última cláusula fue muy similar a la que aceptaron todos los que se beneficiaron de los sufragios de la Orden desde

¹⁸⁷ Moreno, “Las inversiones de...”, p. 31-32, 38-39; “Obligación otorgada a favor de la cofradía y mayordomo de Nuestra Señora del Rosario de esta ciudad de Guadalajara y convento y religiosos de Santo Domingo”, 1663, AHAG, *Sección Gobierno*, Serie: Religiosos/ Dominicos. Además, algunos de los que dispusieron limosnas para la realización de misas por sus almas en ese convento tapatío también fueron cofrades del Rosario. Otros miembros de esta cofradía dispusieron ser enterrados en el templo dominico de Guadalajara, AIPEJ, *Andrés Venegas*, t. 2, 1619, f. 296.

¹⁸⁸ Por ejemplo, Juan Fernández de Río Frío, un hombre rico y cofrade del Santísimo Sacramento, del Rosario y del Santo Entierro, estipuló su entierro en el altar de las Once Mil Vírgenes del templo dominico de México, donde debía realizarse un novenario por su alma, y su cuerpo debía amortajarse con el hábito dominicano. Estipuló la realización de misas y la erección de una capellanía en el altar ya referido, con su sobrino como capellán. Este testador dispuso 70,000 pesos para la erección de la iglesia del convento de San Lorenzo de México, donde quería que sus huesos y los de María Gálvez, su mujer, fueran trasladados. “Testamento y codicilio”, AHCM, 27 de mayo de 1642, *Juan Pérez de Rivas*, f. 111-117v.

¹⁸⁹ Véase el capítulo cuatro de la presente tesis; Dávila, *Historia de la...* p. 356.

1628, ya estudiados.¹⁹⁰ Es probable que León fuera un benefactor, empero, al alcanzar el estatuto de hermano y gozar de los beneficios como cualquier miembro de la Orden, estaba asegurándose de un vínculo espiritual y salvífico mucho más estrecho con la corporación.

Tal vez estamos ante el antecedente primigenio—y no institucionalizado—de un terciario, en un ambiente en el cual las ramas seculares de las órdenes religiosas comenzaron a surgir.¹⁹¹ Las relaciones entre los conventos, las ciudades y los seculares, las cuales se concretarían en la institución de la tercera orden, tuvieron sus orígenes en los años que abarca la presente tesis. De ello dan cuenta casos como el de León y Plaza o el de los seculares que se beneficiaron de los sufragios de la Orden desde 1628. Por ejemplo, en las actas de 1646, se aceptó a Luis Vázquez de Medina, a Agustina Picazo, su esposa, y a Juan de Medina y a su mujer Isabel de Picazo como beneficiarios de los sufragios de la Orden. Estas mujeres fueron de las primeras que, en 1682, se congregaron en la rama secular de la Orden.¹⁹²

3. Administración de los indios: una excepción en la presencia dominica urbana

En comparación con las demás órdenes evangelizadoras,¹⁹³ los dominicos de la provincia de Santiago se abocaron de forma limitada a la administración espiritual de los indios de las ciudades. Si bien hay datos aislados de su predicación o confesión,¹⁹⁴ únicamente los adoctrinaron en los grandes conventos de México y Puebla. Así pues, una particularidad de

¹⁹⁰ *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 18; y el capítulo cuatro de la presente tesis, especialmente el apartado sobre los benefactores.

¹⁹¹ Sobre la institucionalización y los antecedentes de la Tercera Orden del convento de México, véase Jiménez, “La Venerable Tercera...”. Las primeras terceras órdenes en Nueva España se instauraron en los conventos franciscanos de Puebla y México, en 1614 y 1615, respectivamente. Consúltese Carolina Yeveth Aguilar García, “La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 53, 60-73.

¹⁹² *Acta Capituli Provincialis...* 1646, p. 10; Jiménez, “La Venerable Tercera...”, p. 42-50, donde se puede consultar la genealogía de los Medina Picazo.

¹⁹³ Así, los franciscanos estuvieron encargados de algunas doctrinas de indios de las ciudades de México, Puebla, Zacatecas y Guadalajara. También, los agustinos desempeñaron esa labor en esta última ciudad. Véase el capítulo dos de la presente tesis.

¹⁹⁴ Por ejemplo, fray Cristóbal de Ortega atendió a los indios de los alrededores de la ciudad de México durante su viaje. También, una india vivió como beata de la Orden de Predicadores en esta urbe, a quien administraron espiritualmente los frailes. De igual modo, los dominicos de Guadalajara iban a los mercados a pedir limosnas a españoles e indios. También, eran solicitados por los habitantes de la ciudad tapatía para la confesión o extremaunción, por lo cual seguramente dedicaron alguna prédica o una charla edificante a los indios o los atendieron espiritualmente en alguna urgencia. Franco, *Segunda parte de...*, p. 188, 494-495; “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3.

la provincia de Santiago, a diferencia de las otras provincias dominicas novohispanas,¹⁹⁵ fue que sus miembros centraron su apostolado urbano alejados de su misión primigenia en América y de las actividades que desarrollaban en las vicarías y en los pueblos de indios.

a. *Administración espiritual de los indios mixtecos, zapotecos y de Mestitlán*

Los dominicos fundaron sus casas en las regiones centro y sur del actual México, las cuales dividieron en tres zonas con base en el idioma de los indios: la mexicana (donde se hablaba náhuatl), la mixteca y la zapoteca. Estas dos se ubicaron primordialmente en lo que hoy es el estado de Oaxaca. Ahí, los frailes se especializaron en la administración espiritual de los indios; crearon vocabularios, catecismos y cartillas en mixteco, zapoteco y chocholteco o chochón, y forjaron un importante imperio conventual.¹⁹⁶ Su especialización y experiencia en el cuidado de estos grupos fueron los fundamentos para encargarse de los indios mixtecos y zapotecos migrantes en otros espacios. Esto sucedió en las ciudades de México y Puebla. En la primera, tal situación se dio durante el periodo que abarca la presente tesis, mientras que, en la segunda, sucedió hasta finales del siglo.¹⁹⁷ Por ello, en este apartado solo se analizará el cuidado espiritual en la urbe mexicana.

¹⁹⁵ Hago esta especificación porque, por ejemplo, en la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, los dominicos sí administraron espiritualmente a los indios en sus conventos urbanos. Ma. Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996, p. 149-189.

¹⁹⁶ Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 99-124, donde la autora dimensiona la presencia dominica en las naciones mixteca y zapoteca. A finales del siglo XVI, Juan López de Velasco señaló que en el obispado de Oaxaca los dominicos tenían la mayoría de las doctrinas y que administraban más de 100 pueblos, véase *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad de Geografía de Madrid, Real Academia de la Historia, 1894, p. 227-231. Cuando se creó la provincia de Oaxaca, la de Santiago conservó la misma clasificación de las naciones, véase la forma en que Hernando Ojea divide las fundaciones, *Libro tercero de...* 167-172. Desde el siglo XVI, los frailes aprendieron mixteco y zapoteco, hubo predicadores generales en mixteco y chochón, de las cuales escribieron catecismos, cartillas y vocabularios. Véanse los capítulos dos y tres de la presente tesis, el apartado de la predicación de este capítulo y Sebastián van Doesburg y Michael Swanton, “La traducción de la Doctrina Cristiana en lengua mixteca de fray Benito Hernández al chocholteco (ngiwa)” en Ausencia López Cruz y Michael Swanton (coords.), *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Serie: Conferencias sobre lenguas otomangués y oaxaqueñas, vol. II*, Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Fundación Harp Helú Oaxaca, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2008, p. 81-118.

¹⁹⁷ Sobre la migración de estos indios a la ciudad de México, Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 15ª ed., México, Siglo XXI, 2003, p. 385; Tomás Jalpa Flores, “Migrantes y extravagantes. Indios de la periferia en la ciudad de México durante los siglos XVI y XVII”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 101-103. Si bien los mixtecos migraron a Puebla desde el siglo XVI, se fueron asentando al oriente y poniente de la urbe o fueron traídos por los dominicos para construir su

Como podrá recordarse, en la ciudad de México, desde el siglo XVI, los franciscanos tomaron a su cargo la doctrina de San Juan Tenochtitlán, con los barrios indígenas de sus alrededores (San Juan, Santa María, San Sebastián y San Pablo), mientras que el sagrario administró a la población española. En 1566, los barrios de San Pablo y San Sebastián Mártir fueron secularizados, y—por insistencia del cabildo urbano—se erigieron las parroquias de Santa Catarina Mártir y Santa Veracruz. [Véase Figura 1 del capítulo dos]. Ante las aspiraciones del cabildo por extender su presencia y del episcopado por controlar la dirección de los indígenas, las órdenes religiosas tramitaron un documento papal, otorgado por Pío V en 1571, por el cual la doctrina y el barrio de San Juan debía estar bajo cuidado de los franciscanos; la de San Pablo, de los agustinos, y la de San Sebastián y Santa María, de los dominicos.¹⁹⁸

El documento papal no tuvo efecto, aunque posteriormente los agustinos sí se asentaron en el barrio de San Pablo, donde erigieron un colegio y administraron a los indios. En ello mucho tuvo que ver el vínculo con el virrey y la presencia previa de esa corporación en ese barrio. Después, los carmelitas descalzos recién llegados a territorios novohispanos recibieron del arzobispo la ermita y la doctrina de San Sebastián al noreste de la traza en 1587. Nuevos cambios ocurrieron en 1597 cuando los franciscanos se asentaron en el barrio de Santa María de la Asunción la Redonda y en 1607 cuando los carmelitas abandonaron la doctrina de San Sebastián por decisiones de su general, la cual fue entregada a los agustinos,

convento. La conformación de una capilla de mixtecos como doctrina la he encontrado hasta finales del siglo XVII, la fecha más antigua es 1685. Consúltense AGNM, *Indios* v. 29, exp. 78; Rosalva Loreto López, “Los artífices de una ciudad. Los indios y sus territorialidades. Puebla de los Ángeles. 1777”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades...*, p. 272-273 y Peña, “Predicadores para los...”, p. 174.

¹⁹⁸ En esta gestión, los dominicos aprovecharon su cercanía con el arzobispo Montúfar (1551-1572) y, seguramente, con Pío V, quien les había concedido otros privilegios ya referidos. Edmundo O’Gorman, “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, n. 1, enero-febrero-marzo, 1938, p. 1-34; Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, n. 12, 1992, p. 1-18; Leticia Pérez Puente y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglos XVI y XVII”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 133-161; Rossend Rovira Mogardo, “La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México: claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)”, en Stefan Rinke (ed.), *Entre espacios: la historia latinoamericana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA) Freie Universität Berlin, 9-13 de septiembre de 2014*, Berlín, Freie Universität, Colegio Internacional de Graduados “Entre Espacios”, 2016, p. 482-506; “Breve de Pío V al Arzobispo de México”, 18 de octubre de 1571, AGI, *Bulas y Breves*, 66.

donde erigieron un nuevo establecimiento. En las primeras décadas de esa centuria, estos religiosos administraron a la recién creada doctrina de Santa Cruz Coltzinco, ubicada entre San Sebastián y San Pablo.¹⁹⁹ [Véase la Figura 1 del capítulo dos].

Es evidente que los dominicos no habían administrado a algún barrio pese a sus intentos. Esto cambió a principios de esa centuria, ya que, alrededor de su convento, se congregaron los indios mixtecos y zapotecos migrantes y residentes en los distintos barrios de la ciudad. Desde 1612, les administraron la doctrina cristiana y los sacramentos, y los indios establecieron una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario. Así aparecieron la figura del vicario de mixtecos encarnada en un fraile habitante del convento encargado de su cuidado espiritual y el oficio de alguacil mayor de los mixtecos.²⁰⁰ Tener a un religioso y a una autoridad civil dedicados a su cuidado debió brindarles identidad, cohesión, representatividad y, como veremos, conflictos con las autoridades y los doctrineros de la urbe.²⁰¹

Desconozco de quién fue la iniciativa de erigir tal congregación. Pudo ser de los propios mixtecos y zapotecos al sentirse cercanos a los religiosos que, en sus lugares de origen, ya los administraban. Para los dominicos debió ser conveniente contar con este espacio después de que no habían logrado administrar a los indígenas de la urbe, y qué mejor que atender a un grupo del cual históricamente eran expertos. Además, al fomentar la

¹⁹⁹ Chimalpáhin, *Diario*, p. 31, 69, 135, 137; Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 384; Mogardo, “La secularización temprana...” p. 482-506, este autor ha referido que la doctrina de Coltzinco se creó en 1633; Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 124, 133; Jessica Ramírez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España: del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 104-150, de la misma autora, “Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, n. 71, 2008, p. 13-32.

²⁰⁰ AGNM, *Indios*, v. 11, exp. 122, 12 de marzo de 1639; *Acta Capituli Provincialis...* 1616, p. 10v. Sobre estos indios véanse primordialmente Leyva, “La devoción del...”, p. 154-160 y Susana Alejandra Sotomayor, “La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de indios mixtecos y zapotecos extravagantes del imperial convento del Señor Santo Domingo de la ciudad de México, 1594-1753”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n. 3, 2013, p. 11-25. Esta autora también ha analizado la presencia social y geográfica de este grupo en la ciudad de México durante el siglo XVIII hasta la secularización, véase “Dentro de la traza española: los indios mixtecos extravagantes de la capilla de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de la ciudad de México, 1703-1753”, tesis de Licenciada en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.

²⁰¹ AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 741, exp. 15, 1628. Ahí se menciona la presencia de un alguacil mayor encargado de dicho grupo. Sobre la figura del alguacil de los indios y su participación como parte de la vida social, jurídica e identitaria en los barrios de la ciudad de México, consúltense Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 377-412; Felipe Castro, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y...*, p. 105-122, y Jalpa, “Migrantes y extravagantes...”, p. 79-104.

devoción del Rosario, estaban cumpliendo con su labor de predicación. Esta asociación fue orgullo para ambas partes y les brindó proyección en la ciudad, por ejemplo, desde 1613, procesionaron el viernes santo delante de la cofradía del Santo Entierro.²⁰²

Desde pronto, los indios migrantes de Mestitlán se integraron a la cofradía y la doctrina. Hasta la fecha, el único pueblo que conozco con este nombre se encuentra en el actual estado de Hidalgo, por lo cual no eran indios de la región oaxaqueña ni hablaban mixteco, zapoteco o chochón. Tal vez, habitaron en zonas contiguas a los mixtecos y los zapotecos, lo cual los llevó a socializar y vincularse o al ser migrantes encontraron en esa cofradía un sitio para crear lazos. Como se verá, también hubo otros alicientes para incorporarse a la congregación.²⁰³

Cabe señalar que las doctrinas de indios surgieron en Nueva España como consecuencia de la evangelización. Su nombre proviene de la primera labor de los religiosos con los indios: su adoctrinamiento en los principales preceptos de la fe. Los frailes también la usaron para referirse al sitio donde enseñaban a los indios. Posteriormente, el término implicó a todo un pueblo atendido por los frailes, cuyo centro era su convento. El pueblo principal era la cabecera y los demás eran las visitas.²⁰⁴ En el caso de las urbes, como se ha visto, los frailes o el clero secular se dividieron los barrios para administrarlos espiritualmente. Así pues, la capilla del Rosario estaba funcionando como una doctrina sin territorio y con indios que, en principio, no eran de la ciudad. Ello debió causar la queja de las demás órdenes religiosas, lo cual motivó a los dominicos y a los indios a crear un informe que el procurador fray José de Quintanadueñas hizo llegar a la metrópoli. Todo indica que uno de los argumentos que brindaron para avalar tal doctrina fue que los mixtecos y zapotecos

²⁰² Chimalpáhin, *Diario*, p. 326-327; Franco, *Segunda parte de...*, p. 546.

²⁰³ Una de las primeras referencias que conozco sobre la existencia de indios de Mestitlán es de 1628, sin embargo, tal presencia debió ser más temprana. AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 741, exp. 15, 1628; Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986, p. 188-193. Este autor ha demostrado que la región de Mestitlán estuvo a cargo de los agustinos principalmente. (p. 191)

²⁰⁴ Francisco Morales, "I. La Iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 13-73; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 11-14; Rodolfo Aguirre Salvador, "Parroquia", *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2020-10*, 31 de diciembre de 2019.

habían decidido congregarse en la capilla como doctrina. Posiblemente, su situación de forasteros validaba el que no tuvieran que adscribirse a algún barrio y su doctrina. También debieron argumentar el dominio que los dominicos tenían de sus lenguas. Gracias a dichas gestiones, en 1623, el rey emitió una cédula por la cual estipuló que el virrey y la Real Audiencia debían apoyar a los indios para que siguieran adoctrinados por los dominicos.²⁰⁵

En 1628, los mixtecos, zapotecos y nativos de Mestitlán les pidieron a los dominicos la donación de un espacio para erigir su capilla en el convento, ya que la cofradía del Rosario de españoles había mostrado encono por la presencia de la cofradía india en la iglesia y en su altar. Los frailes les otorgaron un sitio en el patio junto a la entrada del templo, enfrente de la capilla de los cofrades españoles. Ahí debían ser enterrados únicamente los de dichas naciones y sus descendientes. [Véase Figura 2]. Ello denota que la asociación española fue recelosa de las congregaciones homónimas, lo cual debió acentuarse al ser de nativos.²⁰⁶ También, evidencia que los indios ya tenían una identidad, una capacidad de representación y un espacio social y religioso importante en el convento.

²⁰⁵ Desconozco la cédula y el informe, sin embargo, algunos documentos posteriores glosaron parte de lo en ellos contenido. Consúltense AGN, *Indios*, v. 11, exp. 122, 12 de marzo de 1639.

²⁰⁶ AGNM, *Bienes Nacionales*, caja 741, exp. 15, 1628 y Alejandra González Leyva, “La capilla del...”, p. 39-52. La cofradía del Rosario de españoles del convento fue muy recelosa de su nombre y fama, por lo que constantemente buscó diferenciarse de las cofradías del Rosario indígenas. Por ejemplo, Chimalpáhin señaló que, en 1611, la cofradía española no quiso salir a procesionar con la cofradía homónima de los indios de Tlatelolco, asociación que se había erigido por el interés de los naturales y de los jesuitas. Chimalpáhin así lo refirió: “Cuando se hizo la procesión, iba presidiendo el Niño Jesús con una Cruz a cuestras; y no salió en la procesión nuestra Señora del Rosario, porque alegaron los españoles que ya tenían el rosario los cofrades de la iglesia de Santo Domingo, y no quisieron que también se concediera a los tlatelolcas.” *Diario*, p. 320-321.

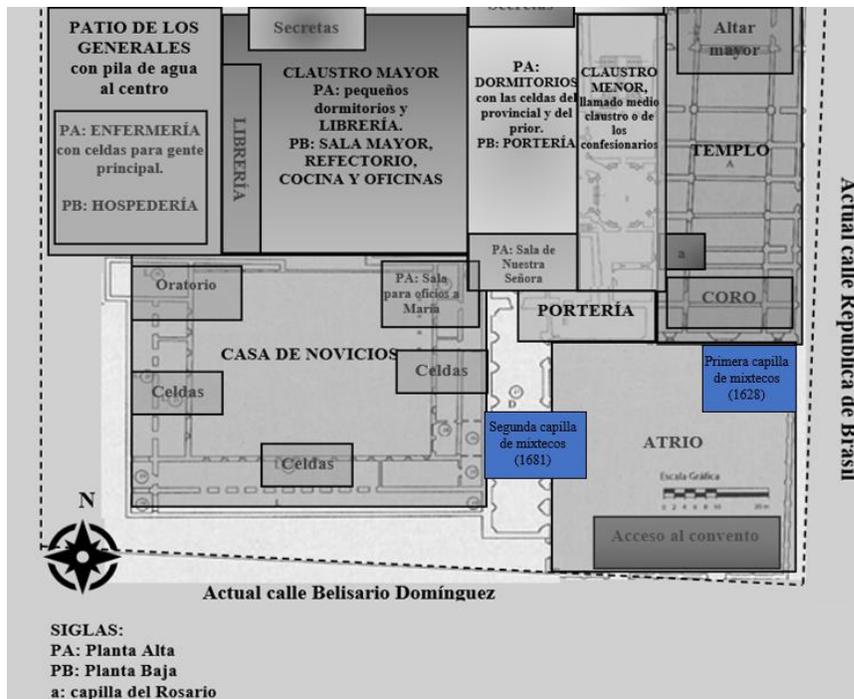


Figura 2. Capillas de los mixtecos del convento de Santo Domingo de México, con base en el Apéndice 4 de esta tesis, Interiores del convento de Santo Domingo de México. Elaborado con base en la descripción de Hernando de Ojea y el estudio de Alejandra González Leyva, “La capilla del...”, p. 43-47.²⁰⁷

Mientras los indios construyeron su capilla, los agustinos y franciscanos apelaron a la Real Audiencia; señalaron que Quintanadueñas le había ocultado a la autoridad regia que la capilla era una doctrina sin territorio y que había indios de otras naciones, y aseguraron que la cédula de 1623 no contravenía el derecho que sus corporaciones tenían de administrar a esos indios de la cofradía y capilla dominica, pues habitaban en los barrios de Santa María la Redonda, San Juan, San Sebastián, Santa Cruz y San Pablo. Refirieron que los de Mestitlán ni siquiera eran originarios de regiones cercanas a los mixtecos y zapotecos, además, para colmo, se habían empadronado otros indios de los barrios de la urbe. Todos ellos entendían el náhuatl, por lo que debían estar bajo su cuidado. Gracias a sus argumentos conocemos otros móviles por los cuales la cofradía fue atractiva para los indios: los mixtecos y zapotecos estaban exentos del servicio personal, pues el convento los estaba ocupando en la elaboración de su capilla. La Real Audiencia apoyó la administración dominicana a la cofradía con la condición de que no se integraran “otros indios a título de cercanía y vecindad”. Con ello se impidió que los alguaciles de doctrina de los barrios bajo cuidado franciscano y agustino obligaran a esos congregados a tomar doctrina en sus territorios.²⁰⁸

²⁰⁷ Véanse Alejandra González Leyva en “La capilla del...”, p. 43, 47; y Apéndice 4 de esta tesis.

²⁰⁸ AGNM, *Indios*, v. 11, exp. 122, 12 de marzo de 1639. Acorde con Tomás Jalpa, hacia 1658, ya existía un barrio de mixtecos en la ciudad, quienes—junto con otros indios inmigrantes como los triquis—eran

Las autoridades indígenas de la ciudad también se mostraron contrarias a esta congregación. Debido a que el alguacil mayor de los congregantes tuvo como atribuciones velar por su doctrina y congregación y cobrar los tributos, el gobernador y el cobrador de tributos de la parcialidad de San Juan se quejaron en varias ocasiones del cobro que realizaba aquel, pues tales eran sus labores e ingresos. Los arzobispos apoyaron a las autoridades de San Juan y limitaron la labor de los alguaciles de la doctrina dominicana. Así lo hizo Marcos de Torres y Rueda en 1649.²⁰⁹ Por su parte, los virreyes y la Real Audiencia apoyaron al alguacil de los mixtecos en el cobro del tributo. Así ocurrió en 1658 cuando la Audiencia y el virrey duque de Alburquerque especificaron que los mixtecos, zapotecos y de Mestitlán elegían anualmente a su alguacil por naciones, el cual era confirmado por el gobierno superior y tenía la labor de cobrar los tributos. Por ello, prohibían a las autoridades de San Juan aprehender a los indios de esas naciones quienes ya habían entregado su pago a su alguacil.²¹⁰

Posiblemente, el apoyo del arzobispo a los de San Juan provenía del desconcierto por la total irregularidad en la que vivían esos indios que se hacían llamar forasteros, pero que en realidad residían en la ciudad. Por su parte, es sintomático el apoyo que los representantes del rey les dieron a los congregados, apoyo que se restringió en la segunda mitad del siglo. Esto sucedió hacia 1667, cuando un representante de los mixtecos presentó una petición ante la Real Audiencia para que amparara su doctrina. Se siguieron unos autos en los cuales los franciscanos y los agustinos continuaron el pleito contra ellos y contra los dominicos. A diferencia de otras ocasiones, en mayo de 1668, la Audiencia y el virrey marqués de Mancera determinaron que, desde ese momento, la capilla conservaría su estatuto de sitio de adoctrinamiento cristiano, pero lo relativo a la administración de sacramentos, adscripción y pago de tributo debían realizarlo en el sitio donde vivían, es decir, en los barrios. Los dominicos y los indios pidieron la suspensión del mandato y mostraron resistencia al cambio: los mandones y algunas indias de la doctrina apedrearon a los alcaldes de los barrios, quienes

convencidos para ir a trabajar a una hacienda en la zona de Chalco, sin embargo, posteriormente los encerraban sin dejarlos abandonar el sitio. Véase Jalpa, "Migrantes y extravagantes...", p. 103. Sobre los sitios donde residieron estos mixtecos, zapotecos y nativos de Mestitlán durante el siglo XVII, no conozco detalles salvo los documentos citados en el AGNM. Para el siglo XVIII, con base en la documentación del Sagrario metropolitano, Susana Sotomayor ha señalado que habitaban en las cercanías del convento de México, especialmente al norte, en los barrios de la Lagunilla, la Misericordia, Santa Catarina Mártir, San Pedro y San Pablo y San Sebastián. Consúltese "Dentro de la...", p. 70-73.

²⁰⁹ AGNM, *Indios*, v. 15, exp 29, 1649.

²¹⁰ AGNM, *Indios*, v. 23, exp. 74, 1658.

pregonaron tal disposición, mientras que los indios siguieron pidiéndoles a los dominicos que les administraran los sacramentos y buscaron ser enterrados en su capilla. Ante ello, se coaccionó al vicario dominico a obedecer y se demolió la pila bautismal.²¹¹

Los indios y los frailes nuevamente fueron amparados por la autoridad regia mediante la cédula del 10 de junio de 1672, en la cual se mandó al virrey y a la Audiencia mantener la administración de sacramentos y la doctrina en la congregación. Además, el arzobispo fray Payo de Ribera les permitió seguir oficiando en su capilla y, mientras tanto, gestionar su situación ante la metrópoli. Por ello, tuvieron un procurador encargado de entregar al Consejo de Indias un memorial firmado en su nombre, así como en el de los “criollos y otras naciones”, y el permiso del arzobispo. También, los dominicos negociaron la pertinencia de la doctrina. Ello rindió frutos pues se emitió una cédula el 19 de noviembre de 1677 destinada a fray Payo para que permitiera al vicario dominico continuar en la administración de los indios, pero ahora debía otorgarle colación y canónica institución, de modo que administrara los sacramentos “en todas las partes donde residieren los indios que se matricularan en esta congregación”.²¹²

En septiembre de 1678, el fiscal de la Real Audiencia pidió que se señalara un sitio en la urbe para que se asentara esta población. Según Alejandra Sotomayor, después de esta petición se les mandó vivir en La Lagunilla, pero por la indisposición del sitio se les conminó a una zona contigua, en el barrio de San Martín. Sin embargo, para 1683 no se había logrado su confirmación canónica ni la señalización de un sitio para los indios, por lo cual un dominico volvió a pedir su cumplimiento.²¹³ Es decir, ese espacio aún no era capilla colada. [Véase Figura 2]. Me inclino por pensar que el motivo de tal retraso fue la falta de un territorio para congregar a todos, incluso pudo haber resistencia de los indios a reunirse en un sitio.²¹⁴ Hasta ahora desconozco cuál fue su estatus jurídico desde finales del siglo XVII, sin embargo, la investigación de Alejandra Sotomayor demuestra que, en la siguiente

²¹¹ AGNM, *Indios*, v. 24, exp. 229, 1667-1668.

²¹² AGNM, *Indios*, v. 25, exp. 80, 1675, y *Reales Cédulas originales*, v. 15, exp. 180, 1677.

²¹³ Acorde con Cayetano Cabrera Quintero, Payo de Ribera erigió en parroquia y título colado a la capilla el 1 de octubre. AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 6117, exp. 82, 1683; Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de México*, México, Impresora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1746, p. 264-265.

²¹⁴ En esos años los indios de la congregación también vivieron momentos difíciles, pues tuvieron que cambiar la ubicación de su capilla en 1681 debido a las expansiones que estaba realizando la cofradía del Rosario de españoles. AGNM, *Indios*, v. 26, exp. 38, 1681. En la documentación de la cofradía española, Rosa Moreno Campos ha encontrado que se les llamaba “tarascos”, lo cual es sumamente interesante, pues podría indicar que algunos indios de Michoacán se integraron a la capilla mixteca, véase “Las inversiones de...”, p. 43-46.

centuria, los congregantes vivían en distintos barrios de la ciudad (especialmente en el nororiente) y eran de distintas naciones. Situación que privó hasta su secularización en 1753.²¹⁵

Lo hasta ahora referido permite brindar algunas reflexiones. En el periodo que abarca la presente tesis, los dominicos se interesaron en atender espiritualmente a alguno de los barrios indígenas de la ciudad una vez que ocurrió la primera secularización de la segunda mitad del siglo XVI. Pese a sus intentos, no encontraron el contexto propicio para ello, lo cual también impactó en el número de sus fundaciones en la urbe. Por ejemplo, los agustinos pudieron establecer cuatro casas, mientras que los dominicos solo lograron dos: el convento y el colegio de Portacoeli. La congregación de los indios significó para los frailes la posibilidad de expandir su presencia apostólica en la urbe, especialmente entre los indios.

Al congregarse a los mixtecos, zapotecos y de Mestitlán en una doctrina sin territorio y al usurpar la labor de los agustinos y franciscanos, crearon una solución ante sus fallidos intentos y una anomalía en la forma de administrar a los indios. Ahí estaba la particularidad: el convento, los frailes que los administraban y su capilla los cohesionaron y les permitieron a los indios tener representatividad en la ciudad. Ahí querían congregarse ya fuera por interés, al evadir el repartimiento y el pago del tributo a las autoridades indígenas, o por devoción particular y preferencia por ese sitio y por los dominicos. Las dos posibilidades explicarían la desobediencia de los mandones y de los indígenas por ser administrados por los agustinos y franciscanos, así como su insistencia en seguir pidiéndole los sacramentos a los dominicos y su oposición a ser enterrados en otro sitio que no fuera su

²¹⁵ Agustín de Vetancurt refirió que la capilla no era iglesia curada porque no tenía institución canónica colada ni territorio señalado para ser parroquia. En los documentos sobre los barrios de indios a raíz del motín de 1692, se refiere que era doctrina y parcialidad de indios mixtecos, zapotecos, de Mestitlán, “criollos y de otras naciones”, a quienes se les llamaba extravagantes y habitaban en San Pablo, Necalitlán, San Hipólito, San Sebastián, San Antón, Santa María, San Juan, Mestitlán y junto al Carmen (es decir, como ha demostrado el estudio de Sotomayor, al noreste). Lo cual dificultaba el poderlos “reducir a la doctrina”. Además, vivían en casas de españoles, mulatos y mestizos, quienes impedían que los mandones de los barrios los obligaran a tomar doctrina donde les competía. Lo cual refrenda la continuidad de su situación jurisdiccional. Posteriormente, Cayetano de Cabrera afirmó que Vetancurt estaba equivocado, porque sí era parroquia. Sotomayor ha referido que esta se constituyó en capilla colada y que, en el siglo XVIII, los indios no solo eran de la ciudad o de las regiones mixteca, zapoteca y de Mestitlán, pues algunos eran de sitios como Texcoco y Puebla. Por su parte, desconozco cuál pudo ser la situación de su capilla, pues hacia 1740, los frailes se la entregaron a los terciarios bajo el argumento de que los indios no la usaban. Consúltense Agustín de Vetancurt, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México, Cuarta parte del teatro mexicano. De los sucesos religiosos*, t. III, México, Imprenta de I. Escalante y Cía., 1871, p. 351-352; O’Gorman, “Sobre los inconvenientes...”, p. 20-21; Cabrera, *Escudo de armas...*, p. 264-265; Sotomayor, “Dentro de la...”, p. 40-114; Jiménez, “La Venerable Tercera...”, p. 101; Álvarez Icaza, *La secularización de...*, p. 106.

capilla. Lo más interesante de todo ello y que valdría la pena estudiar es que, a finales de siglo, las fuentes mencionan que había “criollos” y gente de otras naciones congregadas en ese espacio. Es decir, los dominicos y la capilla estaban ampliando su presencia entre los habitantes de la ciudad.²¹⁶

b. Vicaría de San Pablo de Puebla

La otra urbe donde los dominicos atendieron a los indios fue Puebla. Como se señaló en el segundo capítulo, la ciudad se erigió en un principio para que ahí vivieran españoles sin la necesidad del servicio indígena. Empero, para asegurar la mano de obra necesaria y, con ello, la permanencia de la población española, se fueron asentando indios alrededor de la traza. Desde 1545, el cabildo urbano comenzó a otorgarles solares para su establecimiento definitivo. Así se configuraron los barrios, los cuales gozaron de un alcalde general y, desde 1562, uno particular para cada parcialidad, nombrados por el cabildo español hasta 1600.²¹⁷

Uno de esos prístinos barrios fue el de San Pablo, al noroeste de la traza, donde habitaron—al inicio—indios de Tlaxcala, Cholula, Texcoco y Huejotzingo, quienes fueron canteros, albañiles, candeleros, sederos, botoneros o zapateros. En 1545, ya contaban con una iglesia. En los límites de la traza en dirección al barrio, los dominicos erigieron el convento de Santo Domingo. [Véase la Figura 3]. Ellos se encargaron de la administración espiritual del barrio, aunque desconozco cuándo comenzaron tal labor. Posiblemente lo hicieron desde los primeros años, pues, como ha señalado José Joel Peña, la denominación del barrio es sintomática de su temprana presencia, ya que san Pablo siempre estuvo vinculado con las actividades de conversión y predicación de esta corporación.²¹⁸ Incluso, algunos de sus famosos conventos tomaron bajo advocación al apóstol.²¹⁹

²¹⁶ Véanse las notas 212 y 215, donde se pueden consultar las fuentes que refieren la existencia de “criollos y de distintas naciones”. Para los orígenes de estos indios desde finales del siglo XVII y en el XVIII, remito a Alejandra Sotomayor “Dentro de la...”, p. 69-73 y a la referencia de que eran llamados tarascos, lo cual pudo ser indicativo de su procedencia, Moreno, “Las inversiones de...”, p. 43-46.

²¹⁷ Véase el capítulo dos de la presente tesis.

²¹⁸ Véase el capítulo dos de la presente tesis; AHMP, *actas de cabildo*, 28 de abril de 1545, f. 29v-30; Peña, “Predicadores para los...”, p. 165-168, este autor ha señalado que los dominicos seleccionaron esa zona de la ciudad para no entrar en conflicto con el espacio de evangelización franciscana, y ha estipulado que, por sus instancias, los indios erigieron la iglesia del barrio. Además, este investigador propone que, antes de que terminara la década de 1530, los dominicos ya estaban a cargo de los indios, a raíz de que el obispo Julián Garcés les encomendó dedicarse a ello (p. 167).

²¹⁹ Por ejemplo, los conventos de San Pablo y San Gregorio de Valladolid o San Pablo de Sevilla.

En esos primeros años, pudieron congregarse a los indios del barrio en alguna capilla o ermita o en el patio de su convento para administrarles sacramentos e instruirles la doctrina, lo cual realizaron, posteriormente, en la iglesia del barrio. También, pudieron enseñarles oficios como lo realizaron los frailes en los distintos pueblos de indios; fomentar entre ellos ciertas devociones y prácticas religiosas, tales como las fiestas y procesiones o el rezo del Rosario, e incentivarlos a conformar alguna asociación seglar.²²⁰ Además, los frailes se interesaron por la legalidad de los terrenos de los indios del barrio. Por ejemplo, en 1556, le informaron al cabildo urbano que algunos indios de San Pablo estaban edificando casas en los términos de la ciudad sin los títulos correspondientes. Por ello, pidieron que se les prohibiera realizar edificaciones a quienes no tuvieran títulos de vecindad. Ello pudo atender a la labor que los frailes tuvieron de organizar los espacios de vivienda de los indios, como lo habían hecho en las zonas rurales;²²¹ pero también pudo provenir del interés por sus posesiones en la zona. Al respecto, en 1551, el convento dominico obtuvo solares hacia el barrio de San Pablo, donde disfrutaron de una pedrera para sus labores constructivas, guardaron los materiales y las bestias de carga utilizadas en estas labores y fueron dormitorios de los trabajadores.²²²

²²⁰ Echeverría, *Historia de la...*, p. 372; Peña, “Predicadores para los...”, p. 165-172. Remito a las dos obras clásicas sobre los métodos de evangelización de los frailes, donde se estudia el adoctrinamiento, el fomento de oficios, devociones y asociaciones seglares. Ricard, *La conquista espiritual...* y Borges, *Los métodos misionales...*

²²¹ AHMP, *actas de cabildo*, v. 7, 20 de marzo de 1554, f. 38v-39; Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 231-254; Borges, *Los métodos misionales...*, 203-249; Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 8-20.

²²² AHMP, *actas capitulares*, v. 6, 12 de febrero de 1551, f. 131v; Peña, “Predicadores para los...”, p. 153-154.

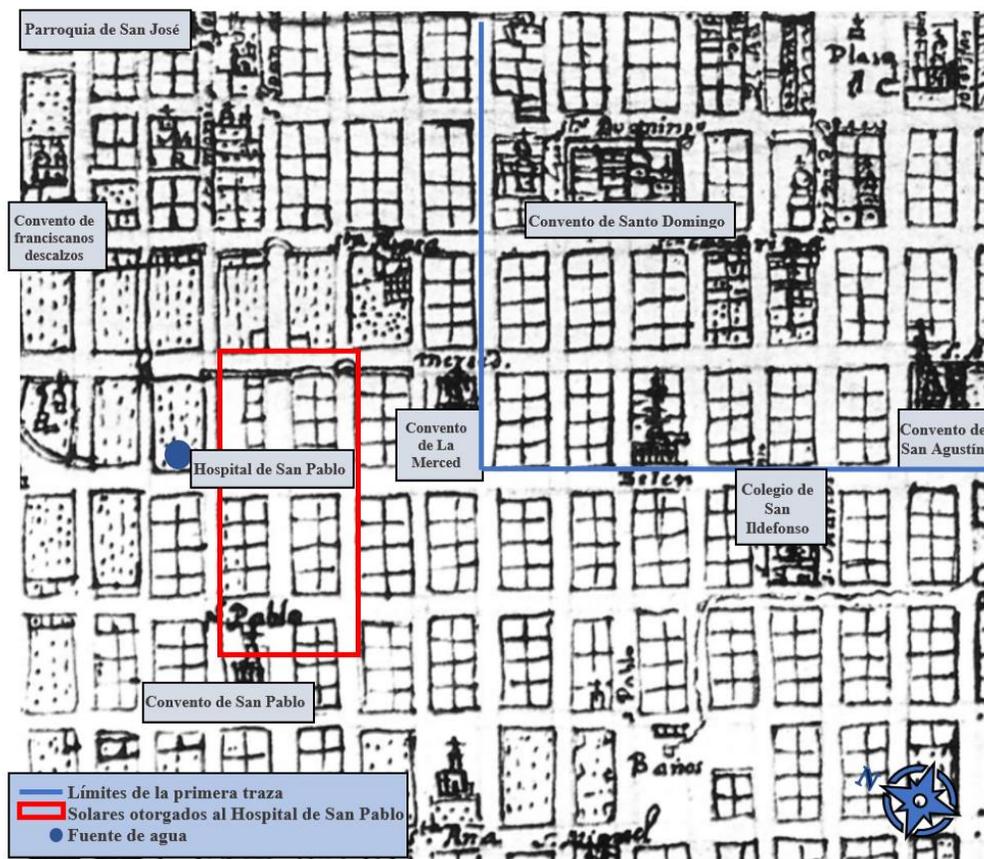


Figura 3. Acercamiento del *Mapa de la ciudad de Puebla en 1698*.²²³

Hacia 1563, el obispo Francisco de Villagómez y los indios principales del barrio concertaron la erección de un hospital. [Véase Figura 3].²²⁴ En Nueva España, los hospitales se erigieron con diferentes propósitos y poseyeron distintos fundadores desde el siglo XVI. Los hubo dedicados a ciertas enfermedades (como la lepra o las enfermedades mentales) y a ciertos sectores (como los indios). Algunos tuvieron un generoso patrono como el erigido por Hernán Cortés en la ciudad de México; fueron auspiciados por las autoridades locales o por el rey como el Hospital Real de México; estuvieron a cargo de las autoridades diocesanas, los cuales debían sustentarse—en teoría—con las rentas decimales; fueron erigidos por las

²²³ Este es el acercamiento de la Figura 9 del segundo capítulo de la presente tesis.

²²⁴ AHMP, *actas de cabildo*, v. 9, 2 de agosto de 1563, f. 12; Francisco de los Ríos Arce, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, t. 1, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, p. 197-198; Peña, “Predicadores para los...”, p. 169-171.

órdenes hospitalarias, o estuvieron bajo cuidado de los pueblos de indios, en conjunción con alguna asociación seglar y los frailes.²²⁵

En Puebla, ya se habían erigido hospitales, uno fue administrado por el ayuntamiento de la ciudad y otro por las autoridades episcopales, el de San Juan de Letrán y el de San Pedro. Estos no eran exclusivos para indios ni habían sido iniciativa de algún barrio indígena, por lo que el hospital de San Pablo fue el primero en su tipo.²²⁶ En la petición de solares presentada por los indios al cabildo de la ciudad, se señaló que el hospital sería para el cuidado de los pobres y que ya contaba con el permiso del obispo. Tal petición les fue avalada. Los solares se ubicaron junto a una fuente de agua. [Véase Figura 3]. Desconozco de quién fue la iniciativa y quiénes formaron parte de su administración en esos años, si fueron los dominicos o el episcopado,²²⁷ sin embargo, se pueden plantear algunas hipótesis.

Este pudo ser la respuesta ante las serias epidemias que mermaron a la población indígena durante esa centuria.²²⁸ También, puede que se creara para cumplir con las funciones de los demás hospitales de indios: administrar la doctrina; fomentar las prácticas

²²⁵ Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 255-263; Jesús Toscano Moreno, “Los hospitales y la ‘hospitalidad’ de los franciscanos en la Nueva Galicia”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, julio-diciembre de 1970, p. 389-404; Carmen Venegas Ramírez, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, 1973; Miguel León-Portilla, “Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios”, en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general de la medicina en México. Tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 217-227; Rubial, *Monjas, cortesanos y...*, donde el autor abunda en los hospitales de la ciudad de México; Justino Fernández, “El Hospital Real de Indios de la Ciudad de México”, *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, v. 2, n. 3, julio de 2012, p. 25-47; Leticia Pérez Puente, “Para engalanar el culto. El seminario conciliar de Guadalajara de 1570”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 155-178.

²²⁶ Echeverría y Veitia refirió que, en 1545, la cofradía de la Veracruz pidió permiso para erigir una casa hospital y el hospital de la Veracruz. Por su parte, es probable que los franciscanos sí tuvieran un espacio para el cuidado sanitario de los indios en su convento, aunque no se hubiera instituido como hospital de indios. Respecto a estos institutos, Josefina Muriel estableció que es muy difícil señalar su fecha de existencia por la poca documentación, por lo cual bien pudo existir algún sitio asistencial de los indios en la urbe, aunque hasta ahora nos sea desconocido. Echeverría, *Historia de la...* t. 2, p. 481-482, 587-597, 605-613; Peña, “Predicadores para los...”, p. 169; Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I...*, p. 117, 149-152, 177-190.

²²⁷ AHMP, *actas de cabildo*, v. 9, 2 de agosto de 1563, f. 12; Ríos, *Puebla de los...*, t. 1, p. 197-198; Peña, “Predicadores para los...”, p. 169-171. Por el documento de 1563 y otros posteriores, en la Figura 3 de este capítulo, propongo la ubicación del hospital y de los solares que el ayuntamiento les otorgó a los indios para esa institución. Consúltense AHMP, *actas de cabildo*, v. 10, 3 de febrero de 1578, f. 232, v. 11, 8 de agosto de 1578, f. 4v, v. 12, 31 de agosto de 1590, f. 165, v. 12, 19 de noviembre de 1593, f. 262, v. 14, 1 de abril de 1606 y 31 de marzo de 1608, f. 11 y 70-70v, v. 15, 28 de junio de 1619, f. 244v, v. 18, 29 de octubre de 1633, f. 16.

²²⁸ Venegas, *Régimen hospitalario para...*, p. 20-31; Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, v. 12, n. 1, 1962, p. 1-12.

devocionales y de ayuda mutua y la creación de asociaciones seculares (las administradoras de esos institutos), y para conformar un espacio político, social y económico importante para el barrio. Aunque no se les ha conocido como grandes entusiastas de estas instituciones,²²⁹ los dominicos pudieron interesarse por todo ello, además de que a través de él podrían fortalecer y expandir su presencia entre los feligreses del barrio. El obispo tal vez pudo concebir la fundación de este espacio o pudo verlo con buenos ojos, pues cumplía con los fines catequéticos ya referidos, máxime cuando el primer concilio provincial mexicano (1555) ya había estipulado que, en cada pueblo, hubiera un hospital junto a la iglesia para los indios pobres o viajeros.²³⁰ Además, en caso de que el obispo o algún vicario nombrado por él se encargara del sitio, su fundación habría sido una forma de asentar su autoridad en el barrio.²³¹

Los indios también pudieron concebir el proyecto o aceptarlo de forma entusiasta, pues serviría para distintos fines. Sería un espacio de convivencia, pues usualmente en ellos había indios que se ofrecían a cuidar del sitio, llamados semaneros, y cubriría las necesidades sanitarias de la población. Además, puesto que cada barrio indígena tuvo un alcalde elegido por el cabildo español desde 1562, la inmediata aparición del nosocomio pudo ser una forma en la cual los indios querían darle relevancia a su barrio y erigir instituciones que ellos dirigieran. De tal suerte que, si se conformó una cofradía encargada de su administración, la institución daría a los cofrades un espacio social y visibilidad en la ciudad. Asimismo, puesto que la petición la realizaron los indios principales, estos pudieron concebirlo como un sitio de poder, ya que, en otros hospitales de indios, los principales y los mandones buscaron dirigirlos para beneficiarse de ellos y de sus trabajadores.²³²

²²⁹ Véanse la nota 225; Peña, “Predicadores para los...”, p. 169-171; y Muriel, *Hospitales de la... Tomo I...*, p. 123.

²³⁰ “Primer Concilio Provincial”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, cap. LXX, p. 81; Venegas, *Régimen hospitalario para...*, p. 32.

²³¹ Además, en la sesión VII del concilio de Trento, efectuada el 3 de marzo de 1547, ya se había estipulado que los obispos podían visitar los hospitales y corregir su administración, aunque estuviera bajo cuidado de los religiosos. Lo mismo se había señalado en la sesión XXII, celebrada el 17 de septiembre de 1562, *El Sacrosanto y... sesión VII*, cap. XV y sesión XXII, cap. VIII y IX, p. 95, 238-240.

²³² Lidia Gómez, “El cabildo indio en la Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVII”, en María de Lourdes Herrera Feria (coord.), *Estampas de la vida angelopolitana. Ensayos de historia social del siglo XVI al siglo XX*, Tlaxcala, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Tlaxcala, 2009, p. 19-20; José Joel Peña planteó que el hospital fortalecería la “organización sociopolítica” del barrio frente al cabildo español. Véase “Predicadores para los...”, p. 170. Miguel León-Portilla estudió de qué modo los hospitales de indios, en ocasiones, fueron enclaves donde los principales buscaron concentrar poder y beneficiarse

Hacia 1590, los frailes ya administraban los sacramentos en el hospital de San Pablo. En ese año, los indios le solicitaron al cabildo urbano la donación de cuatro solares porque los que tenían eran insuficientes para hacer patio, cementerio y casa para que los dominicos pernoctaran al asistir al auxilio de los enfermos.²³³ La ayuda sanitaria del hospital pudo ser una forma de identificar al barrio, pues, contiguo a él se había erigido una ermita a San Cosme y San Damián, santos vinculados con el auxilio sanitario.²³⁴ También, en el barrio había ojos de agua hedionda, los cuales fueron aprovechados para funciones terapéuticas, pues, a principios de esa centuria se erigieron algunos baños. Una de esas fuentes llegaba al hospital de indios de San Pablo, tal vez con los mismos fines. [Véase Figura 3].²³⁵

Los dominicos también auxiliaron a los indios del barrio en las epidemias, especialmente hay rastros de la ocurrida en 1576. Oficiaron misa, en las cuales pidieron por la salud de los indios, a quienes les llevaron alimentos, confesaron y les administraron la extremaunción en las iglesias o en sus moradas.²³⁶ Así pues, para esas fechas, su presencia estaba consolidada en el barrio, incluso, desde el último cuarto de siglo apareció de manera constante en las actas capitulares el nombramiento de un vicario particular encargado de los indios.²³⁷ A principios del siglo XVII, erigieron la vicaría de San Pablo en dicho territorio ubicada en un sitio cercano al hospital, tal vez en los solares que el cabildo urbano les había otorgado en 1551 o en otros adquiridos posteriormente. Una tercera opción es que los

económicamente de sus ingresos. Consúltese del autor “Las comunidades mesoamericanas...”, p. 220-223. Sobre los semaneros y las cofradías de los hospitales, Venegas, *Régimen hospitalario para...*, p. 115-133.

²³³ AHMP, *actas de cabildo*, v. 12, 31 de agosto de 1590, f. 165v; Peña, “Predicadores para los...” p. 171.

²³⁴ La ermita de San Cosme y San Damián se la entregó el obispo Diego Romano a los mercedarios en 1598, para que ahí asentaran su convento. Echeverría, *Historia de la...* t. II, p. 452-460; Ramírez, “Fundar para debilitar...”, p. 41-78; María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 117-118.

²³⁵ AHMP, *actas de cabildo*, v. 14, 1 de diciembre de 1607 y 2 de diciembre de 1611, f. 57 y 201v-202. Sobre la importancia que tuvieron los dominicos en la administración del agua en la ciudad, consúltese Celia Salazar Exaire, “Equipamiento hidráulico para la ciudad de los Ángeles, aportación dominicana”, en *Anuario Dominicano: tomo III...* v. 1, p. 207-232.

²³⁶ Esta labor asistencial durante las epidemias la realizaron en otras partes de Nueva España y en otras fechas. Por ejemplo, durante la misma epidemia, los frailes de México atendieron a los indios de la ciudad o de los alrededores confesándolos, administrándoles los sacramentos, curándolos, brindándoles alimento y animando—durante sus prédicas—a los españoles a que socorrieran a los enfermos. También, los dominicos asistieron a los enfermos en las vicarías, como lo hicieron en Azcapotzalco o la Mixteca. Dávila, *Historia de la...* p. 269-272, “Información apologética de...”, p. 1-41.

²³⁷ “*Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro Sancti Iacobi de Cuilapa Ordinis Praedicatorum, anno Domini 1578*”, BLC, MSS M-M. 142, f. f. 136; *Haec sunt Acta... 1583*”, AGI, *Patronato*, 183, N. 1, R. 9; *Haec sunt Acta...* 1604, p. 8; *Haec sunt Acta...* 1606, p. 12.

dominicos se hubieran establecido en los solares del hospital, donde los indios proyectaron dormitorios para los religiosos desde 1590.²³⁸ Tal vez los dominicos se hicieron más presentes en el hospital para erigir ahí una nueva casa. [Véase Figura 3].

Como ya se refirió en el segundo capítulo, la vicaría fue una forma de expandir y asentar la presencia dominica en el barrio ante la competencia que significó la creación de una nueva parroquia (la de San José) y el arribo de otras corporaciones religiosas. Pero su creación también significó que el convento de Santo Domingo de Puebla sería un espacio centrado en la educación y la formación de los novicios; donde se cumpliría la contemplación, la liturgia y el estudio, es decir, la vida conventual, y donde la predicación y la confesión se realizaría a la población en general. Así pues, el convento se deshizo de esas labores que lo acercaban a las vicarías rurales.

En la naciente fundación de San Pablo, su vicario y sus residentes se encargaron de adoctrinar a los residentes del barrio y administrarles los sacramentos,²³⁹ y velaron por el bienestar social y moral de los indios.²⁴⁰ Además, estuvieron a cargo del hospital de San Pablo, el cual, acorde con Mariano Echeverría y Veitia se encontraba en muy mal estado a principios del siglo XVII, por lo cual el obispo Alonso de la Mota y Escobar consideró su restauración. Compró unos solares nuevos, pero al ver la necesidad de un centro de estudios, los cedió a los jesuitas para la erección del colegio de San Ildefonso en 1625.²⁴¹ En 1634, los dominicos le pidieron al cabildo urbano 25 pesos para curar a los 175 indios que tenían a su cargo, de los cuales, 25 estaban en el hospital.²⁴² Lamentablemente, hasta ahora no he

²³⁸ Mariano Echeverría y Veitia señaló que la vicaría se estableció en los solares otorgados en 1551. Lo cual no sería extraño, ya que esos solares estaban cerca de una pedrera. A su vez, acorde con las actas del ayuntamiento, las pedreras de la urbe estuvieron cercanas al hospital. Consúltense AHMP, *actas capitulares*, v. 6, 12 de febrero de 1551, f. 131v, v. 10, 3 de febrero de 1578, f. 232, v. 12, 31 de agosto de 1590, f. 165v, v. 13, 19 de mayo de 1600 y 25 de junio de 1604, f. 108 y 267v-268, v. 16, 1 de abril de 1606, f. 11; Echeverría, *Historia de la... t. II*, p. 193, 372; Peña, “Predicadores para los...”, p. 153-154.

²³⁹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 242-243, 283. Todavía en 1634, administraban a 175 indios en el barrio, de los cuales, 25 estaban en el hospital. AHMP, *actas de cabildo*, v. 18, 6 de octubre de 1634, f. 63v-64.

²⁴⁰ Así, en 1615, el ayuntamiento citó al vicario y a los ministros de doctrina franciscano, agustino y jesuita de la urbe, para plantear algún remedio a las borracheras de los indios. El vicario dominico fray Gaspar de los Arcos propuso lo siguiente: moderación en las tabernas y su ubicación dentro de la taza española para que así los indios fueran vistos si querían ingresar a ellas, es decir, ello implicaba una mayor vigilancia; que los taberneros no permitieran el ingreso de los indios a los establecimientos ni la venta de bebidas ya fuera por pago directo o en prenda; la única bebida permitida y que debía ser controlada era el pulque blanco, pues era alimenticia y medicinal; la aprehensión de los borrachos por los alguaciles y la recepción de azotes en el tianguis; la recopilación y el pregón en las iglesias de los barrios de las ordenanzas ya emitidas por los virreyes sobre esta materia. AHMP, *actas de cabildo*, v. 15, 10 de julio de 1615, f. 68-70.

²⁴¹ Echeverría, *Historia de la... t. II*, p. 263-264; Ríos, *Puebla de los... t. 2*, p. 180-182.

²⁴² AHMP, *actas de cabildo*, 6 de octubre de 1634, f. 63v-64.

conocido más documentación que permitiera conocer los estatutos del hospital—si es que los tuvo—y la forma en que se organizó y administró.

La doctrina en la vicaría de San Pablo terminó en 1641 cuando Juan de Palafox y Mendoza secularizó las doctrinas de su diócesis. Para comprender esta medida es menester brindar algunas líneas sobre las doctrinas, las cédulas de doctrina y este famoso reformador. El origen de las doctrinas se remonta a los momentos prístinos de la evangelización cuando, ante la falta total de una estructura eclesiástica, los pontífices les entregaron a los frailes una serie de exenciones para llevar a cabo las actividades de los párrocos e incluso de los obispos, tales como la administración de los sacramentos. Alrededor de los conventos, los frailes adoctrinaron a los indios y las doctrinas tomaron el lugar de las parroquias. Sin embargo, a diferencia de estas últimas, no estaban sujetas a los obispos. Una particularidad más de las Indias fue la existencia del patronato regio, conformado por una serie de concesiones de los pontífices romanos a la Corona española, a través de los cuales esta tuvo una injerencia nodal en la Iglesia americana.²⁴³

Desde la segunda mitad del XVI, la Corona emprendió una serie de reformas en Indias y tomó una postura tendiente a controlar el poder de las órdenes religiosas en este vasto territorio. De forma contemporánea, los obispos americanos buscaron fortalecer su autoridad en sus diócesis, y uno de los grandes obstáculos fue la presencia de las órdenes religiosas en las doctrinas de los indios. Para solucionar lo anterior, los prelados llevaron a cabo varias medidas, tales como la celebración de concilios provinciales y la apelación a las autoridades de Roma y de la Monarquía. Como respuesta de esta nueva política regia y de las peticiones de los prelados, desde 1583, se emitió una serie de cédulas para someter a examen a los doctrineros o para brindar preferencia al clero secular frente a los primeros en la obtención de beneficios curados.²⁴⁴

Los frailes lograron el amparo de los reyes o virreyes, o actuaron de tal forma que mantuvieron su preeminencia y la administración espiritual entre los indígenas. Empero,

²⁴³ Morales, “I. La Iglesia de...” p. 13-76; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, donde se puede conocer de qué modo el patronato fue un elemento fundamental en la situación parroquial en Nueva España; Álvarez Icaza, *La secularización de...*, p. 11-15; Aguirre, “Parroquia”...

²⁴⁴ Véanse Pérez, *El concierto imposible...* p. 63-176; y el primer capítulo de la presente tesis, donde señalo de forma general este contexto y donde pueden consultarse los trabajos de los especialistas sobre ese momento.

desde la segunda década del siglo XVII, la Corona fue mucho más crítica de la presencia de los mendicantes en las doctrinas.²⁴⁵ En este tenor, en 1624, se emitió una nueva cédula por la cual se dispuso la continuación de los frailes en las doctrinas, pero el encargado de su nombramiento sería el virrey. También, se facultó a los obispos y arzobispos para visitar a los frailes en su ministerio como curas. Cinco años después, en otra cédula se refrendó que los representantes de la autoridad regia eran los encargados de validar la denominación de los doctrineros, una vez elegidos por los provinciales. El virrey debía remitir la decisión al obispo para que brindara su visto bueno, la provisión, colación y canónica institución de la doctrina. Este documento refrendó que, una vez que el doctrinero fuera examinado por el obispo, ya no debía someterse a una nueva evaluación salvo en casos particulares.²⁴⁶

La aplicación de estos documentos causó grandes problemas entre los virreyes, los obispos y los frailes en territorio novohispano. Por todo ello, el rey dispuso la realización de una junta para determinar alguna medida. De ella se desprende una cédula en 1637, por la cual se estipuló lo siguiente. El obispo podía visitar a los frailes en todo lo tocante a las labores ministeriales, y si encontraba algo que corregir en cuanto a vida personal y costumbres lo habrían de notificar a los provinciales para que tomaran cartas en el asunto. En caso de que este superior no respondiera, tendría que avisar al virrey para que comenzara su remoción. El obispo debía examinar a los frailes en cuanto al idioma y otorgarles licencia; y una vez sometido a dicha prueba, el religioso quedaba exento de volver a examinarse. El virrey debía elegir al doctrinero entre una terna que le presentaría el provincial.²⁴⁷

En 1637, se expidió una nueva cédula que dispuso el cumplimiento de las ya emitidas en 1624 y 1634. Una vez que arribó el documento a Nueva España, el virrey lo remitió a la Real Audiencia, la cual le dio su visto bueno, por lo cual el 1 de julio de 1638 se mandó su

²⁴⁵ Pérez, *El concierto imposible...*, p. 63-176, para conocer los mecanismos de los frailes para desapegarse de las cédulas de doctrina, y sobre lo acontecido desde la segunda década del siglo XVII, p. 177-216; Virve Piho, “La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 64, 1977, p. 81-88, donde el autor abunda en las medidas regias encaminadas al pago de diezmo de los religiosos y en las exenciones económicas que estos disfrutaban, los cuales fueron móviles para su remoción de las doctrinas.

²⁴⁶ La transcripción de las cédulas y el estudio sobre su emisión y su recepción en Nueva España en Pérez, *El concierto imposible...*, p. 177-208, 235-238.

²⁴⁷ “1634. Cédulas reales dirigidas al duque de Escalona y al marqués de Alderete, virreyes de Nueva España sobre el modo de administrar las doctrinas de indios”, transcrita en Pérez, *El concierto imposible...*, p. 238-240. También, en esta misma obra, consúltense p. 197-208 y Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 181-192.

cumplimiento. En octubre, las órdenes religiosas apelaron a la Audiencia para lograr su suspensión mientras que el Consejo de Indias determinaba sobre el tema y pidieron que se les recibieran informaciones. Desde entonces, los despachos se quedaron congelados y en poder del fiscal.²⁴⁸ Ello cambió con el arribo de Juan de Palafox en 1640. Este famoso reformador fue enviado para realizar la visita general de Nueva España y para fungir como obispo de Puebla. Arribó en junio de ese año a estas tierras e inmediatamente se trasladó a su sede diocesana. Desde los inicios conoció y experimentó la situación de las órdenes religiosas con respecto a las doctrinas de los indios y a su casi nula aportación a los diezmos. Desde entonces debió tener una idea clara de qué es lo que debía hacerse.²⁴⁹

En octubre, se trasladó a la ciudad de México para llevar a cabo la visita general que el Consejo de Indias le había encomendado. En ese intervalo aprovechó para pedirles a la Real Audiencia y al virrey la emisión de una real provisión para obligar a los obispos a obedecer las cédulas de 1634 y 1637 y la provisión de 1638, de modo que los frailes debían ser examinados y aprobados. De oponerse, los prelados podrían proveer a quienes ellos consideraran en las doctrinas. Esta nueva provisión se expidió el 17 de septiembre de 1640. Los religiosos debían someterse a un examen por parte de los ordinarios, después del cual se les otorgaría licencia para ser ministros de doctrina. A los pocos días, en el obispado de Puebla se les hizo llegar el documento a los doctrineros. Algunos se sometieron al examen y conservaron su ministerio, sin embargo, aquellos que se opusieron fueron removidos. Así, entre el 29 de diciembre de 1640 y el 8 de febrero de 1641, se secularizaron 31 doctrinas franciscanas, una agustina y cuatro dominicas. El triunfo de Palafox se debió al apoyo del virrey y la Audiencia, por lo cual los frailes no pudieron recurrir a estas autoridades.²⁵⁰

²⁴⁸ Luis de la Palma y Freites, *Por las religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín de las provincias de la Nueva España en defensa de las doctrinas de que fueron removidos de hecho sus religiosos doctrineros por el ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza...*, Madrid, Imprenta Real, 1644, p. 10-20v; Francisco de Ayeta, *Crisol de la verdad [...] En defensa de dicha su provincia sobre el despojo y secuestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo don Juan de Palafox, siendo visitador del reino*, s. e., p. 45v-60.

²⁴⁹ Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox. Obispo y virrey*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2011, p. 95-105; Piho, “La secularización de...”, p. 81-88, y Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIX, n. 73, invierno de 1998, p. 237-272. En este último texto, el autor estudia las tentativas secularizadoras de los obispos de otras diócesis en fechas contemporáneas y posteriores a la realizada por Palafox en el siglo XVII.

²⁵⁰ Francisco de Ayeta señaló que los agustinos perdieron dos doctrinas, las de los barrios de Puebla: Santiago y San Pablo. Sin embargo, esta última pertenecía a los dominicos. De tal suerte que fueron cuatro doctrinas dominicas secularizadas. Por su parte, Luis de la Palma refirió que los dominicos perdieron cinco doctrinas

En la ciudad de Puebla, entre el 10 y el 11 de enero, los agustinos perdieron la administración del barrio de Santiago; los franciscanos, el barrio del Alto y los dominicos, el barrio y el hospital de San Pablo.²⁵¹ Es importante señalar que, hasta 1644, se habían secularizado cuatro doctrinas dominicas: la ya referida, y las de los pueblos de Tepepayeca, Tilapa e Izúcar. Empero, en la década de 1650, seguían encargados de estas últimas tres.²⁵² Tal vez, aceptaron someterse a examinación ante el ordinario o bien su presencia fue lo suficientemente importante entre la población y la región. No se olvide que en la zona tenían varias vicarías que no les fueron secularizadas en 1641, tales como las de Tepeji, Tonalá, Huajuapa, Tequisistepec, Ihualtepec y Chila, y poseían haciendas e ingenios que les reportaban ganancias importantes.²⁵³

Así pues, la única doctrina que perdieron fue la de la ciudad angelopolitana. Tal vez, ahí, las autoridades eclesiásticas fueron más renuentes e incluso combativas a la permanencia de los frailes, pues, en años posteriores, los clérigos de la parroquia de San José (que tomaron a su cargo a los indios del Alto y San Pablo) y los frailes mantuvieron enconadas disputas, en las cuales los indios se pusieron de uno u otro lado. Incluso, los primeros acusaron a los franciscanos y dominicos de seguir administrando a los naturales, a quienes les cobraban por dicha actividad.²⁵⁴ Los dominicos no recuperaron el cuidado espiritual y el hospital del barrio, y su vicaría se convirtió en hospedería. Seguramente, desde entonces, buscaron una nueva función para este espacio.

(aunque no especifica cuáles), los franciscanos 30 y los agustinos cinco. Sigo la información de Ayeta. Palma, *Por las religiones...* p. 22v-23; Ayeta, *Crisol de la...*, p. 59-62v, 73v. También, véase Piho, “La secularización de...”, p. 84-85; Álvarez, *Juan de Palafox...*, p. 104-107.

²⁵¹ Ayeta, *Crisol de la...*, p. 59, 243v-244; *Anales del barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*, estudio introductorio y paleografía de Lidia E. Gómez García, Celia Salazar Exaire, María Elena Stefanón López, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000, p. 84.

²⁵² Ayeta, *Crisol de la...*, p. 59-62v, 73v; Palma, *Por las religiones...*, p. 22v-23.

²⁵³ Acorde con Palma, el obispo les permitió conservar esas vicarías. Del autor, *Por las religiones...*, p. 22v; *Acta Capituli Provincialis...* 1657, p. 8-8v; “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, México, 804; Óscar Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017, p. 291-294, 468-469.

²⁵⁴ Ayeta, *Crisol de la...*, p. 243v-244.

CAPÍTULO VI. PROMOCIÓN DE LAS DEVOCIONES DOMINICAS Y DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Véase la sabiduría en los Raimundos, en los Albertos, en los Antoninos, ese es su entendimiento. Qué graduado el fruto de la predicación en los Vicentes, en los Ambrosios, en los Alanos, ese es su celo. ¡Qué infatigable! Véase en los estoques de la herejía, la sangre de los Pedros [...] esa es la divisa de su fe. ¡Qué generosa! [...] Los milagros de los Jacintos, de los Jacobos, de los Santelmos, esa es su virtud. ¡Qué prodigiosa! [...] Véanse los candores de las Catalinas, de las Ineses, de las Rosas, esa es su pureza. ¡Qué intacta! Las revelaciones de las Margaritas, de las Lucías, de las Columbas, ese es su espíritu. ¡Qué profético! Véanse sus armas en el estandarte del Santo Oficio, en la silla Magistral del Sacro Palacio, en los confesionarios de los reyes de España y de Polonia, esos son sus oficios. ¡Qué bien empleados! Los progresos de su religión, la perfección de su instituto, el fructuosísimo árbol de su espiritual descendencia, ¡ese es Domingo!¹

Desde sus primeros años, la Orden de Predicadores fomentó ciertas devociones, la santidad de sus integrantes, la realización de fiestas y conmemoraciones religiosas y las inauguraciones de sus templos urbanos. Estas formaron parte de su calendario litúrgico y de sus actividades pastorales y apostólicas y fueron medios que los vincularon con la sociedad y les garantizaron ingresos.² Al arribar a Nueva España, esta corporación promovió las devociones cercanas a su carisma y la escritura de la vida de los religiosos que habitaron en su provincia con tintes hagiográficos.³ El presente capítulo tiene por finalidad examinar las

¹ Diego de Gorospe, *Sermón que en la solemnísimas festividad de nuestro padre y patriarca santo Domingo predicó...*, Puebla, Diego Fernández de León, 1685, p. 9.

² William R. Bonniwell, *A history of the dominican liturgy: 1215-1945*, introd. de Bartolomew J. Eustace, 2ª ed., New York, Joseph F. Wagner, 1945; André Vauchez, “Les ordres mendiants et la ville dans l’Italie communale (XIIIe-XVe siècles): quelques réflexions vingt-cinq ans après”, en Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot y Lionel Rousselot (dirs.), *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l’honneur d’Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 191-199 y del mismo autor, *Sainthood in the later Middle Ages*, trad. de Jean Birrel, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 105-127; Joanna Cannon, “Dominican Shrines and Urban Pilgrimage in Late Medieval Italy”, en Paul Davies, Deborah Howard, and Wendy Pullan (eds.), *Architecture and pilgrimage, 1000-1500. Southern Europe and Beyond*, Farnham, Inglaterra, Ashgate, 2013, p. 143-163; Miguel Gelabert y José María de Garganta, “Introducción al Proceso de canonización de Santo Domingo”, en *Santo Domingo visto por sus contemporáneos*, esquema biográfico, introducciones y notas de Miguel Gelabert y José María de Garganta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 219-266.

³ Tan solo para poner un par de ejemplos, fray Domingo de Betanzos fomentó constantemente la devoción a María Magdalena desde los tempranos años de presencia dominica en Nueva España, por lo cual su fiesta y sus octavas eran solemnes y se le hacía memoria cada lunes después de la Salve. Asimismo, los frailes incentivaron la escritura de la vida de sus hermanos de hábito desde pronto. Por ejemplo, acorde con Dávila Padilla ya fray Andrés Moguer había iniciado la escritura de la obra que él continuó en 1589. Para todo ello véase su “Prólogo”,

prácticas religiosas y los cultos que incentivaron y desplegaron en las urbes novohispanas, entre 1570 y 1661. La finalidad de todo ello es complementar lo analizado en el capítulo previo, es decir, valorar las particularidades de su presencia apostólica durante el periodo analizado. Estas páginas tienen como objetivo demostrar que dichas acciones fueron mecanismos que les concedieron un sitio preponderante en materia religiosa, apostólica y social, además de que les permitieron fortalecer y proyectar su identidad como miembros de la Orden de Predicadores y de la provincia de Santiago entre los habitantes de las urbes.⁴

1. Fomento y defensa de las devociones dominicas

En este primer apartado, se analizarán las devociones y prácticas religiosas que los dominicos fomentaron u organizaron en las ciudades novohispanas hacia ciertos seres celestiales a través de conmemoraciones anuales, fiestas únicas y prácticas religiosas dentro y fuera de sus templos y capillas. También, se examinará de qué modo, tal como lo hicieron sus hermanos de hábito de distintos rincones de la Monarquía hispánica y del orbe cristiano, se posicionaron a favor de ciertos atributos de los seres celestiales que tenían hondo significado para su orden religiosa.

Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, s/p, y 569.

⁴ Por lo anterior, sigo las consideraciones de Antonio Rubial García, para quien la sociedad novohispana era corporativa, de tal suerte que cada una de estos “cuerpos” poseía sus propias formas institucionales autónomas y una serie de signos que les otorgaban identidad, tales como sus hábitos, escudos, santos patronos, liturgia, edificios y la escritura de su pasado. Todos estos eran aparatos de representación que desplegaban o exhibían en la sociedad, los cuales les otorgaban una importante presencia social y validaban su propia existencia. Además, las fiestas y los rituales de las corporaciones eran los medios a través de los cuales enviaban mensajes; convertían a sus iglesias en los focos de ciertos acontecimientos, y fortalecían su identidad. Véanse del autor “Los cuerpos de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca y sus aparatos de representación”, en Sergio Miranda Pacheco (coord.), *El historiador frente a la ciudad de México. Perfiles de su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 81-83, 94-101 y *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 37-38, 47-53. Jessica Ramírez también ha señalado que las fiestas eran “expresiones sociales” de los grupos de poder para tener presencia social, para emitir ciertos mensajes o para distraer a la población. Véase de la autora, “El capital visual de la fiesta. Promoción carmelitana a partir de los festejos de canonización de fray Juan de la Cruz, 1729”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 81.

a. *Prácticas religiosas y fervor hacia las devociones dominicas*

Como ya referí en líneas arriba, desde su arribo a Nueva España, los dominicos que habitaron las ciudades novohispanas promovieron la devoción y el culto a sus hermanos de hábito que habían alcanzado la santidad, así como a ciertos santos y a ciertas advocaciones cristológicas y marianas vinculadas con su corporación desde el inicio de su arribo a Nueva España. Ello lo siguieron realizando durante el periodo que abarca la presente investigación.⁵ Uno de los medios por los cuales fomentaron tales fervores fueron las fiestas anuales que les organizaron a dichos seres celestiales. Las que dedicaron a los santos dominicos usualmente fueron consignados en el rito dominicano como fiestas “*totum duplex*”, es decir, tenían una liturgia especial y contaban con octava.⁶ Las dedicadas a Tomás de Aquino y Domingo de Guzmán se consideraron fiestas de precepto en la provincia eclesiástica mexicana, ello implicaba la suspensión del trabajo y la obligación de asistir a sus oficios religiosos.⁷ Tal estatus debió brindarles mayor importancia y orgullo a los frailes y, aunque Urbano VIII las eliminó entre las fiestas de precepto, la del Aquinate siguió considerándose de aquella manera.⁸

⁵ Con respecto al fomento de las devociones dominicas en las ciudades desde los tempranos años del siglo XVI, véase la nota 3 del presente capítulo. Los dominicos de las otras provincias religiosas también celebraron a tales seres celestiales, como dio cuenta el sermón elaborado por Cristóbal de Chávez, vicario del convento de Ihualtepec de la provincia de San Hipólito de Oaxaca, en 1619. Véase Cristóbal Chávez Castillejos, *Sermón apológico [...] en la solemne festividad que los prelados y ministros de esta nación hacen en el insigne convento de Yanhuítlán, en honra de nuestro glorioso padre Santo Domingo, patrón y abogado de esta nación*, México, Imprenta del bachiller Juan Blan[co] de Alcázar, 1619.

⁶ Véanse los oficios dedicados a san Raimundo, santo Tomás, san Vicente Ferrer, Inés de Montepulciano, san Pedro de Verona, san Antonino de Florencia, santa Catalina de Siena, santo Domingo de Guzmán en el apartado de las misas de los santos en *Missale Iuxta Ritum Sacri Ordinis Praedicatorum*, Officina Alfonsi Ciaccioni, apud Carolum Vullietum, 1603, p. 50-52, 59-69, 72-74, 127-128. Sobre la conformación del rito y el calendario litúrgico de la Orden, véase Bonniwell, *A history of...*, p. 98-117.

⁷ La fiesta de Santo Domingo fue de precepto desde, por lo menos, el Primer Concilio Provincial de 1555, mientras que la del Aquinate se logró durante el Tercero en 1585. En las gestiones, participaron la Universidad, el cabildo de la catedral metropolitana y de la ciudad de México y la provincia de Santiago. Para esos momentos, Pío V ya había incluido a este santo entre los doctores de la Iglesia en 1567. Véanse “Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España. Concilio Primero”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, cap. XVIII, p. 22; Luis Martínez Ferrer, “Presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: el decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del Doctor Angélico”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. XXV, n. 97, invierno de 2004, p. 253-283.

⁸ Acorde con Luis Martínez Ferrer, todavía en el cuarto concilio provincial, realizado en el siglo XVIII, se intentó que la fiesta de santo Tomás conservara dicho estatus. Martínez, “Presencia de Santo...”, p. 256-257, 282-283; Archivo General Municipal de Puebla [en adelante, AHMP], *actas de cabildo*, 17 de diciembre de 1677, v. 29, f. 191-195; Gregorio María Guijo, *Diario 1648-1664*, t. 1, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 35.

En tales fechas, colocaban colgaduras en sus templos; contrataban músicos; contaban con la asistencia de las autoridades locales o regias, a quienes solían invitar, y recibían contribuciones económicas de distintas personas para sufragar las fiestas.⁹ También, como sucedía en otras celebraciones, se oficiaba una misa y se pronunciaba un sermón. Durante las prédicas, los dominicos subrayaron los principales atributos de los seres celestiales celebrados. Por ejemplo, en la de santo Tomás de Aquino, destacaron sus dotes intelectuales; las virtudes de sus escritos, y su relación con el ámbito universitario. Es decir, se le admiró por sus aportes a los estudios. No se olvide que esta actividad fue muy importante en la Orden de Predicadores, así como lo fueron las obras de dicho santo. En los panegíricos a santo Domingo, se recalcó su dedicación a la predicación, al estudio y a la lucha contra la herejía. Además, en tanto era la figura identitaria de la Orden, usualmente su sermón finalizaba con una loa a toda la corporación dominica.¹⁰

En esos días, los templos conventuales eran muy concurridos. Existían distintos alicientes para ello. Por ejemplo, Pío V concedió indulgencia plenaria a quienes visitaran las iglesias dominicas, rogaran por la Iglesia y comulgaran en las fiestas de santo Domingo,

⁹ Por ejemplo, el cabildo de Puebla mandaba poner sus asientos en el convento para las fiestas del Rosario, santo Tomás y santo Domingo, AHMP, *actas de cabildo*, v. 16, 9 de septiembre de 1623, f. 161v; v. 18, 6 de marzo de 1635, f. 95v y v. 23, 4 de marzo de 1653, f. 275. Alonso Franco relata cómo eran las fiestas en el convento de México, entre ellas, las dedicadas a los santos dominicos, y quiénes eran sus asistentes, oradores y patrocinadores, véase *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 546-547. Sobre el apoyo económico a estos eventos, en 1580, el virrey y Luis de Castilla otorgaron 100 y 139 pesos de limosna, respectivamente, para la fiesta a santo Domingo. “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, Archivo General de la Nación, México [en adelante AGNM], *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 19v-20. Todos los elementos señalados estaban presentes en la fiesta a santo Domingo, véase María Fernanda Mora Reyes, “La fiesta a santo Domingo de Guzmán en Nueva España, siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 145-180.

¹⁰ Francisco de Arévalo, *Sermón que predicó el [...] día del Angélico Doctor santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1632 años, domingo segundo de cuaresma*, México, Imprenta de Francisco Salvago, 1632, p. 1-10v; Mora, “La fiesta a...”, p. 146-154. Con respecto a los sermones en las fiestas de santos en Nueva España, Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003, p. 9-59; Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 54-125; Blanca López de Mariscal, “Los sermones de vidas de santos y su función ejemplar”, en Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer (eds.), *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2012, p. 75-85; Bernarda Urrejola, *El reloj del púlpito: Nueva España en el contexto de la monarquía, según sermones de la época (1621-1759)*, México, El Colegio de México, 2017, p. 39-113. Sobre la importancia del estudio y la doctrina de santo Tomás entre los dominicos novohispanos, Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977, p. 12-21, 149, 224-274 y Mauricio Beuchot, “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 51-62.

santo Tomás, san Vicente, san Antonino y santa Catarina de Siena. Seguramente esto sí fomentó la participación y el culto a dichos santos, pues Alonso Franco señaló que, el día del patriarca, en el convento de México comulgaban hasta 4,000 personas para gozar de los beneficios salvíficos de cierto jubileo.¹¹ También, el día de san Pedro de Verona mucha gente acudía a las iglesias de la Orden por la devoción que les tenían a las palmas del santo, objetos relacionados con su martirio, las cuales se bendecían ese día.¹²

En estas ocasiones se estrenaban cuadros en los templos, los cuales eran contemplados y comentados por la sociedad urbana; y, por lo menos el día del patriarca, los alrededores del convento de México se volvían una verbena con puestos de comida y los frailes organizaban convites para ellos y para ciertos invitados. Seguramente, el goce visual de las pinturas y el gusto por darse cita en las romerías fueron otros alicientes para la concurrencia entre los habitantes de la ciudad.¹³

A raíz del vínculo particular con estos seres celestiales, otras corporaciones u otras ramas de la familia dominicana encabezaban dichos festejos. Por ejemplo, en la fiesta de la ciudad de México a san Pedro de Verona, patrono del Santo Oficio, los miembros del tribunal portaban en sus pechos “la encomienda y cruz” de la Orden de Predicadores, y, con el estandarte de su corporación, salían en procesión desde su edificio—el actual Palacio de Medicina—al templo dominico en la víspera y en la fiesta para la misa cantada por un inquisidor y el sermón. Cuando se fundó la cofradía del santo, conformada por los miembros del tribunal, esta sufragó la fiesta y el hermano mayor eligió al predicador.¹⁴ En México, la

¹¹ También, Pío V otorgó indulgencia a quienes oficiaran o mandaran hacer misas en los días de santo Domingo y santo Tomás. Agustín Dávila Padilla, *Historia de la...*, p. 500; Franco, *Segunda parte de...* p. 546.

¹² Al parecer, las palmas eran usadas como protección contra tempestades. Franco, *Segunda parte de...* p. 546; María Águeda Méndez, “La fiesta de San Pedro Mártir: preparativos y vicisitudes de la Inquisición novohispana dieciochesca”, *Caravelle*, n. 73, 1999, p. 65-66; Mercedes López Picher, “Aspectos de la devoción popular a San Pedro de Verona en el convento de Santo Domingo de A Coruña”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, p. 669-670. Véase el vínculo entre la palma y su martirio en Nicolás de Pantoja, *Panegírico sacro del ínclito mártir protector del Santo Oficio san Pedro de Verona en la anual festiva solemnidad que le consagra el sagrado apostólico Tribunal de la Inquisición en el convento Real de Nuestro Padre Santo Domingo de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1659, f. 6v.

¹³ AGNM, *Inquisición*, v. 438, exp. 5, 1654; Mora, “La fiesta a...”, p. 145-180.

¹⁴ Acorde con Richard Greenleaf, la cofradía de San Pedro debió haber existido desde finales del siglo XVI, sin embargo, hasta 1656 se estableció formalmente. Franco, *Segunda parte de...*, p. 546-547; Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985, p. 269-310, el autor refirió que la fiesta era de los rubros que más costos le generaban a la asociación y estudió sus características en los siglos XVII y XVIII. Sobre el papel del hermano mayor y la cofradía en la fiesta también consúltese Méndez, “La fiesta de...”, p. 61-70.

noche anterior había fuegos artificiales, mientras que en Puebla se realizaban justas poéticas y comedias el día de la fiesta.¹⁵ En ocasiones, los dominicos predicaron el elogio al santo, momento en el que subrayaron la pertenencia del mártir a la Orden de Predicadores. Así, aunque era una fiesta del tribunal inquisitorial, los frailes vincularon al santo con su corporación, pues la defensa de la fe de san Pedro de Verona ha sido uno de los atributos que los han caracterizado en comparación con las demás órdenes religiosas.¹⁶ Asimismo, las asociaciones seculares erigidas en los conventos dominicos que tomaron bajo advocación a uno de los santos de la Orden debieron realizar fiestas hacia su patrono.¹⁷

Con respecto a las devociones hacia otros seres celestiales que no integraban la Orden, pero que fueron muy cercanas a los dominicos novohispanos se encontró la proferida a María Magdalena. Esta santa había sido de gran importancia para el fundador de la provincia de Santiago de México, fray Domingo de Betanzos, debido a su vida eremítica con la cual se identificaba. Por su instancia, los religiosos le dedicaron ciertos rezos los lunes después de la salve, tal como lo hacían a cualquier santo de la Orden, y festejaron su día de forma solemne y con octava.¹⁸ También, promovieron y sintieron una profunda devoción hacia las Once Mil Vírgenes, de las que habían adquirido ciertas reliquias.¹⁹ Con respecto a las devociones marianas, las más importantes fueron el rosario de María y la advocación de Nuestra Señora del Rosario. Participaron en las fiestas de estas dos devociones en conjunción con los

¹⁵ Los fuegos artificiales siguieron presentes en el siglo XVIII, véanse Franco, *Segunda parte de...*, p. 546-547; Greenleaf, *Inquisición y sociedad...*, p. 288; Méndez, “La fiesta de...” , p. 66.

¹⁶ Pantoja, *Panegírico sacro del...*, p. 3v-4; Juan Gasco, *Sermón [...] que el venerable Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición hace y celebra con regocijo universal al esclarecido triunfo de su fundador y patrón inquisidor general y apostólico, San Pedro Mártir de Verona, de la estirpe gloriosa dominicana*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1677, s/p. Con respecto a la ortodoxia como distinción de los dominicos, véase Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012, p. 10-12.

¹⁷ Así lo debieron haber hecho las cofradías de San Vicente, Santa Inés o, a finales de siglo, santa Catalina de Siena de los conventos de Puebla y México. Por ejemplo, los terciarios dominicos de México conformaron la cofradía de Santa Catalina, en cuyo día de fiesta celebraron con misa, sermón y procesión. Véanse el Cuadro 2 del capítulo cinco de la presente tesis y Ramón Jiménez Gómez, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo: institucionalización y consolidación en la Ciudad de México, 1682-1702”, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 74, 77.

¹⁸ Betanzos también eligió poner al convento de Tepetlaoztoc bajo advocación de esta santa. Dávila, *Historia de la...*, p. 16, 47, 51-62, 413, 569. Varios frailes decidieron llevar el nombre de esta santa. Tan solo véanse las asignaciones de 1604 *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII*, México, Enrico Martínez, 1604, p. 7-11 y Franco, *Segunda parte de...* p. 144, 206.

¹⁹ Dávila, *Historia de la...*, p. 161, 413; Franco, *Segunda parte de...*, p. 93, 208.

cofrades y los residentes de las urbes.²⁰ Otra fue Nuestra Señora de Atocha, una de las efigies marianas más importantes en la Península ibérica y apadrinada por las casas reinantes de Castilla. A partir de que, en el siglo XVI, los dominicos comenzaron a custodiar esa milagrosa escultura en el convento que fundaron en las afueras de la villa madrileña, todos los miembros de la Orden se sintieron orgullosos de ser sus guardianes y fomentaron su culto en distintas partes de la monarquía, incluyendo Nueva España.²¹

En los templos dominicos, los santos y las devociones ya referidas tuvieron capillas y altares, donde la gente los veneró y dispuso sus sepulcros o la realización de misas. También, en dichos espacios realizaron novenas en su honor para pedir su intercesión o dar gracias por el auxilio recibido.²² Ahí, también tuvieron su sede algunas cofradías, como las del Rosario y san Vicente Ferrer o santa Inés de Montepulciano en sus espacios homónimos, y la cofradía del Santo Entierro de México en la capilla de María Magdalena, su patrona. Algunas estaban en poder de algunas familias de renombre,²³ por ejemplo, la de Nuestra

²⁰ Sobre el impulso a estas devociones, las principales fiestas de la cofradía del Rosario, la participación de los frailes, la gente y la sociedad en ellas, consúltense Franco, *Segunda parte de...*, p. 540-544; AHMP, *actas de cabildo*, 9 de septiembre de 1623, v. 16, f. 161v; Alejandra González Leyva, “La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte 1538-1640”, tesis para obtener el grado de maestra en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992; Rosa Juana Moreno Campos, “Las inversiones de la archicofradía de Nuestra Señora del Rosario en la Ciudad de México (1680-1803)”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, y el capítulo cinco de la presente tesis.

²¹ Por ejemplo, en 1608, un religioso de la provincia dominica de España añadió y editó la historia de la imagen que había compuesto el dominico fray Francisco de Pereda. Esta impresión fue dirigida al deán de la catedral metropolitana de México, Luis de Robles. Ahí, el fraile abundó en la virgen de Atocha del convento mexicano. Véanse Pierre Civil, “Devoción y literatura en el Madrid de los Austrias: el caso de Nuestra Señora de Atocha”, *Edad de Oro*, v. 17, 1998, p. 31-48; Jeffrey Schrader, *La Virgen de Atocha: los Austrias y las imágenes milagrosas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2006, p. 23-107 y 128 y José Jurado Sánchez, Francisco Marín Perellón, María José del Río Barredo, José Luis de los Reyes Leoz, “Espacio urbano y propaganda política: las ceremonias públicas de la monarquía y Nuestra Señora de Atocha”, Virgilio Pinto Crespo, Santos Madrazo Madrazo (coords.), *Madrid en la época moderna, espacio, sociedad y cultura : coloquio celebrado los días 14 y 15 de diciembre de 1989*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Casa de Velázquez, 1991, p. 219-264.

²² Por ejemplo, en el templo de México, Francisca García legó, en 1612, cinco pesos para la realización de misas en la capilla de Nuestra Señora de Atocha; María de Gálvez quiso ser sepultada junto con sus padres en el altar de las Once Mil Vírgenes; los restos de dos gobernadores de Nueva Vizcaya descansaron en la capilla de San Raimundo y los de un adelantado de Filipinas, en la de San Pedro Mártir. Posiblemente, eran devotos de esos seres celestiales. Véanse “Testamento”, Archivo General de Notarías de la ciudad de México [en adelante, AGNCM], *Juan Pérez de Rivera*, 22 de marzo de 1612, f. 42-44 y “Testamento”, *Juan Pérez de Rivera*, 26 de abril de 1642, f. 54-61v; Franco, *Segunda parte de...*, p. 547-548. Sobre las novenas, por ejemplo, en la capilla de san Jacinto, estas se realizaron en honor del santo por el milagro que había realizado. Ojea, *Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 225.

²³ Sobre las capillas y los altares de estas advocaciones en los conventos, especialmente en México y Puebla, consúltense Franco, *Segunda parte de...*, p. 342, 420, 545-546; Dávila, *Historia de la...*, p. 561-571; el Cuadro

Señora de Atocha de México pertenecía al mayorazgo de los Guerrero (familia benefactora de la Orden), cuyos miembros sufragaban la fiesta que la cofradía del Rosario le dedicaba a esta advocación mariana madrileña el día de la Natividad de la Virgen.²⁴ También, algunos templos contaron con reliquias de esos seres, como los de las Once Mil Vírgenes o las de Santo Tomás, en el templo de México, lo cual debió aumentar la devoción.²⁵

Algunos santos eran invocados para situaciones específicas. Por ejemplo, para los objetos perdidos, la gente acudía a santa Inés; para cumplir con la castidad, obtenían los cíngulos de Santo Tomás, o para auxilio en el bien morir, pedían auxilio a las Once Mil Vírgenes. En las crónicas dominicas se narran portentos que hicieron esos seres celestiales, relatos que, independientemente de su veracidad, dieron cuenta de que la promoción dominica hacia dichos cultos había rendido fruto, pues la gente los consideraba capaces de realizar tales acciones, allende de que, seguramente, tales afirmaciones incentivaron a los novohispanos a tenerles fervor.²⁶ Un ejemplo del fomento devocional entre las personas cercanas a dicha corporación son las famosas beatas Romero—ya referidas en el capítulo previo—quienes fueron dirigidas espiritualmente por los dominicos en distintos sitios, especialmente en la región de Puebla y la ciudad de México. Varios miembros de la familia Romero tuvieron efigies del beato Luis Beltrán, a quien adjudicaron milagros; incluso, una de las beatas era tan devota que lo veía en sus arrobos, le rezaba su oración y decidió llevar su nombre (Josefa de San Luis Beltrán).²⁷

Finalmente, en los templos dominicos de las urbes, los frailes también fomentaron ciertas devociones que no estaban relacionadas con su carisma, pero que apoyaron a raíz de que poseían ciertos objetos sagrados, tales como san Zenón en Puebla, san Clemente en

2 del capítulo cinco de la presente tesis; “Libro Primero de la erección de la provincia del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles del Orden De Predicadores y de sus conventos y casas”, Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma [en adelante AGOP], XIII, Liber R, f. 1028-1032; Eduardo Merlo Juárez, José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, t. 1, Puebla, Secretaría de Cultura Puebla, 2001, p. 364-385; Heinrich Berlin-Neubart, *Iglesia y convento de Santo Domingo en la ciudad de México*, Stokholm, Almqvist & Wiksell Stockholm, 1974, p. 19-44, 50-61.

²⁴ Acorde con Alonso Franco, la familia Guerrero aportaba para los fuegos artificiales y la del doctor Salamanca dotaba a cinco doncellas. Franco, *Segunda parte de...*, p. 342, 420, 543; Dávila, *Historia de la...*, p. 581.

²⁵ Dávila, *Historia de la...*, p. 158-161; Franco, *Segunda parte de...*, p. 548.

²⁶ Pueden consultarse los milagros narrados por los cronistas, adjudicados a Nuestras Señoras del Rosario y de Atocha, las Once Mil Vírgenes, Luis Beltrán, san Jacinto o San Raimundo de Peñafort en Dávila, *Historia de la...*, p. 413-414; Franco, *Segunda parte de...*, p. 194, 348-349, 444, 548-549; Ojea, *Libro tercero de...*, p.224-225; Ferrer, “Presencia de Santo...”, p. 265-266.

²⁷ Inclusive, cuando Josefa decía tener raptos, un dominico cercano a ella le ponía la imagen de ese beato en su cabeza. AGNM, *Inquisición*, v. 432, exp. 8, f. 114v, 131v, 143, 149v, 156v-157v, 168v, 189v-190.

Guadalajara o Nuestra Señora de la Piedad en la ciudad de México, los cuales se verán a continuación. También, hubo devociones dentro de sus templos que respondieron al fervor entre los residentes de las urbes y que debieron recibir el apoyo de los dominicos. Por ejemplo, hasta mediados del siglo XVII, en el convento de Santo Domingo de México se encontró la única copia en la ciudad de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la cual tenía gran culto entre la sociedad mexicana. También, a principios del siglo XVIII, existió una cofradía dedicada al Ángel del Apocalipsis, la cual pudo originarse por la importante devoción a los ángeles y al arcángel san Miguel en la ciudad y la diócesis de Puebla.²⁸

b. Fiestas de beatificación y canonización

Además de aquellas prácticas religiosas que el fiel podía realizar de forma constante o anual al ir a las capillas de esos seres celestiales o asistir a sus oficios los días de sus fiestas, durante el periodo que abarca la presente investigación, algunos dominicos fueron elevados a los altares, razón por la cual, en Nueva España, sus hermanos de hábito les dedicaron celebraciones. Las fuentes halladas únicamente permiten conocer con detalle las efectuadas en las ciudades de México y Puebla a san Jacinto de Polonia y a san Raimundo de Peñafort. Estas son un ejemplo de todo lo que implicaba para las urbes un acontecimiento de este tipo,²⁹ ya que contaron con la participación de distintas corporaciones y fueron eventos que resaltaron la presencia de los dominicos en la sociedad.

Jacinto de Polonia (1185-1257) fue canónigo de la iglesia de Cracovia, a instancias de su tío, el obispo de Cracovia, quien también le encomendó estudiar teología y, posteriormente, profesar como fraile dominico en Roma. Después de su estancia en la ciudad eterna, regresó a Cracovia, y, desde ahí, se desplazó a misionar hacia el norte del continente europeo y hacia el mar negro, donde ocupó buena parte de su vida. Por su parte, Raimundo de Peñafort (1176-1275), fue maestro de artes liberales en Barcelona, después estudió cánones en Bolonia. Ahí leyó cátedra de cánones por varios años hasta que el obispo de

²⁸ Gisela von Wobeser, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020, p. 165; el capítulo cinco y el epílogo de la presente tesis.

²⁹ Pese a tal situación documental, no podríamos descartar que en otros rincones donde los dominicos de la provincia tenían conventos, como Zacatecas, Guadalajara o Veracruz, se hubieran realizado estas fiestas.

Barcelona lo convenció de integrarse al cabildo de su iglesia. En la ciudad catalana, decidió ingresar a la Orden de Predicadores. Fue uno de los fundadores de la Orden de la Merced y se desempeñó como confesor del rey Jaime I de Aragón y de Gregorio IX. Este último le pidió que escribiera una obra que, a la postre, fue primordial para el derecho canónico, y lo nombró penitenciario mayor de Roma. Posteriormente, Raimundo instauró la primera inquisición en Cataluña y fue maestro general de la Orden por dos años. Jacinto y Raimundo fueron canonizados en 1594 y 1601, respectivamente, durante el pontificado de Clemente VIII. Por tal motivo, Felipe II y, posteriormente, Felipe III mandaron la realización de fiestas en sus territorios.³⁰

En la ciudad de México, en 1597, los dominicos le hicieron llegar al ayuntamiento su petición para la celebración del santo polaco por nueve días, tal “como se ha hecho en los reinos de Castilla, villas y lugares con mucha pompa y solemnidad, para que en esta ciudad no se haga con menos”, de tal suerte que la fiesta del santo fuera como todas las “acostumbradas de ciudad tan ilustre.” El cabildo se mostró entusiasmado y aprobó un presupuesto de 700 pesos. Es importante resaltar que esta corporación priorizó este gasto sobre otras necesidades, ya que, a los pocos días, los carmelitas les pidieron limosna para el

³⁰ La ascensión a los altares de cada uno tuvo sus propios motivos. Por ejemplo, la de Raimundo se debió a que su vida y sus obras fueron resaltadas con base en el ideal de santidad que la Iglesia necesitaba a finales del siglo XVI. Así, se subrayó su interés por el sacramento de la penitencia y por sus labores inquisitoriales, en años en los que el concilio de Trento había puesto gran relevancia a dicho sacramento y en que se estaba creando el Santo Oficio en Roma. Joseph de Sarabia, *Annales de la sagrada religión de Santo Domingo*, t. I, Madrid, Juan García Infanzón, 1709, l. III, p. 516-547 y *Annales de la sagrada religión de Santo Domingo*, t. II, Madrid, Juan García Infanzón, 1709, l. V, p. 41-67; Marcela Corvera, “San Jacinto de Polonia en la América española”, en Eugenio Martín Torres Torres (ed.) *Arte y hagiografía*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2019, p. 113-142; Ramón Dilla Martí, “Virtudes heroicas y promoción política. La ascensión a los altares de Raimundo de Peñafort (1275-1601)”, en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, (eds.), *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano II. España, espejo de santos*, Sevilla, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2020, p. 43-58, donde se puede consultar un análisis de los actores involucrados en su proceso de canonización; Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, trad. de Sandra Chaparro, prefacio de Antonio Feros, Madrid, Akal, 2010, p. 157-174, páginas en las que se pueden conocer los modelos de santidad durante la Edad Moderna. Sobre las fiestas hacia ambos santos en otras ciudades de la Monarquía y la participación de los dominicos y de distintos sectores y corporaciones urbanas, consúltense Cécile Vincent-Cassy, “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, n. 85, 2010, p. 75-94 y María José del Río Barredo, “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la contrarreforma”, *Chronica Nova*, n. 39, 2013, p. 47-73.

arreglo de sus posesiones dañadas a raíz de la apertura de una calle, a lo cual la corporación contestó que no tenía “comodidad para pagar” y que esperaran a cuando hubiera dinero.³¹

A menos de que existan razones particulares para tal negativa, es probable que el ayuntamiento haya aceptado invertir económicamente en la fiesta, pues esta era un medio a través del cual se haría presente en la sociedad y su ciudad se igualaría a cualquiera del orbe. También, ello da cuenta de las buenas relaciones que los dominicos entablaron con esta corporación urbana. La cantidad consignada fue criticada por el virrey, quien afirmó que, al prever tablados y juegos de cañas, se gastaba demasiado mientras que “la ciudad está pobre” y les sugirió medida en las cantidades, ya que no era “fiesta de ciudad.”³² En las fiestas “de la ciudad”, los ayuntamientos ponían mayor cuidado y presupuesto, como en la de Corpus Christi o en la de san Hipólito realizadas por el ayuntamiento de México y la de San Miguel por el de Puebla.³³

Por su parte, en 1598, los dominicos de Puebla invitaron al cabildo de la ciudad a la fiesta de colocación del altar de san Jacinto, la cual debía de durar el mismo tiempo que la realizada en México. Además de su petición, le entregaron al ayuntamiento un documento donde el virrey los apoyaba, pues le pidió a la corporación urbana que auxiliara a los religiosos en lo que necesitaran para la realización de dicha celebración. La respuesta fue favorable y, de ese modo, comenzaron los preparativos. A la par, posiblemente por instancias de los mismos frailes o por el arribo de alguna cédula regia, el cabildo catedralicio comenzó a prepararse para la celebración.³⁴

³¹ “Acta del 6 de marzo de 1597” y “Actas del 13 de marzo de 1597”, en *Libro duodécimo de Actas de Cabildo que comienza en 1° de enero de 1594 y termina en 9 de mayo de 1597*, México, Imprenta de Aguilar e Hijos, 1898, p. 369-372.

³² “Acta del 25 de marzo de 1597”, en *Libro duodécimo de...*, p. 374.

³³ Nelly Sigaut, “La fiesta de Corpus Christi y la formación de los sistemas visuales”, en Norma Campos Vera (ed.), *La fiesta. IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Bolivia, Unión Latina, 2007, p. 127, 130, 132, donde la autora refiere que, desde finales del siglo XVI, los regidores del cabildo de la ciudad de México consideraron a la fiesta de Corpus como “fiesta de la ciudad”. Pierre Ragon, en “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia Mexicana*, v. VII, n. 2, octubre-diciembre de 2002, p. 376, ha mencionado que el presupuesto destinado a los santos patronos de las ciudades novohispanas fue reducido en comparación con otras fiestas como la de Corpus. Al respecto, como ha señalado Antonio Rubial, en el día de san Hipólito, el cabildo de la ciudad se festejaba y representaba, véase “Los cuerpos de...”, p. 85. Del mismo autor, véase la celebración y devoción a san Miguel en Puebla en “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 103-128.

³⁴ AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 24 y 27 de julio de 1598, f. 43v-44; José Joel Peña Espinoza, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano, tomo III*:

Con respecto a la fiesta de san Raimundo, en 1601, el rey emitió varias cédulas dirigidas a los obispos y los ayuntamientos del Nuevo Mundo para realizar fiestas por la canonización de este dominico catalán.³⁵ El ayuntamiento de México recibió el mandato en junio de 1602, sin embargo, postergó su realización hasta que el prior del convento de Santo Domingo retomó la organización. La fiesta se efectuó en agosto de 1603.³⁶ Con la finalidad de ahorrar, el cabildo conjuntó la fiesta del santo con la de san Hipólito, por lo que desde entonces fue “fiesta de ciudad” o “fiesta suya”, y le destinó 4,000 pesos, cantidad considerable.³⁷ La demora fue similar en Puebla, pues, aunque el ayuntamiento conoció la cédula desde 1602, los dominicos concertaron la fiesta con esta corporación hasta finales de 1604, en aras de realizarla en enero del siguiente año. El virrey le otorgó permiso al ayuntamiento para gastar de sus propios 1,500 pesos.³⁸

Los presupuestos de los ayuntamientos de México y Puebla para las cuatro fiestas se destinaron para arreglar las calles, colgar telas, cortinas y tapices en ciertos edificios y poner arcos. Por ejemplo, en la fiesta de san Jacinto de México, se colocaron dos arcos en la entrada del colegio de la Compañía de Jesús, en cuyo centro se halló un altar para la imagen del santo.³⁹ Los conventos también destinaron cierto dinero para estas celebraciones, por

Puebla (1531-1774), v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 192.

³⁵ “Al arzobispo de la ciudad de los Reyes, sobre la celebración de la canonización de san Raimundo”, Archivo General de Indias [en adelante, AGI], *Indiferente*, 427, L. 30, f. 487v-488; “A la ciudad de los Reyes en conformidad de lo que se escribe al arzobispo sobre la celebración de la canonización de san Raimundo”, AGI, *Indiferente*, 427, L. 30, f. 489; “Actas del 8 de junio de 1602”, en *Libro décimo quinto de Actas de Cabildo que comienza en 11 de febrero de 1602 y termina en 31 de diciembre de 1604*, México, Imprenta de Aguilar e Hijos, 1900, p. 57; AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 19 de octubre de 1602, f. 202-202v.

³⁶ Véanse “Actas del 8 de junio de 1602” y las actas del cabildo desde el 26 de mayo al 16 de agosto de 1603 en *Libro décimo quinto...*, p. 57, 165-191.

³⁷ El desglose de los gastos fue el siguiente: 1,000 para el juego de sortijas, 800 para las telas y la ropa de los cuadrilleros, 100 para el premio en el juego de lanzada, 100 para oropel, 300 para las velas, 150 para máscaras, 750 para tabladillos, telas y contratelas de la sortija, 500 para colación y 350 para “pólvora, luminarias, trompetas, juncia y otras menudencias”. Se concertaron corridas de toros, trompetas, chirimías y leña para las luminarias. La cantidad fue considerable en comparación con los 700 pesos para la fiesta de san Jacinto. Aunque, como ya referí, no se compara con el presupuesto destinado a las recepciones de virreyes. Solo para brindar un ejemplo, en la bienvenida al marqués de Montesclaros en 1603, este cabildo de la ciudad presupuestó 25,000 pesos, lo cual permite dimensionar la fiesta al santo dominico. “Actas del 11 de julio de 1603”, “Actas del 16 de julio de 1603”, “16 de agosto de 1603”, “Actas del 19 de agosto de 1603”, en *Libro décimo quinto...*, p. 176-178 y 190-192.

³⁸ AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 22 de octubre y 13 de noviembre de 1604, f. 280-283.

³⁹ Consúltense “Acta del 6 de marzo de 1597”, “Actas del 25 de marzo de 1597”, “Actas del 27 de marzo de 1597”, “Actas del 14 de abril de 1597” y “Actas del 21 de abril de 1597”, en *Libro duodécimo de...*, p. 369, 375-377, 380-381; Francisco Javier Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España...*, tomo I, México, Imprenta de J. M. Lara, 1841, l. IV, p. 341; Corvera, “San Jacinto de...”, p. 113-142, donde la autora estudia la fiesta y la devoción hacia el santo polaco en la América virreinal; Peña, “Predicadores para los...”,

ejemplo, el de México consignó una cantidad importante para la fiesta de san Raimundo, la cual debió utilizarse para los arreglos del templo y el sufragio de las velas, los músicos y el convite.⁴⁰ En Puebla, el cabildo catedralicio también tuvo un papel importante en la fiesta a san Jacinto, pues costeó las velas, el ocote y los trompeteros “para la vigilia”, así como la colación y los dormitorios para quienes velaron la estatua del santo en la catedral. Es decir, es perceptible la participación de distintas corporaciones urbanas involucradas en el sufragio de algunos elementos que se ofrecieron en la fiesta.⁴¹

La noche anterior a las fiestas de san Raimundo, las ciudades organizaron una mascarada, encamisada y luminaria, con fuegos artificiales. En la ciudad de México, esa noche se realizó una justa literaria. También, las fiestas comenzaron con oficios religiosos. Como ya se refirió, en la de san Jacinto en Puebla, la catedral fue sede de la vigilia y de la velación de la estatua del santo que realizaron el cabildo catedralicio y los dominicos. Este oficio litúrgico nocturno debió otorgarle a la fiesta una mayor solemnidad, significado que debió ser perceptible para todos los angelopolitanos. El día de las celebraciones, se realizó una procesión con las efigies de los santos festejados en andas desde las catedrales de México y Puebla a los conventos de Santo Domingo. En ese momento, se encendieron los fuegos artificiales. La gente se dio cita para ver las procesiones, en las cuales debieron encontrarse las autoridades civiles y eclesiásticas, el clero y las demás órdenes religiosas. En su ruta, los procesionantes pasaron por las calles arregladas con los altares efímeros y las “curiosas invenciones”, donde eran recibidos por algunas corporaciones. Es decir, fue un momento en el cual los dominicos se mostraron y lucieron entre los espectadores.⁴²

p. 192; “Actas del 30 de mayo de 1603”, “Actas del 6 de junio de 1603”, “Actas del 8 de agosto de 1603”, “Actas del 16 de agosto de 1603”, en *Libro décimo quinto...*, p. 167-169, 185, 191; Franco, *Segunda parte de...*, p. 164; AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 24 de julio de 1598, 13 de noviembre de 1604 y 15 de noviembre de 1604, f. 43v-44 y 282v-283v.

⁴⁰ El libro de cuentas refiere que, para el capítulo provincial y la fiesta en cuestión, se consignaron 4,888 pesos y 6 tomines. Aunque los gastos no se encuentran desglosados, pudieron ser similares a los de las fiestas anuales a santo Domingo de Guzmán, véanse “Libro de cuentas del convento de Santo Domingo de México”, 1572-1622, AGNM, *Indiferente virreinal*, caja 3231, exp. 17, f. 269v y Mora, “La fiesta a...”, p. 145-180.

⁴¹ Peña, “Predicadores para los...”, p. 192.

⁴² AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 27 de julio de 1598, f. 44, 15 de noviembre de 1604, f. 283v-284; Alegre, *Historia de la... t. I, L. IV*, p. 341; “Actas del 6 de marzo de 1597”, en *Libro duodécimo de...*, p. 369-370; Peña, “Predicadores para los...”, p. 192; Corvera, “San Jacinto de...”, p. 114-116; “Actas del 23 de septiembre de 1602”, “Actas del 6 de junio de 1603”, “Acta del 11 de julio de 1603”, “Acta del 16 de junio de 1603”; “Acta del 21 de julio de 1603”, “Acta del 28 de julio de 1603”, “Actas del 16 de agosto de 1603”, en *Libro décimo quinto...*, p. 89, 169, 176-177, 180, 190-191; Franco, *Segunda parte de...*, p. 164. Sobre la solemnidad que implicaban los oficios de las vigiliass, véase José Aldazábal, *Vocabulario básico de liturgia*, 3ª ed., Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002, p. 411-412.

En la fiesta a san Jacinto en México, afuera de la iglesia del colegio jesuita donde se habían construido dos arcos, los estudiantes habían decorado su edificio con “doseles magníficos y galoneados de oro y plata, con tarjas, carteles, pinturas de diversas invenciones, de emblemas, empresas, enigmas, epigramas, himnos, y gran diversidad de ruedas, laberintos, acrósticos y otro género de versos exquisitos, los más en lengua latina, italiana y castellana, y algunos *en griego y en hebreo*.” Ahí se detuvo la procesión, la cual fue recibida por los colegiales de este y del Colegio Máximo. Los “más distinguidos”, “con mucha viveza y gracia, dieron aún en un diálogo en verso el parabién al santo de su nueva gloria, y a la religión por la que recibía de un hijo tan ilustre.”⁴³ El ornato a los edificios evidencia que esa arquitectura efímera conformaba, como bien ha señalado Jessica Ramírez, un discurso recibido “en distintos niveles de lectura por la población, por ello desempeñó un papel social, político y artístico de primer orden.”⁴⁴ Una particularidad de la fiesta de san Raimundo en México fue que los frailes aprovecharon para celebrar, de forma conjunta, la beatificación de Inés de Montepulciano, por lo cual su estatua procesionó junto a la del santo catalán.⁴⁵

Los oficios religiosos de las fiestas debieron continuar durante la octava, como en los dedicados a san Jacinto en México, días en los que otras corporaciones religiosas pronunciaron sermones, oficiaron misa, organizaron convites, obras de teatro y justas poéticas o recitales en honor al santo.⁴⁶ También, los ayuntamientos organizaron juegos de sortijas y de cañas; encamisadas y escaramuzas; corridas de toros; concursos con premios a la mejor “invención y mejor letra [...] y el mejor hombre de armas”, y convites para las autoridades civiles y eclesiásticas, las “damas” y las órdenes religiosas, quienes usualmente

⁴³ Alegre, *Historia de la...*, t. I, L. IV, p. 341; Corvera, “San Jacinto de...”, p. 114.

⁴⁴ Jessica Ramírez Méndez, “El capital visual de la fiesta. Promoción carmelitana a partir de los festejos de canonización de fray Juan de la Cruz, 1729”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones de Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 83.

⁴⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 164. El 23 de febrero 1601, el papa Clemente VIII había otorgado un breve por el cual permitió la celebración de santa Inés el 20 de abril en todo el orbe. “*Haec Sunt Acta Capituli Generalis Romae Celebrati In Conventu Praedicatorum Sanctae Mariae Super Minervam In Festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCI*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, *iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 6.

⁴⁶ Alegre, *Historia de la...*, t. I, L. IV, p. 341; “Acta del 6 de marzo de 1597”, en *Libro duodécimo de...*, p. 377; AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 24 de julio de 1598, f. 43v; y “Acta del 11 de julio de 1603”, *Libro décimo quinto...*, p. 176, en los cuales se refiere la octava de las fiestas.

tenían asientos o sitios reservados. Es decir, la liturgia motivó eventos sociales donde se debieron de dar cita desde los “mejores” hombres y damas hasta el común del pueblo.⁴⁷

Por su parte, durante el periodo analizado fueron beatificados algunos dominicos del orbe cristiano, empero ello no motivó grandes festejos a diferencia de las espléndidas ocasiones ya referidas. Así, cuando llegó la noticia de la beatificación de Luis Beltrán en 1612, los dominicos aprovecharon la realización de su capítulo provincial para efectuar la procesión en honor al santo, seguramente con la participación de todos los de esa asamblea, sin embargo, no parece que hubiera sido fiesta con octava.⁴⁸ De igual forma, las beatificaciones de Ambrosio de Siena y de Jacobo de Venecia fueron festejadas dentro de la corporación, pero no hay rastros de que hayan gestionado con los ayuntamientos la realización de celebraciones.⁴⁹ Se podría pensar que estos dos últimos dominicos no recibieron grandes fiestas, ya que no eran santos españoles y no eran promocionados por la monarquía a diferencia de otros como Teresa de Jesús, cuya fiesta de beatificación fue muy solemne en la ciudad de México.⁵⁰ Otra posibilidad es que no tuvieran gran devoción. Sin embargo, ninguna de las dos explicaciones aplicaría para Luis Beltrán, ya que fue un santo valenciano, con devoción en América y, además, su beatificación fue motivo de fiestas en otros rincones de la monarquía.⁵¹ Tal vez el momento no fue propicio para que estos seres fueran solemnizados o las fuentes con las que contamos son insuficientes.

⁴⁷ “Actas del 6 de marzo de 1597”, “Acta del 25 de marzo de 1597” “Actas del 21 de abril de 1597”, en *Libro duodécimo de...*, p. 369-370, 375, 380; Peña, “Predicadores para los...”, p. 192; Corvera, “San Jacinto de...”, p. 114-115; AHMP, *actas de cabildo*, v. 13, 24 de julio de 1598 y 27 de julio de 1598, f. 43v-44, y v. 13, 15 de noviembre de 1604, f. 284; “Acta del 30 de mayo de 1603”, “Acta del 6 de junio de 1603”, “Acta del 26 de junio de 1603”, “Acta del 11 de julio de 1603”, “Acta del 16 de julio de 1603”, “Acta del 30 de julio de 1603”, “Acta del 8 de agosto de 1603”, “Actas del 16 de agosto de 1603”, en *Libro décimo quinto...*, p. 167-170, 176-178, 181, 185-186, 190-191.

⁴⁸ Domingo Chimalpáhin, *Diario*, paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 309.

⁴⁹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 391.

⁵⁰ Mario Sarmiento Zúñiga, “Teresa de Jesús, Débora en Indias: promoción y culto durante el proceso de su patronato sobre la Arquidiócesis y la Ciudad de México (1614-1630)”, tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, p. 1-31.

⁵¹ Vincent-Cassy, “Los santos, la...”, p. 76. Sobre la devoción a Luis Beltrán consúltese el apartado anterior del presente capítulo y el estudio que Magdalena Vences Vidal ha realizado sobre su figura y culto en el mundo hispánico: *Imágenes de San Luis Beltrán entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, México, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe, 2019.

c. *Defensa de la identidad dominica: la Inmaculada Concepción y los estigmas de santa Catalina de Siena*⁵²

En Nueva España, durante el periodo que abarca la presente tesis, los dominicos se vieron envueltos en algunas disputas a raíz del escepticismo de su corporación hacia la Inmaculada Concepción y de ciertos atributos de sus santos, especialmente de santa Catalina de Siena. Estas polémicas surgieron en el ámbito urbano, especialmente en la ciudad de México. La resonancia que tuvieron en la sociedad y la fuerza con la que los frailes predicadores defendieron sus ideas y su tradición corporativas hacen pertinente su inclusión en este capítulo, pues fueron medios a través de los cuales asentaron su postura con respecto a dos devociones de gran resonancia para la Monarquía hispánica y para la propia Orden de Predicadores.

Desde la Edad Media, la opinión sobre la concepción inmaculada de la Virgen había tenido adeptos y detractores. Entre los primeros se encontraban los franciscanos, quienes se sentían defensores de esta devoción tal como lo había hecho uno de sus miembros ilustres, Duns Scoto. Entre los escépticos, se hallaban los dominicos, fundamentados en santo Tomás de Aquino. En el siglo XV, el franciscano Sixto IV (1471-1484) aprobó el oficio y la misa de la Inmaculada, concedió indulgencias para el día de su fiesta y reprobó la negación de esta opinión. En esos años, en distintas partes del orbe cristiano se vivieron controversias sobre el tema. Una centuria después, el concilio de Trento no definió cosa alguna sobre la concepción de la Virgen, pero mandó obedecer lo señalado por Sixto IV; y Pío V (1566-1572) incluyó la fiesta en el misal romano. En este siglo y en las primeras décadas del siguiente, los territorios de la Monarquía hispánica festejaron y juraron la devoción. Tales ceremonias originaron textos, poesías y disputas en favor y en contra de la concepción inmaculada de María. Así sucedió en Granada desde 1588, en Córdoba hacia 1614 y en Sevilla en 1615. En este último sitio, los franciscanos y las autoridades eclesiásticas organizaron octavas y coplas en honor de esta devoción mariana, las cuales desencadenaron riñas entre los inmaculistas y los maculistas. Ambos bandos apelaron al rey, quien conformó

⁵² Karen Melvin ha analizado las controversias de los dominicos por su adhesión a la opinión sobre la Inmaculada y por los estigmas cristológicos durante los siglos XVII y XVIII como luchas por la identidad entre las órdenes religiosas. Remito al lector a su libro, *Building colonial cities...*, p. 205-220.

varias juntas para determinar una postura al respecto y les permitió a los inmaculistas tramitar con Roma la definición de tal creencia.⁵³

En Nueva España, la adhesión a la devoción mariana y los ecos de esas riñas también se hicieron sentir. Así pues, en Puebla las coplas sevillanas se cantaron en la plaza mayor, por lo cual el prior del convento de Santo Domingo informó que esto se hacía “en oprobio a su Orden”. En 1616, el cabildo de esa urbe gestionó con el obispo la organización de una fiesta anual a la Purísima Concepción, pues así se había hecho en otros rincones de la monarquía.⁵⁴ Dos años después, en 1618, el arzobispo Juan Pérez de la Serna afirmó que ya había recibido el decreto de Paulo V, el cual les permitió a los inmaculistas exponer sus opiniones en público sin atacar a los maculistas, mientras que a estos últimos les prohibió expresar en público su postura. Por lo anterior, Pérez de la Serna incentivó la realización de “demostraciones” sobre la devoción. Entonces, el ayuntamiento y los plateros de la ciudad de México organizaron la fiesta y el juramento hacia la Inmaculada para el 8 de diciembre.⁵⁵

⁵³ Querellas similares se vivieron en Toledo y Alcalá en 1616 y, en años posteriores, en otros sitios de la monarquía, incluyendo al Nuevo Mundo. Para todo lo señalado consúltense *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, ed. con el *Sumario de la historia del concilio de Trento* de Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indár, 1847, sesión V, 5 de julio de 1546, p. 38; Antonio Rubial García, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 59, n. 1, 2002, p. 30 y del mismo autor, “Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Ágreda en la propaganda inmaculista franciscana”, en Peter Krieger (ed.), *XXVIII Coloquio Internacional de Historia de Arte. La imagen sagrada y sacralizada*, v. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011, p. 563-566; Héctor Schenone, *Santa María: iconografía del arte colonial*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Educa, 2008, p. 9-12; José Martínez Millán y María Antonieta Visceglia, *La monarquía de Felipe III: la casa del rey*, v. 1, Madrid, MAPFRE, Instituto de la Cultura, 2008, p. 220-226; Francisco Javier Martínez Medina, “La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los libros plúmbeos. Religiosidad popular y monárquica en la Andalucía barroca”, *Proyección: Teología y mundo actual*, n. 266, 2017, p. 311-330; Jaime Cuadriello, “*Virgo Potens*. La Inmaculada Concepción en los imaginarios del mundo hispánico”, en Juana Gutiérrez Haces (coord.), *Pintura de los reinos. Identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII*, v. 2, México, Grupo Financiero Banamex, 2009, 1169-1263. En este último texto, el autor analiza la devoción a la Inmaculada, y todas sus expresiones y características desde la Edad Media y durante la Edad Moderna en España y la Monarquía hispánica.

⁵⁴ Martínez, “La Real Junta...” p. 329; AGNM, *Inquisición*, vol. 308, exp. 120, 1615. Véanse, AHMP, *actas de cabildo*, v. 15, 5 de febrero de 1616, f. 127v, v. 15, 11 de diciembre de 1616, f. 130, v. 15, 9 de noviembre de 1618, f. 372v; y Rosalva Loreto López, “La fiesta de La Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 233-252; Mariana Masera, “Textos poéticos populares y popularizantes en la Nueva España del siglo XVII”, en *Revista de Literaturas Populares*, año 1, n. 2, julio-diciembre de 2001, p. 6-10.

⁵⁵ “El arzobispo de México”, 4 de junio de 1618, AGI, *México*, 337; *Breve relación de las fiestas que los artífices plateros, vecinos de México, celebraron a la Purísima Virgen María, el día de su Inmaculada Concepción*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1619, en AGNM, *Inquisición*, v. 485, exp. 1; Magdalena Chocano Mena analizó esta fiesta y señaló que implicó, para Pérez de la Serna, una forma

Además de estos fastos, en 1618, surgieron discusiones sobre esta creencia en la Real Universidad, pues en una de las conclusiones impresas de un estudiante mercedario se afirmó la obligación de jurar a la Inmaculada. Los dominicos se opusieron, ya que jurar como verdad absoluta a la Virgen concebida sin pecado implicaba condenar la posición contraria (es decir, la del Aquinate). Por ello, apelaron ante el Santo Oficio. Cuando los mercedarios se presentaron a declarar al respecto, especificaron que no se referían a un juramento de confesión de fe, sino de afecto, el cual debían realizar porque así se los había mandado su capítulo general en 1615.⁵⁶

Más allá de la devoción de esta orden religiosa, probablemente esa especificación en la tesis del mercedario era una muestra de las rivalidades dentro de esa corporación educativa, pues, para ese entonces, los dominicos ya habían perdido el control de las cátedras de teología de la Universidad ante la competencia del clero secular, los agustinos y los mercedarios. Ante ello, habían incentivado la creación de la cátedra de Santo Tomás, que comenzaron a regentar en enero de ese año. Por otra parte, tal tentativa de los universitarios por jurar a la Inmaculada debió motivarse por el fervor del ambiente y la monarquía y por la tradición de las universidades por defender y jurar ese misterio.⁵⁷ En ese tenor, a finales del año, el

de establecer su potestad, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 232-239; Andrés Íñigo Silva, “Los sonetos derivados de las predicaciones que en 1618 acompañaron la fiesta de la Inmaculada Concepción y sus respuestas. Propuesta de edición crítica”, tesis de Licenciado en Letras Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 42-43. En esta tesis, el autor estudió la celebración y realizó una edición crítica de la poesía que se originó. Julio Jiménez Rueda fue pionero en la transcripción de dichas poesías en “El certamen de los plateros en 1618 y las coplas satíricas que de él se derivaron”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVI, 3, 1945, p. 344-384. También, consúltese Cuadriello, “*Virgo Potens. La...*”, p. 1169-1263. donde se pueden conocer las fiestas y ceremonias que se le dedicaron en la Monarquía hispánica.

⁵⁶ AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1, f. 164-209.

⁵⁷ Rubial, “Dos santos sin...”, p. 563-564. Los universitarios de Andalucía también se habían mostrado a favor de esta devoción, Martínez, “La Real Junta...”, p. 324. Acorde con Clara Ramírez, la cátedra de Santo Tomás fue gestionada por los dominicos debido a que habían perdido el control de las demás cátedras de teología de la Universidad ante la competencia del clero secular, los agustinos y los mercedarios. La cátedra era de propiedad, la hora de las lecciones no se interponía con las demás de teología, el catedrático no tenía salario y era elegido por el provincial, quien lo debía proponer ante el claustro universitario. En su documento fundacional se especificó que, a raíz de su establecimiento, los dominicos ya no podían oponerse a otras cátedras sin tener el permiso del rey. Véanse Cristóbal de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, versión paleográfica, proemio, notas y apéndice de Nicolás Rangel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, L. III, cap. XXI-XXII, p. 248-253; Ángel Melcón y Mauricio Beuchot, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138; Clara Inés Ramírez, “La fundación de la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad de México (1617)”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 35-56 y de la misma autora, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, v. 2. México, Universidad Nacional

claustro universitario comenzó la organización de una fiesta en honor a la Inmaculada y abordó la conveniencia de que todos los doctores y maestros defendieran dicha opinión como estatuto.⁵⁸

Mientras tal era la situación en la Universidad, como parte de los eventos con los que contaría la fiesta y la jura a la Inmaculada de finales de ese año en la ciudad, el 9 de noviembre de 1618, los plateros convocaron a varios concursos para premiar a las mejores poesías, invenciones y portadas de los edificios durante la celebración. El interés por el tema estaba a flote, pues, por las mismas fechas, en Veracruz se denunció la existencia de un cajón con 240 “tratados de libros” sobre la Inmaculada.⁵⁹ Además, comenzaron a generarse poesías en defensa de dicha opinión y, como era de esperarse, en contra de los dominicos. Por ejemplo, circuló un diálogo realizado por un franciscano, en el cual un correligionario suyo y un dominico discutían sobre esta creencia, en cuyo desenlace este último aceptaba la devoción.⁶⁰

El día de la fiesta, en la entrada de la calle de San Francisco se había levantado un arco, donde se colocó una efigie de la Virgen, sufragada por los plateros. Ahí, estos últimos recibieron a las autoridades civiles y eclesiásticas, desde donde salió la procesión con la efigie, la cual siguió su trayecto hacia el convento de San Francisco, después tomó la calle de Tacuba hasta que arribó a la catedral, donde se realizaron los oficios. Entre los predicadores, el dominico fray Bartolomé Gómez—catedrático de santo Tomás—emitió el sermón en representación de su Orden. Pese a dicha participación, los dominicos dieron distintas muestras de su desagrado hacia la fiesta y la creencia mariana. Por ejemplo, el vicario del convento de Santa Catalina de Siena de México, durante una conversación en una tienda, aseguró que ninguna autoridad de importancia había estipulado tal misterio, especialmente santo Tomás.

A raíz de la celebración, se elaboraron glosas y sonetos de burla y sátira hacia los jueces del certamen literario acusados de no premiar a las mejores creaciones, hacia los que predicaron durante la octava y hacia los dominicos por ser maculistas. Estos últimos también

Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002, p. 77-109. Sobre el juramento y las celebraciones hacia la Inmaculada en la Monarquía, remito a Cuadriello, “*Virgo Potens. La...*”, p. 1169-1263.

⁵⁸ Plaza, *Crónica de la...*, L. III, cap. XXIII, p. 254-255; Agustín de Vetancurt, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del teatro mexicano. De los sucesos religiosos*, t. III, México, Imprenta de I. Escalante y Cía., 1871, p. 134.

⁵⁹ *Breve relación de...*, en AGNM, *Inquisición*, v. 485, exp. 1 y v. 296, exp. 12, f. 164, 7 de noviembre de 1618; Íñigo, “Los sonetos derivados...”, p. 42, 45.

⁶⁰ AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1, f. 43.

participaron en tales lides poéticas, pues un novicio de México y un residente de La Piedad elaboraron críticas y mofas en contra de los oradores de la fiesta (principalmente contra el franciscano), contra un libro que defendía a la Inmaculada, contra Duns Escoto y contra los franciscanos que quisieron sacar en andas la efigie del llamado doctor sutil. Sus quejas sobre esto último se debían a que Escoto aún no era santo, por lo cual no podía recibir tales demostraciones de culto.

Poco después, los dominicos remitieron sus creaciones al convento de San Francisco, donde el guardián encomendó la elaboración de una respuesta. Todos esos escritos circularon y fueron comentados, declamados, copiados, glosados y contestados por algunos clérigos, estudiantes jesuitas, franciscanos y mercedarios aún después de la festividad. Además, los dominicos defendieron su identidad y su postura frente a los púlpitos, pues, en la misa de Año Nuevo, en su convento de México, fray Bartolomé Gómez ensalzó a santo Tomás sobre cualquier teólogo y afirmó que solo Cristo había nacido sin pecado original.⁶¹

El 3 de febrero de 1619, la Universidad realizó la fiesta que le había organizado a la Inmaculada, en la cual participaron las autoridades de la ciudad. En la víspera, hubo oficios; y el día de la fiesta, misa y sermón. El rector, los doctores y los maestros juraron la devoción, y se afirmó la obligatoriedad de tal juramento como requisito para ser aceptado en la corporación. Posteriormente, se ejecutaron un sarao, una comedia y una máscara, en la cual se premiaron a las mejores invenciones y letras y a la “mejor música en carro”. Algunos estudiantes compusieron y repartieron poesías para “picar” a los dominicos, momento en el que seguramente también circularon los sonetos elaborados en diciembre. Desconozco si los dominicos pusieron alguna objeción a la jura dentro de la Universidad, pero es evidente que no les agradaba, pues uno de ellos comentó que había sido un error de la Universidad, pues, aunque Escoto defendió el misterio, eso no era de valor, y aseguró que el papa había emitido el decreto de 1617 a favor de la Inmaculada solo para adular a Felipe III.⁶²

⁶¹ Para todo lo sucedido en la fiesta, AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1, f. 5-162v; Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 234. Sobre la devoción proferida a Duns Escoto por parte de los franciscanos, su relevancia y el uso de su figura como propaganda de la orden seráfica en Nueva España, véase Rubial, “Dos santos sin...”, p. 563-580.

⁶² Plaza, *Crónica de la...*, L. III, cap. XXIV, p. 255-257; AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1, f. 19, 104v. Melcón y Beuchot, “Presencia Dominicana en...”, p. 99, estos autores, así como Magdalena Chocano, han establecido que dicho juramento y la fiesta de la ciudad fueron perjudiciales para los dominicos, pues atacaban y ponían en duda la validez de santo Tomás y de su cátedra, y ponía a los predicadores en una situación comprometedora en el medio culto. *La fortaleza docta...*, p. 233-238.

El 13 de febrero, se publicó un edicto que convocó a declarar a quienes tuvieran conocimiento y reproducciones de los sonetos y de las poesías surgidas desde la fiesta inmaculista, las cuales debían entregar al tribunal de la fe. Con ello comenzó un largo proceso inquisitorial, el cual marcó el fin de las disputas públicas sobre el tema.⁶³ Es evidente que los dominicos (especialmente los residentes de los conventos de México y La Piedad) se habían posicionado a favor de la tradición e identidad de su corporación y, por ende, habían negado la concepción inmaculada de María con base en los escritos de santo Tomás. El apoyo hacia la doctrina del Aquinate y el orgullo por ella explican el protagonismo que tuvo el titular de la cátedra de Santo Tomás, fray Bartolomé Gómez, en las prédicas contra la Inmaculada y en la defensa de su famoso santo.⁶⁴ Además, al expresar de forma oral o escrita sus dudas—e incluso burlas—hacia esta opinión, sus juramentos y sus fiestas, se integraron a las discusiones del ámbito letrado.⁶⁵

En otras ciudades novohispanas también hubo muestras de divergencias por la postura de los maculistas e inmaculistas y hubo ecos de la disputa que surgió en la urbe mexicana. Por ejemplo, el vicario y maestro de novicios del convento de Santo Domingo de Puebla le entregó al tribunal inquisitorial unas copias de los sonetos. También, en la fiesta que se organizó por tal misterio mariano en 1618, el obispo Mota y Escobar les prohibió a los franciscanos angelopolitanos llevar en andas la efigie del doctor sutil.⁶⁶

La devoción hacia la Inmaculada aún fue un tema controvertido para los dominicos dentro de la Universidad, pues, en los subsecuentes años, se opusieron a su juramento. Así lo hizo fray Diego Moncayo en 1623, quien apeló al virrey y al papa para poder recibir los grados de licenciado y maestro sin efectuar tal acto. Este compromiso mariano también fue

⁶³ AGNM, *Inquisición*, v. 485, exp. 1, f. 45, 49, 60, 235-235v; Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 234.

⁶⁴ Un elemento particular es que los dominicos se molestaron no solo por las fiestas, también estuvieron en desacuerdo ante la posibilidad de que el “vulgo” comentara temas de teología. AGNM, *Inquisición*, 485, exp. 1, f. 104v. Esto último ya lo refirió Magdalena Chocano, quien también señaló que para esta corporación fue alarmante que se conformara una coalición inmaculista, que podría poner en duda “su prestigio en la esfera académica”. *La fortaleza docta...*, p. 233-234.

⁶⁵ Así lo ha señalado y analizado Magdalena Chocano en *La fortaleza docta...*, p. 233-239. Son de gran utilidad las reflexiones de Mauricio Beuchot y Ángel Melcón sobre la libertad de opinión de los dominicos sobre el tema: “Presencia Dominicana en...” p. 99-101.

⁶⁶ El vicario dominico de Puebla también recibió la copia de los sonetos contra los jesuitas que se elaboraron durante la fiesta de beatificación de san Ignacio en Salamanca, por lo cual es evidente que, como sucedió con las coplas sevillanas de 1615, esas poesías circularon en Nueva España. AGNM, *Inquisición*, v. 485, exp. 1, f. 123, 160; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conuentu nostro sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, Ciudad de México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1616, p. 12.

usado por los propios dominicos o por otros grupos para restringir o modificar su presencia en esa institución educativa, como ya se había intentado desde 1618. Así, los miembros de la Real Audiencia—interesados en obtener mayor injerencia en la Universidad—insistieron en el compromiso hacia la Inmaculada por parte de Moncayo y de sus hermanos de hábito, pues sabían que se negarían y, así, no podrían contender por el gobierno universitario, aunque desconozco por cuánto tiempo estuvieron exentos del juramento.⁶⁷

Desde la década de 1650, los dominicos reconsideraron su postura abiertamente maculista y ya no se prestaron a la creación de poesías sobre el tema. Así, en 1652, cuando los franciscanos comenzaron a tener presencia en la Universidad, el claustro los comisionó para predicar el día de la fiesta de la Inmaculada. Como ha señalado Magdalena Chocano, la celebración propició la apertura del “espacio público de la disputa” sobre la devoción, pues, en enero del año siguiente, los dominicos denunciaron ante el Santo Oficio que temían por el “desdoro contra su religión”, ya que habían visto algunos sonetos en contra de la doctrina de santo Tomás. Los frailes explicaron que dichas creaciones fomentaban la discusión entre la gente vulgar. Por ello, solicitaron el decomiso de los textos; el refrendo de la interdicción relativa a disputar sobre el tema entre la población, y la prohibición para los franciscanos a sacar en andas la efigie de Duns Escoto, lo cual habían realizado en la reciente solemnidad.⁶⁸

Desde ese año, los dominicos predicaron o sufragaron algún elemento de la fiesta que la Universidad dedicó a esta devoción. Además, cuando el dominico Luis de Cifuentes fue elegido rector en 1657, recibió el permiso del provincial para realizar el juramento a la Inmaculada, lo cual efectuó.⁶⁹ También, se unieron a las fiestas que organizaron otras corporaciones. Así, en 1662, la comunidad y el convento de Santo Domingo de México

⁶⁷ En esa década, los dominicos se percataron de que la cátedra de Santo Tomás los imposibilitaba a contender por otras cátedras, por lo cual, en 1628, su titular renunció a ella. El claustro no aceptó la renuncia, lo que fue una respuesta de los universitarios para evitar que compitieran en los concursos de oposición. Los dominicos dejaron la cátedra hasta que, en 1638, esta se volvió a instaurar, entonces fue obligatoria para los estudiantes y el catedrático fue dotado de un salario. El denominado por el virrey fue fray Francisco Naranjo. Melcón y Beuchot, “Presencia Dominicana en...”, p. 100-105; Ramírez, *Grupos de poder...*, v. 2, p. 104-108 y de la misma autora, “La fundación de...”, p. 52-56; Vetancurt, *Crónica de la...*, t. III, p. 134.

⁶⁸ En la fiesta de la Universidad, hubo una procesión, se levantaron varios altares y se realizaron sermones, certámenes, “poesías, jeroglíficos, comedias, máscaras y torneos”. Melcón y Beuchot, “Presencia Dominicana en...”, p. 107; AGNM, *Inquisición*, v. 485, exp. 1, f. 233-256; Plaza, *Crónica de la...*, L. IV, cap. XXIV, XXVII, p. 407, 410-411, 424-425; Vetancurt, *Crónica de la...*, t. III, p. 134-142; Chocano, *La fortaleza docta...*, p. 238. Acorde con Antonio Rubial, en la fiesta de 1652 se definió el esquema de la procesión y de las demás actividades de la celebración a la Inmaculada. Véase “Los cuerpos de...”, p. 91-92.

⁶⁹ Plaza, *Crónica de la...*, L. IV, cap. XXVII y cap. XXX, p. 424-427, 439-442; Melcón y Beuchot, “Presencia Dominicana en...”, p. 107-108.

fueron anfitriones del festejo que realizó la ciudad por el documento pontificio que aceptaba como creencia y culto a la Inmaculada. Organizaron una procesión por su claustro, su patio (adornado con altares efímeros) y la plaza de Santo Domingo, en la cual llevaron en andas una imagen de dicha advocación; y, durante los oficios, el dominico universitario Agustín Dorantes pronunció el sermón y alabó la opinión mariana. A los ocho días, cuando el Santo Oficio celebró la devoción, predicó el catedrático de Santo Tomás.⁷⁰ De modo similar, en Puebla los dominicos organizaron fiestas en ese año en ocasión del arribo de la bula papal. Acorde con el obispo, en ese evento, los frailes predicaron un sermón “discreto, disculpándose” de ser contrarios a la opinión, “protestando callar y aun ser los primeros en esta devoción.” Debido a que todos conocían su añeja postura, el evento fue muy concurrido.⁷¹

El cambio de actitud de los dominicos pudo deberse a que la Inmaculada se había convertido en una devoción de suma importancia para la Monarquía hispánica y tenía un culto extendido entre la población. Su postura implicaba nadar contra corriente y podría causar animadversión hacia su Orden, prueba de ello son las coplas en su contra que habían surgido en años anteriores. En el ámbito universitario, al jurar la devoción podrían competir por las cátedras y el gobierno en unos momentos en los cuales estaban por dejar de ser la única corporación religiosa con una cátedra exclusiva, pues, desde 1658, los franciscanos gestionaron la creación de una cátedra regentada por ellos, la de Duns Escoto. Esto también implicaba que el legado del gran inmaculista adquiriría mayor importancia en la formación de los estudiantes.⁷² Finalmente, dentro de la dinámica de la Orden de Predicadores, si los

⁷⁰ Guijo, *Diario 1648-1664*, t. 2, p. 176-177; Urrejola, *El relox del...*, p. 192; sobre la presencia de Agustín Dorantes en la Universidad, véase Leticia Pérez Puente, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad de México (1648-1668)”, en Enrique González González (coord.), *Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Centro de Estudios de la Universidad, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 12-14. Sobre esta celebración y sus implicaciones en cuanto a la devoción y su representación en la Monarquía hispánica. Cuadriello, “*Virgo Potens*. La...”, p. 1169-1263.

⁷¹ “Sobre la jura de la Purísima Concepción por la Orden de Santo Domingo”, 28 de mayo de 1664, AGI, *México*, 306.

⁷² Para Antonio Rubial, a partir de 1662, los dominicos se encauzaron dentro de la devoción y fervor inmaculista. Esto les resultaba favorable, pues su anterior postura causaba problemas con las corporaciones religiosas, disminución de limosnas e impopularidad entre la población. “Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009, p. 29-30; Urrejola, *El relox del...*, p. 192. Sobre la cátedra de Duns, véase el texto de Rubial antes citado, así como Vetancurt, *Crónica de la...*, t. III, p. 143-144 y Jaime González Rodríguez, “La cátedra de Escoto en México (siglo XVIII)”, *Estudios de historia social y económica de América*, n. 16-17, 1998, p. 261-288.

miembros de la provincia de Santiago seguían expresando una postura maculista, estaban desobedeciendo los preceptos de neutralidad y prudencia hacia la devoción que, desde tiempo atrás, les habían señalado los capítulos y los maestros generales.⁷³

Una vez que pasaron los momentos álgidos de la controversia por su postura maculista, desde la segunda mitad del siglo XVII, los dominicos se vieron imbuidos en otra discusión con la Orden de Frailes Menores. El motivo fue la representación de algunos de sus hermanos de hábito con los estigmas cristológicos, especialmente santa Catalina de Siena. Todo ello se remontaba a finales del siglo XIV, cuando esta santa comenzó a ser caracterizada con estigmas que—acorde con su confesor y hagiógrafo, Raimundo de Capua—recibió durante uno de sus arrobos.⁷⁴ Los franciscanos siempre defendieron la preeminencia de san Francisco de Asís en la recepción de tales marcas fundamentales en su caracterización como *Alter Christus*. Tanto estos religiosos como los dominicos defendieron tal primicia por distintos medios.⁷⁵

⁷³ Por ejemplo, en 1615, seguramente atentos a la situación de disputas que se estaban viviendo sobre el tema, los miembros del capítulo general mandaron a todos los predicadores que observaran lo que los papas habían señalado sobre la devoción y que, por ello, se abstuvieran de cuestionar la concepción mariana en las prédicas o de emitir algo ofensivo. Por el contrario, debían dedicarse a venerar a la Virgen. “*Acta Capituli Generalis Vallisoleti in convento Sancti Pauli Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDCV*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 68. Posteriormente, se les prohibió que imprimieran obras sobre la concepción de la Virgen sin que tuvieran el visto bueno del maestro o del vicario general. “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVIF*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 225. A raíz de la bula papal de 1662, el maestro general envió a todos los provinciales de Indias una epístola sobre cómo predicar, celebrar y expresarse sobre tal devoción. “Sobre la jura de la Purísima Concepción por la Orden de Santo Domingo”, 28 de mayo de 1664, AGI, *México*, 306.

⁷⁴ Capua narró que, mientras oficiaba misa, Catalina tuvo una visión en la cual Cristo crucificado descendió y la rodeó. Los rayos sangrientos de los estigmas de Jesús se dirigieron hacia ella. Antes de que impactaran en su cuerpo, Catalina le pidió que estos no fueran visibles, por lo cual tomaron la forma de luz. Raimundo de Capua, *Vida de Santa Catalina de Siena*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, p. 95-96.

⁷⁵ Las primeras representaciones de Catalina estigmatizada surgieron antes de que su confesor diera a conocer su hagiografía. En la creación de dicho portento, las narraciones de la estigmatización de san Francisco fueron fuente primordial, como la *Legenda Maior* de san Buenaventura. El primero en tratar el tema fue un ermitaño agustino, William Fleete, durante una prédica. Posteriormente, lo hicieron Capua y Tomás de la Fuente, llamado Caffarini (1350-1430), quien escribió al respecto como respuesta a las biografías de san Francisco y como empuje para validar la estigmatización y el proceso de canonización de la sienesa. En la bula de canonización de Catalina (1461), Pío II omitió referir cosa alguna sobre sus heridas. Desde entonces, los franciscanos reavivaron su oposición hacia los estigmas de la santa, lo cual causó la contestación dominica. Véanse Alessandra Bartolomei Romagnoli, “Un trattatello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. 26, 2013, p. 177-226; de la misma autora, “Disputa sulle stimmate”, en Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli, Pierantonio Piatti (eds.), *Virgo digna coelo Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 407-446; y Tamar

En ese ambiente, Sixto IV (1471-1484) e Inocencio VIII (1484-1492) prohibieron las representaciones de Catalina con estigmas y la predicación sobre el tema. Los dominicos obedecieron estos documentos en sus capítulos generales, pero los criticaron y continuaron fomentando las experiencias pasionarias y, en ese tenor, la vivencia de estigmas cristológicos de algunas mujeres, como Lucía Narni, Stefana Quinzani, Osanna Andreasi y Lucía Ricci. Sus vivencias estaban vinculadas con las de San Francisco y fueron utilizadas para defender la veracidad de la estigmatización de Catalina de Siena. Poco después, se multiplicaron las pinturas de la sienesa con llagas debido a que Alejandro VI (1492-1503) fue seguidor de Lucía de Narni, quien supuestamente tuvo las heridas cristológicas. Empero, su representación aún fue motivo de controversia, por lo cual, en 1599, Clemente VIII (1592-1605) le encomendó a la Congregación de Ritos una resolución; le pidió al dominico Gregorio de Lombardelli la elaboración de un texto sobre el portento de la santa para incorporarlo al proceso, y prohibió innovar o disputar sobre el asunto.⁷⁶

Pasaron años sin que hubiera una disposición papal hasta que, en 1629, Urbano VIII (1623-1644) declaró a la fiesta de santa Catalina como semidoble y aprobó la incorporación del pasaje biográfico sobre su estigmatización en el breviario romano. Ahí se puntualizó que dichas heridas habían mudado de sangrientas a resplandecientes. Es decir, se brindó cierta pauta sobre la forma en que debían aparecer esas heridas en las pinturas y descripciones.⁷⁷

Herzig, “Stigmatized holy women as female Christs”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. 26, 2013, p. 151-161. Agradezco a la doctora Alessandra Bartolomei Romagnoli sus valiosos comentarios, su guía y sus sugerencias sobre este tema.

⁷⁶ Bartolomei, “Un trattatello cinquecentesco...”, p. 177-226 y “Disputa sulle stimmate”, p. 407-446; Herzig, “Stigmatized holy women...”, p. 151-175; AGNM, *Inquisición*, v. 438, exp. 5, 1654, f. 227-228v, 234; véase el documento de Clemente VIII de 1599 en “*Acta Capituli Generalis Neapoli in convento Sancti Dominici in festo Sanctissimae Pentecostes Anno Domini MDC*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 387-388.

⁷⁷ Bartolomei, “Un trattatello cinquecentesco...”, p. 202 y “Disputa sulle stimmate”, p. 437; *Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini...*, Antuerpiae, Ex Officina Plantiniana Balthasarius Moreti, 1655, p. 861; AGNM, *Inquisición*, v. 438, exp. 5, 1654, f. 226; “*Acta Capituli Generalis Romae in conventu Sanctae Mariae Super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes II iunii anno Domini MDCXXIX*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII...* p. 7. En el siglo XVII, Catalina de Siena siguió siendo un modelo para las beatas que dijeron experimentar estigmatizaciones, véase Xenia von Tippelskirch, “«Ma fille, Je te la donne pour modèle». Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVIIIème siècle”, en *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, v. XXVI, 2013, p. 259-278. En Nueva España, fue usual que las beatas refirieran haber recibido tales heridas cristológicas invisibles, véase Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 145.

En Nueva España, existieron pinturas de santos dominicos estigmatizados en los claustros y templos de la Orden y en las casas de los particulares,⁷⁸ pero, desde mediados del siglo XVII, algunas de estas obras fueron la razón por la cual los dominicos y los franciscanos de las urbes se integraron a esa antigua disputa por las señales de la redención.⁷⁹ Así sucedió a raíz del 4 de agosto de 1654, cuando, en la fiesta del patriarca de la Orden, en el convento de Santo Domingo de México se colocó un lienzo de dos metros de ancho y tres de largo, en el cual aparecía el festejado con estigmas, oficiando misa y dando la comunión a la Virgen María en presencia de varios seres celestiales, entre ellos, la beata Benedicta de Asís. En la tarja se avisó que todo lo anterior era parte de la visión que, en 1221, había tenido esta última. Alrededor de la escena se hallaban 18 miembros de la Orden (16 mujeres y 2 hombres) con los cinco estigmas “visibles y con sangre fresca”, acompañados de serafines. Algunos fueron santos; otros, personas no beatificadas o canonizadas.

La composición fue comentada en distintos sitios de la ciudad y motivó la creación de coplas de burla hacia los dominicos representados y de duda hacia la Virgen. Esto último se debía a que, al estar comulgando, se daba pie a cuestionar si Ella había nacido llena de gracia y sin pecado. Es decir, aún estaba en el ambiente el tema de la Inmaculada Concepción. Cuatro días después, se presentó ante el Santo Oficio el franciscano Martín del Castillo para denunciar las coplas y el lienzo. Refirió que en el mismo templo y en el del convento de Santa Catalina de Siena de México existían, respectivamente, representaciones de Lucía Narni y santa Catalina con “llagas visibles, rubras y sangrientas.” Señaló que la causa de su denuncia se debía a que tales composiciones iban en contra de las bulas de los pontífices sobre los estigmas de santa Catalina y que se había retratado a personas que no habían sido canonizadas o beatificadas. Los inquisidores mandaron requisar los textos literarios y el cuadro de los dominicos llagados; borrar los estigmas de Lucía Narni, y cambiar los de santa

⁷⁸ Por ejemplo, en una denuncia de 1654, se refiere que un particular tenía en su casa una pintura de santo Domingo estigmatizado. AGNM, *Inquisición* v. 438, exp. 5, 1654, f. 207-209. En su tesis sobre la pintura mural conventual, Aban Flores Morán incorporó la representación de santa Helena estigmatizada en el claustro del convento de Izúcar. Posiblemente, se trataba de la beata Helena de Hungría, una religiosa dominica del siglo XIII, quien supuestamente también recibió los estigmas de Cristo, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 112.

⁷⁹ Cabe señalar que los frailes menores novohispanos no solo defendieron tal beneficio celestial frente a los dominicos, también lo hicieron frente a los carmelitas por las representaciones de santa Magdalena de Pazzi estigmatizada. Consúltese Melvin, *Building Colonial cities...*, p. 214-220.

Catalina por señales de luz. También, convocaron a los dominicos a declarar si tenían permiso para representar a las personas con estigmas. Para esos momentos, los dominicos ya habían quitado del templo la pintura y habían borrado los estigmas de Narni. Sin embargo, la primera sí les fue decomisada por el tribunal.

A finales de mes, fray Martín retornó al edificio inquisitorial para entregar una de las décimas que se crearon a raíz del cuadro y reiteró que esta composición estaba siendo comentada en los círculos letrados, así sucedió después de un acto literario del colegio de San Pablo, momento en el cual un clérigo señaló que creía más en la estigmatización de los dominicos que en la de san Francisco, pues aquello lo había leído en un libro. Además, entregó copias de las bulas a favor de su causa. El 11 de septiembre, llevó al tribunal de la fe su nombramiento como procurador apostólico de su corporación sobre el caso; pidió la confiscación de libros sobre “revelaciones no aprobadas por la sede apostólica” perjudiciales a la preeminencia de las representaciones de san Francisco estigmatizado, y presentó un tratado de su autoría, el *Discurso canónico en que se manifiesta ser san Francisco el único y humano serafín con llagas y deberse solo pintar con ellas en la Iglesia católica*.

Desconozco si fray Martín elaboró el *Discurso* específicamente a raíz de la colocación del cuadro o si la representación de los estigmas ya había sido discutida en los círculos letrados y entre los franciscanos, por lo cual el fraile tuvo todas sus fuentes a la mano o, incluso, algún borrador sobre ello. El texto se conformó de cinco apartados: en el primero, se hallan la introducción y la descripción del asunto y de la pintura que originó su documento (la ya referida sobre los dominicos llagados); en el segundo y el tercero, los motivos por los que san Francisco ha sido el único con tales marcas “penetrantes, reales, verdaderas y visibles”, por ende, solo él debía ser retratado de tal forma; en el cuarto, los argumentos contrarios a su postura; y, finalmente, en el quinto, la refutación a cada uno de los anteriores. Castillo apoyó su argumentación en las escrituras, las bulas donde se prohibían las representaciones de Catalina con llagas, la vida de San Francisco, los milagros atribuidos a sus estigmas, los documentos papales que avalaron tales heridas y las tesis de los frailes de su Orden en defensa de su patriarca. Todo ello le permitió rebatir a los cronistas o tratadistas dominicos que habían escrito que los estigmas caterinianos sí habían existido, por lo cual, aunque habían sido invisibles, era justificable su representación.

Otro de los puntos que desarrolló en su *Discurso*—aunque con menos detalle—fue la forma correcta de representar a los santos y a los seres que no estaban canonizados o beatificados, pues, como se recordará, en la pintura, estaban presentes algunos dominicos que no habían sido elevados a los altares. Además, señaló que era incorrecto representar a la Virgen comulgando, pues eso daba pie a confusiones y malas interpretaciones. Para todo esto, se basó en las bulas de Urbano VIII, expedidas desde 1625, las cuales prohibieron la representación de las personas no canonizadas o beatificadas con aureolas o rayos, y la impresión de libros que sugirieran la santidad de las personas referidas.⁸⁰

Pese a la presentación de su texto y a su constante asistencia al tribunal, fray Martín percibió que el proceso no avanzaba. Su enojo fue mayor cuando supo que, en la celebración de santo Domingo en Soriano el 15 de septiembre, un dominico predicó que su patriarca y la santa sienesa experimentaron los estigmas, pero fueron invisibles por su “particular estudio y humildad”. De este modo, negaba el privilegio de san Francisco y faltaba a las bulas papales y a la decisión del tribunal de la fe de que ambas corporaciones guardaran silencio sobre el tema. A los pocos días, las autoridades franciscanas se presentaron a declarar al Santo Oficio, pero los inquisidores se ausentaron bajo el argumento de estar elaborando la visita que el doctor José de Medina Rico realizaba en el tribunal. Debido a que Medina Rico se negó a recibir a los frailes, estos se querellaron con él y fray Martín fue prácticamente expulsado del edificio. El proceso quedó inconcluso y, además, los dominicos nunca se presentaron a declarar.⁸¹

La postura del tribunal pudo deberse a que estaba viviendo un momento complicado,⁸² al desinterés de los inquisidores por el tema o a su desestima. Tal vez un factor

⁸⁰ Para lo sucedido a raíz del 4 de agosto de 1654, AGNM, *Inquisición*, v. 438, exp. 5, 1654, f. 200-263. En Nueva España, los documentos de Urbano VIII provocaron la vigilancia, el cuidado y la censura de patrocinadores, pintores y autoridades eclesiásticas en las representaciones de personas que tuvieron fama de santidad al poco tiempo de su muerte o incluso en vida. Antonio Rubial García, “La función social de los santos”, en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, 2015, s/p; Doris Bieñko de Peralta, “Las *verae effigies* y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos XVII y XVIII”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García, Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 255-281.

⁸¹ AGNM, *Inquisición*, v. 438, exp. 5, f. 245-263.

⁸² Sobre la visita que hizo Medina Rico al Tribunal y las anomalías que encontró, consúltese Solange Alberro, “La institución inquisitorial. Los hombres”, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, 2015, s/p.

importante para que la causa no procediera fue la presencia del inquisidor Francisco de Estrada, quien tuvo gran presencia e injerencia en la Orden de Predicadores y en el convento de México, del cual era benefactor.⁸³ Por ello, pudo estar al tanto de la imagen en cuestión. Pese a que el auto inquisitorial no continuó, fray Martín vio impreso su *Discurso* en 1656.⁸⁴ Desconozco si hubo alguna respuesta dominica, pero el silencio de las fuentes lleva a pensar que su postura fue similar a la que adoptaron con respecto a la Inmaculada: prudente.

En años subsecuentes, hubo un intento de reconciliación entre ambas órdenes con respecto a ese tema. Por ejemplo, el dominico Luis de Cifuentes predicó en la fiesta de san Francisco de 1658, y, posteriormente, hubo “hermandad y convivencia” entre ambas corporaciones con respecto al tema.⁸⁵ La disputa se reavivó hasta finales de siglo cuando se reimprimió la obra de fray Martín. Entonces, los dominicos sí se incorporaron al debate, el cual cobró importantes dimensiones en la ciudad de México.⁸⁶ Lo acontecido en esos momentos sobrepasa el marco temporal de la presente investigación, pero evidencia que las órdenes religiosas siguieron luchando—incluso durante el siglo XVIII—por los elementos que les dieron identidad, pues estaba en juego la preeminencia de sus corporaciones.⁸⁷

⁸³ Por ejemplo, en 1646, el inquisidor presentó una carta ante el general de la Orden para que su hermano, fray Juan de Estrada, adquiriera el grado de presentado. En 1649, fray Damián de Porras y fray Luis de Cifuentes le escribieron al general sus quejas sobre la situación de la provincia. Entre varias cosas, refirieron que la inquisición y el inquisidor gobernaban la provincia y la tenían “tiranizada”. Véanse “Carta del provincial y el defensor”, 12 de mayo de 1646, “Carta de Francisco de Estrada y Escobedo”, 25 de agosto de 1646, “Carta de fray Damián de Rojas”, 1 de enero de 1649 y “Carta de fray Luis de Cifuentes”, 31 de octubre de 1649, AGOP, XIII. 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II y S. Jacobi de México. III. 1648-1649. Véanse los negocios a los que Estrada se dedicó y los cargos que el visitador Medina le imputó al inquisidor en Alberro, “La institución inquisitorial. Los hombres”, *Inquisición y sociedad...*, s/p.

⁸⁴ Pedro Sánchez Arroyo, *Diálogo traumático regular, en el cual de una parte hablan tres reverendos padres del Orden de Nuestro Gran Padre Santo Domingo como censores de un tratado intitulado El Humano Serafín y único llagado. De cómo solo el glorioso Patriarca Padre Nuestro Señor Francisco, entre todos los santos de la Iglesia, goza y posee las llagas penetrantes, cruentas y visibles de Nuestro Señor Jesucristo, que escribió e imprimió veintisiete años ha el R. P. fray Martin del Castillo de la misma Orden y, de la otra parte, por el censurado tratado*, Colonia, Juan Blasco, 1684, s/f.

⁸⁵ Véase el Apéndice 7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661 y Pedro Sánchez Arroyo, *Diálogo traumático regular...*, p. 11-12.

⁸⁶ Véanse el prólogo de Pedro Sánchez Arroyo, *Diálogo traumático regular...*, s/p; *El Humano serafín y único llagado, tratado apologético de cómo solo el glorioso patriarca P. N. S. Francisco, entre todos los santos de la Iglesia, goza y posee las llagas penetrantes, cruentas, reales y visibles de nuestro Señor Jesucristo*, reimpresso en Sánchez, *Diálogo traumático regular...*, p. 267-322, y Benjamin Reed, “Cultura de los oratorianos en la Ciudad de México, 1659-1821: identidad corporativa, entre estructura y acción”, *Historia y Grafía*, año 26, n. 51, julio-diciembre de 2018, p. 37-38.

⁸⁷ Consúltense los análisis de Melvin, *Building colonial cities...*, p. 205-220 y Reed, “Cultura de los...”, p. 37-38.

2. Lo sagrado en los conjuntos conventuales

En este segundo apartado se analizarán las actividades que los dominicos de las ciudades realizaron para fomentar el culto a las reliquias de distintos seres celestiales y las causas de santidad de algunos de sus hermanos de hábito que vivieron en Nueva España. También, se estudiarán los rituales y las prácticas religiosas que promovieron a partir de la consagración o inauguración de sus templos. Finalmente, se examinarán las formas mediante las cuales buscaron configurar o administrar algunos santuarios urbanos. En este apartado se demostrará que dichas promociones devocionales y dichas prácticas religiosas sacralizaron y les otorgaron mayor importancia a sus templos, además de que fueron medios para expandir su presencia en las ciudades, garantizarse ingresos y atraer a la población.

a. Culto a las reliquias y a los dominicos venerables en las urbes

Desde los orígenes del cristianismo, los fieles han expresado devoción hacia las reliquias, objetos que, al haber pertenecido o estado en contacto con algún ser celestial, han sido y son considerados sagrados.⁸⁸ En Nueva España, hubo una importante veneración y circulación de reliquias traídas del Viejo Mundo o de los cuerpos, ropas y objetos que poseyeron los novohispanos que tuvieron fama de santidad. Los templos de distintas latitudes fueron los orgullosos poseedores de algunos de esos restos, a los cuales les construyeron ostentosos relicarios y colocaron en los altares y capillas. También, hubo personas que se hicieron de esos artilugios en estas tierras o Europa. Para las corporaciones, así como para las autoridades locales y eclesiásticas, su posesión permitió sacralizar sus iglesias o establecimientos; fomentar ciertas devociones o prácticas religiosas; aumentar sus ingresos, y conseguir un capital simbólico de importancia. Para los particulares, fue una forma de practicar su devoción o de utilizarlas como objetos taumatúrgicos. Algunos novohispanos incluso se

⁸⁸ Antonio Rubial García, “La función social de los santos”, en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, 2015. Sobre el origen del culto a las reliquias, remito al clásico texto de Peter Brown, *El culto a los santos*, Salamanca, España, Sígueme, 2018.

ganaron la vida curando a la gente con esos objetos, prestándolos o vendiéndolos. Además, para las localidades, estas fueron motivo de identidad y orgullo.⁸⁹

Desde el siglo XVI, los conventos dominicos coleccionaron tales despojos traídos del Viejo Mundo o pertenecientes a algún novohispano de gran fama. Estos objetos usualmente sacralizaron los espacios conventuales, pero también fueron motivo de culto y devoción en la sociedad novohispana. En los pueblos de indios, hay muestras de devoción a los restos de los frailes que habían tenido una importante presencia en la zona. Por ejemplo, cuando uno de los religiosos fundadores de la provincia y principal evangelizador en la Mixteca, fray Gonzalo de Lucero, falleció en Mixtepec, los indios mostraron gran aflicción y participaron en los oficios fúnebres y en la traslación de sus restos al convento de Tlaxiaco. Al ver al fraile difunto, lo besaron y frotaron su cuerpo y su hábito con rosarios para tener sus propias reliquias del venerable. Aunque posteriormente hubo dudas sobre su traslación a otro sitio de mayor dignidad, permaneció en el pueblo de indios, lo cual causó mucho gusto entre sus habitantes. El afecto hacia el religioso debió primar en ese agrado por su permanencia, además de que debieron sentirse orgullosos de conservar sus despojos.⁹⁰ Ejemplos como este hay en otras latitudes y relativos a miembros de otras órdenes religiosas, clérigos o seglares.⁹¹

En las ciudades, desde los primeros años de su asentamiento, los dominicos se interesaron por la adquisición, posesión y fomento de estos objetos en sus templos urbanos. Las fuentes develan que, desde esos tempranos momentos, en estos sitios hubo reliquias importadas desde Europa, obtenidas a raíz del viaje de los representantes de la provincia en

⁸⁹ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 18, 1998, p. 13-30; y del mismo autor, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)”, María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2017, p. 217-266; José Joel Peña Espinosa, “El culto a las reliquias en la Puebla del siglo XVI: manifestaciones locales e influencias europeas”, en *Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, p. 323-360; Carolina Yeveth Aguilar García, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras Históricas*, n. 7, otoño de 2012-invierno de 2013, p. 13-32; Gabriela Sánchez Reyes, “Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de la santidad”, en Jesús Paniagua Pérez, Nuria Salazar Simarro (coords.), *La plata en Iberoamérica, siglos XVI al XIX: Congreso internacional*, México, León, España, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de León, 2008, p. 483-496.

⁹⁰ Dávila, *Historia de la...*, p. 244-262.

⁹¹ Rubial, “Cuerpos milagrosos. Creación...”, p. 15-30; Aguilar, “Entre la verdad...”, p. 21-28. Ambos autores han analizado cómo las reliquias daban identidad colectiva y arraigo a una región.

gestiones con Roma o Madrid. Por ejemplo, en la década de 1540, a raíz del encuentro que deseaban realizar los provinciales dominicos, franciscanos y agustinos novohispanos con Carlos V, fray Domingo de la Cruz consiguió reliquias de las Once Mil Vírgenes, las cuales fueron colocadas en dos relicarios en el templo del convento de Santo Domingo de México.⁹²

Esta gestión recopiladora de objetos sacros continuó durante las fechas que abarcan la presente tesis. Así, en la década de 1570, fray Hernando de Paz fue a Roma como procurador de la provincia. En esa ocasión se entrevistó con Pío V, quien le otorgó dos cofres con diversas reliquias de santos, una caja de un *Agnus Dei* y un crucifijo con un *Lignum Crucis*. Durante su travesía hacia la Península ibérica, su embarcación naufragó por lo que solo conservó esta última, la cual finalmente se instaló en un pequeño repositorio de cristal dentro de una cruz de oro en el convento de México.⁹³ En años cercanos, fray Francisco de Espinosa recibió de Gregorio XIII tres huesos de san Zenón, uno se dispuso en la capilla de María Magdalena del convento de Santo Domingo de Puebla y otro en el templo del colegio de San Luis.⁹⁴ Además, cuando fray Cristóbal de Ortega fue a Roma al capítulo general de 1589, trajo nuevas reliquias para el convento de México.⁹⁵

La preeminencia de los conventos dominicos urbanos (especialmente México y Puebla) en la obtención de reliquias importadas puede deberse a que las fuentes son más prolijas al describir estos espacios o a que los frailes buscaron equipar a sus fundaciones de mayores proporciones e importancia educativa, demográfica y económica con estos objetos sagrados. Además, en tanto que los demás templos de las ciudades fueron receptáculos de una infinidad de esos restos sagrados,⁹⁶ los dominicos debieron buscar que sus espacios se

⁹² Acorde con Dávila, fray Domingo de la Cruz consiguió las reliquias durante su estancia en Colonia, donde se resguardan los restos de santa Úrsula y de las demás vírgenes. Ahí, los luteranos se dedicaban a ultrajar las reliquias. En una de esas ocasiones, el fraile las recogió y las llevó consigo. Dávila, *Historia de la...*, p. 158-161.

⁹³ Dávila Padilla refirió que la reliquia y los beneficios espirituales que le habían otorgado el papa y las autoridades generales de la Orden fueron colectadas por otro religioso que se desplazó a Roma y las trajo fray Pedro de Feria cuando se dirigió a Nueva España. Es probable que estas hubieran llegado en 1571—fecha en que fray Pedro se embarcó a estas tierras—o un poco después. Dávila, *Historia de la...*, p. 499-503; “Pedro de Feria”, ca. 1571, AGI, *Indiferente*, 2053, N. 22.

⁹⁴ Peña, “Predicadores para los...”, p. 193-194.

⁹⁵ Entre los objetos que trajo se encuentran una lanza y unos clavos tocados de los de la Crucifixión, una réplica de la columna donde Cristo fue azotado, una copia de su rostro, el cráneo de san Zenón o de uno de sus compañeros y un pedazo del madero de Cristo. Franco, *Segunda parte de...*, p. 181-183.

⁹⁶ Tan solo por poner algunos ejemplos, las catedrales de México y Puebla fueron espacios donde se concentraron muchas reliquias guardadas en preciosos relicarios, en los altares y las capillas. También, los conventos de las otras órdenes fueron receptáculos de estos objetos, así, el convento de Santa Teresa de Puebla recibió un fragmento del dedo de su santa abulense o el convento de San Francisco de México, uno de san

igualaran en sacralidad, lo cual era un orgullo. Por ejemplo, los cronistas Hernando de Ojea y Alonso Franco subrayaron la existencia de muchas reliquias en el templo del convento de Santo Domingo de México. Para el primero, esto era uno de los móviles por los cuales en ese lugar ocurrían muchos milagros.⁹⁷

En la vida interna de los conventos, estos objetos cumplieron con una función dentro de la liturgia. Así sucedía con el *Lignum Crucis* durante las horas canónicas en semana santa o en las fiestas dedicadas a la Santa Cruz en el convento de México.⁹⁸ En el plano social y apostólico, estos atraían a la gente devota o curiosa, además de que solían estar dotados de indulgencias y jubileos obtenidos después de la realización de ciertas prácticas religiosas, tales fueron los casos de los que habían traído fray Francisco de Espinosa y fray Cristóbal de Ortega.⁹⁹ Otro atractivo para la población fue que, como sucedió en otros templos, estas se descubrían en las grandes fiestas y salían en procesión.¹⁰⁰ La demostración de ello son las reliquias de las Once Mil Vírgenes, las cuales, además de ser expuestas y salir en procesión en ciertas solemnidades, provocaron devoción entre la gente. Así, hubo familias que

Diego. Las ciudades de Guadalajara y Zacatecas también estuvieron interesadas en poseer esos preciados despojos de los santos o venerables. Incluso, a finales del siglo XVI, ambas urbes entablaron una disputa por la posesión del cuerpo del obispo Mendiola, considerado un venerable. Véanse los estudios de la nota a pie 89 del presente capítulo; Rosalva Loreto López, “‘Del tamaño de una uña’. Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n. 150, 2017, p. 47-92; Alicia Bazarte Martínez “Veneración de reliquias y cuerpos de cera en los días de los Fieles Difuntos y Todos Santos”, *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos*, n. 16, 2006, p. 57-68; “Documento del Cabildo Justicia y Regimiento de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas, oponiéndose a la traslación de dicho cadáver”, diciembre de 1596, en José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. II, México, Cvltvra, 1961, p. 40-44, y en la misma obra, p. 613-614, así como las subsecuentes páginas del volumen, donde Dávila Garibi abordó el inicio de la causa para elevar a los altares al obispo Mendiola; Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, p. 138.

⁹⁷ Alonso Franco refirió que “ilustran nuestro templo muchas y grandes reliquias”, entre las que estaban el *Lignum Crucis*, una espina de la corona de Cristo, una muela de santo Domingo de Guzmán y restos de santo Tomás de Aquino, las Once Mil Vírgenes y los apóstoles. Ojea, *Libro tercero de...*, p. 135, 150; Franco, *Segunda parte de...*, p. 393, 547-548.

⁹⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 181.

⁹⁹ Fray Francisco de Espinosa pudo elegir el altar donde debían venerarse las reliquias y las prácticas religiosas que debían realizarse para obtener las indulgencias que tenían los restos de san Zenón. Aunque Alonso Franco no detalla qué jubileos e indulgencias consiguió fray Cristóbal de Ortega para el convento de México, tal vez algunos podían disfrutarse después de realizar alguna acción ante alguno de esos objetos. Peña, “Predicadores para los...”, p. 193-194; Franco, *Segunda parte de...*, p. 180-183. Acorde con José Joel Peña, los encargados de importar las reliquias buscaban que vinieran “colmadas de bendiciones papales, repletas de indulgencias y llenas de una historia que las hiciera más atractiva a la fe de los colonos.” “El culto a...”, p. 353, 358.

¹⁰⁰ Por ejemplo, en cuaresma y viernes santo, así como en las fiestas de la invención, triunfo y exaltación de la cruz, el *Lignum Crucis* del convento de México se descubría, además de que el día del Sacramento salía en procesión. Franco, *Segunda parte de...*, p. 182; Peña, “El culto a...”, p. 355.

quisieron ser enterradas en su altar, donde también mandaron realizar sufragios por sus almas. En tales acciones por su salvación, debió primar la presencia de los despojos en el templo.¹⁰¹

En ocasiones, los dominicos aprovecharon la adquisición de reliquias para sacralizar y brindarles esplendor a sus conventos; vincularse con las autoridades civiles; fortalecer su presencia en las urbes, y validar las acciones de los grupos en el gobierno provincial. Un ejemplo de ello fue durante el provincialato de fray Benito de Vega (1620-1624), momento en el que fray José Quintana Dueñas, procurador y definidor de la provincia en el capítulo general de 1622, trajo consigo algunas reliquias para su provincia. Una de ellas debió ser la de san Clemente, la cual el provincial y el defensorio le regalaron al cabildo de la ciudad de Guadalajara. Tal presente se debía a que la corporación urbana había tomado al santo paleocristiano como abogado y patrono de la ciudad contra los rayos y las plagas. El ayuntamiento aceptó tal objeto y dispuso la realización de un relicario, su colocación en el templo dominico de la urbe y el pago de su fiesta de traslación. Puesto que en el convento dominico existía un altar y una capilla dedicada al santo (el altar fue construido por los carmelitas antes de que abandonaran el sitio en 1610),¹⁰² el obsequio fue premeditado y, muy posiblemente, motivado por varias situaciones que estaba viviendo la comunidad conventual.

Una fue que, desde 1619, los dominicos habían perdido la administración espiritual de las monjas de Santa María de Gracia, lo cual debió implicar un revés importante en su presencia en la sociedad y en cuanto a su labor apostólica dentro de la ciudad. Recuérdese que esta fundación femenina era la única de la urbe y la primera erigida en el reino de Nueva Galicia.¹⁰³ Otra fue la situación económica de los frailes, la cual todo indica que no era

¹⁰¹ Incluso, los frailes eran muy devotos de estas santas, lo cual seguramente se potenció gracias a las reliquias. “Testamento”, AGNCM, *Juan Pérez de Rivera*, 26 de abril de 1642, f. 54-61v; Dávila, *Historia de la...*, p. 161, 413; Franco, *Segunda parte de...*, p. 93.

¹⁰² “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Mediolani in conventu S. Eustorgii Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes XV maii anno Domini MDCXXII*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...*, p. 322; Franco, *Segunda parte de...*, p. 391; *Actas de cabildos de la ciudad de Guadalajara, volumen primero 1607-1635*, 17 de julio de 1624, 24 de julio de 1624, 20 de noviembre de 1624 y 22 de noviembre de 1624, Guadalajara, Ayuntamiento Constitucional de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1970, p. 299-303; Dávila, *Apuntes para la...*, t. II, p. 353; José Francisco Román, “Los dominicos y el territorio de frontera: el caso de Nueva Galicia”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 332-333; Ragon, “Los santos patronos...”, p. 370-378.

¹⁰³ Véanse los capítulos dos y cinco de la presente tesis y el “Nombramiento de vicario del convento de Santa María de Gracia de la ciudad de Guadalajara en favor del Lic. D. Francisco de Porras Farfán, cura del Sagrario”, 11 de octubre de 1619, en *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara, publicada por Francisco Orozco y Jiménez*, t., p. 220-221.

boyante, pues habían hecho constantes peticiones de limosnas de aceite y vino bajo el argumento de la pobreza de su comunidad. Aunque desde 1623 tenemos referencia del aumento en los bienes rurales del convento, no podríamos pensar que vivieran una situación económica muy espléndida, pues el número de habitantes rondó entre 4 y 8 frailes, y sus ingresos anuales no reportaron ser muy abundantes.¹⁰⁴ Por todo lo anterior, a través de la tenencia de la reliquia, sacralizaban su templo y convento; estrechaban su relación con las autoridades locales; llamaban la atención de la sociedad tapatía para que asistiera a su templo, y, por lo anterior, fomentaban el aumento de las limosnas de los visitantes y los devotos de san Clemente.

Además de este impulso, durante el provincialato de fray Benito Vega se buscó brindarle esplendor al convento de Santo Domingo de México. Una de esas formas fue a través de otro preciado despojo que obtuvo el procurador fray José de Quintanadueñas. En representación de la provincia, fray José entregó al convento de Bolonia—donde se encuentran los restos de santo Domingo de Guzmán—una lámpara de plata y su dotación para que siempre estuviera prendida, así como un cáliz y una patena. Gracias a sus gestiones y en agradecimiento a los obsequios, los miembros del convento boloñés le concedieron a la provincia una muela del patriarca de la Orden. Una vez que esta se recibió en México, le realizaron una imponente “estatua-relicario” de plata y fray Benito dispuso la fiesta de traslación del hueso para finales de abril de 1624, antes de que terminara su provincialato. El relicario salió en andas desde el convento de santa Catalina de Siena hasta el convento de Santo Domingo, en compañía de los dominicos, las órdenes religiosas, las autoridades y el “pueblo”. Las calles se arreglaron, hubo altares efímeros, repique de campanas, fuegos artificiales y música. Al final de la octava, la reliquia se colocó en el altar mayor.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Incluso, en las actas capitulares de 1624, este es el priorato con el menor número de frailes. Sobre la población del convento, consúltese el Cuadro 3 del capítulo tres de esta tesis y *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu nostro Sancti Dominici de Mexico, 11 die mensis maii, año Domini*, s.e., 1624, p. 14-14v. Sobre la situación económica, consúltese “Información: convento de dominicos de Nuestra Señora del Rosario”, 23 de abril de 1621, AGI, *Guadalajara*, 50, n. 3; Román, “Los dominicos y...”, p. 331; el Cuadro 1 del capítulo cuatro y el Apéndice 6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662 de esta tesis.

¹⁰⁵ La reliquia se conserva hasta la actualidad, aunque se perdió la estatua de plata de Santo Domingo. Esta solemnidad fue muy similar a otras que se realizaron en las ciudades, como sucedió en Puebla y México a raíz del arribo de despojos a las fundaciones jesuitas. Véanse, Franco, *Segunda parte de...*, p. 391-393; Sánchez, “Relicarios de plata...”, p. 492-493; Peña, “El culto a...”, p. 356-357.

Las gestiones realizadas para obtener tal diente pueden verse como parte del impulso que se le dio a la casa matriz durante el provincialato de fray Benito de Vega, pues, en años previos, se habían realizado varias solemnidades dentro del convento de México que les habían dado proyección al edificio y a la comunidad en la sociedad mexicana.¹⁰⁶ Empero, la solemnidad pudo cumplir con otros objetivos, ya que fray Benito y sus cercanos se habían contrapuesto a otro grupo de frailes que quería controlar los grados y los oficios y que se oponía a la aplicación de la alternativa. En el ámbito de la política novohispana, fray Benito y su grupo habían apoyado al virrey marqués de Gelves en su conflicto con el arzobispo y la Real Audiencia. Las desavenencias entre las autoridades novohispanas habían tomado mayores proporciones hasta que, en enero de 1624, sucedió el famoso motín de la ciudad de México, en el cual fueron implicados los dominicos. En los meses siguientes, la situación dentro de la provincia continuó tensa, pues el grupo contrario a fray Benito buscó el apoyo de la Audiencia para imponer al provincial.¹⁰⁷ Por ello, tal vez, el provincial saliente quiso hacer uso de la fiesta para validar a su grupo y mitigar el recuerdo de la participación dominica en el motín.

Además de estas reliquias importadas, desde el siglo XVI, las personas que tuvieron vidas ejemplares en Nueva España fueron objeto de devoción y sus despojos fueron atesorados. Los dominicos que tuvieron una actividad constante en ciertas ciudades no fueron la excepción. Tan solo por poner algunos ejemplos, cuando fallecieron fray Tomás de San Juan en la urbe mexicana y fray Jordán de Santa Catarina en la urbe oaxaqueña, la gente se aglomeró en los conventos dominicos para tocar, besar y arrancar sus restos y sus hábitos o frotar sus rosarios con tales restos. Incluso, las reliquias de fray Jordán habían hecho varios milagros entre los habitantes de Oaxaca.¹⁰⁸ También, ya en el siglo XVII, el lego fray Hernando de Cortesero tuvo gran fama en la ciudad de Puebla, ya que se dedicaba a ir de casa en casa repartiendo unas cruces que él hacía, las cuales se consideraban milagrosas, brindando pláticas espirituales y sanando a los enfermos. Al morir en 1609, los frailes

¹⁰⁶ Incluso, cuando terminó su provincialato, fray Benito fue elegido prior de esa fundación, momento en el que mandó hacer un enorme relicario para dar un espacio digno a la gran cantidad de reliquias que se resguardaban en el sagrario del templo. Franco, *Segunda parte de...*, p. 390-394.

¹⁰⁷ Véanse el capítulo tres y el Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663, de esta tesis.

¹⁰⁸ Cuando se realizó el entierro de fray Jordán de Santa Catarina, los alcaldes de la ciudad oaxaqueña tuvieron que poner en orden a la multitud que quería besar el cuerpo del difunto, cortarle algún miembro o algún fragmento de su ropa. Dávila, *Historia de la...*, p. 389-391, 624, 648-649.

distribuyeron su ropa, cabello y lo que tenía en su celda, y previeron que su ataúd fuera lo suficientemente fuerte para resistir el “atropellado concurso y arrebatado pueblo” que llenó el convento. Sus reliquias también fueron taumatúrgicas y milagrosas.¹⁰⁹

Aunque las devociones hacia los dominicos fallecidos en las ciudades y sus reliquias no trascendieron el tiempo ni tuvieron la fuerza para motivar causas de beatificación y canonización, es evidente que los religiosos buscaron hacer de sus fundaciones los espacios que contenían los restos de seres ejemplares y capaces de realizar portentos dentro de la ciudad.¹¹⁰ Una particularidad del convento de México fue que en él se encontró la sala capitular donde los religiosos de la provincia tenían derecho a descansar eternamente. Para los frailes, este era la materialización de su espíritu corporativo y un espacio repleto de reliquias que irradiaban lo sagrado. Tales despojos fueron parte de los móviles por los cuales, para el cronista Hernando de Ojea, en su templo se generaban prodigios.¹¹¹

Otro fenómeno que ocurrió con respecto a los restos de los venerables dominicos fue la tentativa de los conventos urbanos de reubicarlos a sus fundaciones y, por ende, de apropiarse de esos despojos sagrados con base en distintos argumentos. En Nueva España, fue frecuente que las autoridades eclesiásticas incentivaran el traslado y la apropiación de

¹⁰⁹ El ataúd tenía una ventana para que la gente pudiera ver el cuerpo. Al sepelio asistieron las autoridades civiles y eclesiásticas de la urbe, las órdenes religiosas que llevaron en hombros el ataúd y la “nobleza”. Al ser contemporáneo de Sebastián de Aparicio, Alonso Franco señaló que eran buenos conocidos. La inclusión de este detalle por parte del cronista pudo ser parte de su intento por equiparar a su hermano de hábito con el también lego y famoso franciscano. Franco, *Segunda parte de...*, p. 227-262.

¹¹⁰ Inclusive, los restos de fray Hernando de Paz, muerto y enterrado en el convento de México, tuvieron tal fama que sus propios hermanos de hábito residentes en sitios como Amecameca solían frotarse con ellos para sanar. Dávila, *Historia de la...*, p. 458-461. Acorde con Antonio Rubial, el culto a las reliquias de los venerables vivos en estas tierras usualmente no pasó las fronteras del sitio donde estos realizaron sus actividades. Por ello, quienes escribieron o financiaron la redacción de sus vidas y milagros lo hicieron por amor a su “patria chica”, “a su terruño”. Tal práctica de realizar o promover la santidad de estos personajes de forma escrita fue un fenómeno propio de la ciudad, el sitio que “concentra, expande y sacraliza los cultos [...] el único espacio que podía hacer de las reliquias símbolos de identidad.” Rubial, “Cuerpos milagrosos. Creación...”, p. 29-30.

¹¹¹ La sala capitular cumplía con funciones de gran relevancia dentro de la vida conventual, por ejemplo, ahí se realizaba el capítulo de culpas (ya referido en el capítulo cuatro de esta tesis). Además, era un sitio ejemplificante para los frailes, pues los hacía conscientes de la vida y obra de los muertos que ahí descansaban; tenía una amplia significación corporativa, pues ahí podían descansar eternamente con sus hermanos de hábito que erigieron la provincia, y, por todo lo anterior, en sus paredes se garantizaba la presencia de lo sagrado. Por su solemnidad y sacralidad, algunas personas gestionaron con los frailes ser sepultados ahí. Son elocuentes las palabras de Alonso Franco: “La memoria de los que allí están enterrados les predica [a los frailes] con eficacia el acordarse de la muerte y los exhorta a la imitación de tan santos religiosos, cuyos cuerpos descansan en aquel lugar. Llevados de devoción de este lugar, han pedido graves personas ser admitidos a tener allí sepultura.” Franco, *Segunda parte de...*, p. 547; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 150, 141-142; Dávila, *Historia de la...*, p. 108, 653. Aviso al lector que Nadine Béligand, en la ponencia que dictó en noviembre de 2020, titulada “La sociedad de los muertos en el espacio funerario: el ejemplo de los conventos de la ciudad de México, siglos XVI-XVII”, analizó la importancia social y simbólica de la sala capitular del convento de Santo Domingo de México.

efigies o de los restos de los venerables desde los pueblos de indios o las poblaciones de menor rango hacia las ciudades con la finalidad de controlar los cultos, apoyar simbólicamente a ciertas instituciones religiosas y, además, fortalecer sus capitales diocesanas, sus “episcopópolis”.¹¹² Las órdenes religiosas también fomentaron el traslado de los restos de sus venerables o de algunas efigies milagrosas hacia ciertas fundaciones, santuarios o poblaciones con la finalidad de brindarles empuje, dotarlos de validez simbólica y adueñarse de esos objetos devocionales.¹¹³

Desde los tempranos años del siglo XVI, esto también sucedió entre los dominicos. Por ejemplo, cuando murió el ya referido fray Gonzalo de Lucero en el pueblo de Mixtepec y sus restos fueron trasladados a la vicaría de Tlaxiaco, estuvo “toda la provincia con queja de que no se hubiese dado más honroso sepulcro a un hombre tan conocidamente santo. Algunos preladados quisieron trasladarlo”, pero no lo hicieron. Por ello, dos años después, el vicario provincial visitó a la población para reubicarlo a un mejor sepulcro dentro de la misma iglesia.¹¹⁴ Aunque el cronista no lo detalla, es muy probable que se estuviera pensando en transportarlo a un sepulcro en los conventos de México o Oaxaca, donde estaban enterrados otros dominicos fundadores de la provincia y de gran fama.

Un caso particular, durante el periodo que abarca la presente tesis, fue el de los restos del mártir fray Sebastián Montaña, quien nació en Madrid hacia 1591 y llegó a Nueva España con sus padres en 1603. Desde pronto mostró interés por la vida religiosa, de modo que profesó en el convento de Santo Domingo de México en 1607 y fue ordenado sacerdote en 1615. Acorde con Alonso Franco, en el capítulo provincial de 1616, insistió en ser asignado al convento de la Santa Cruz en Zacatecas, pues tenía intenciones de ir a predicar entre los

¹¹² Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 217-266.

¹¹³ Por ejemplo, acorde con Antonio Rubial, los mártires jesuitas del norte novohispano fueron trasladados “a los lugares que requerían una potencia sacralizadora”, como sucedió con los que murieron a manos de los tepehuanos en 1616, cuyos restos fueron enviados a la villa de Durango. Otro ejemplo es el del Cristo de Chalma, efigie que por iniciativa del agustino Diego Velázquez de la Cadena fue reubicado desde la cueva donde se encontraba a la iglesia agustina con la finalidad de apropiarse de la devoción, del santuario y de la historia milagrosa de ese objeto. Uno más es el Cristo de Totolapan, de gran devoción y fama por contrarrestar las sequías, el cual fue trasladado desde ese pueblo hasta el convento de San Agustín de México. Rubial, “Cuerpos milagrosos. Creación...”, p. 16; y del mismo autor, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990, p. 74, 94; así como el capítulo sobre los santuarios de Ramón Jiménez Gómez en su tesis doctoral que se encuentra elaborando, “Anacoretas en los yermos indios. Los ermitaños laicos en el imaginario y en la vida religiosa novohispana, s. XVI-XVII”.

¹¹⁴ Dávila, *Historia de la...*, p. 259-262.

indios del norte. Una vez en el convento de la ciudad minera, le pidió al prior zacatecano que lo enviara a Tierra Adentro a pedir limosnas para el convento y para “asentar” cofrades del Rosario. Al poco tiempo de haber iniciado su actividad, comenzó la rebelión de los indios tepehuanos, quienes mataron a los habitantes de diversas poblaciones y a un franciscano y ocho jesuitas. Durante tal revuelta, fray Sebastián fue asaeteado a la salida del real minero de Guanaceví (en el actual estado de Durango) junto con el regidor de Guadiana (la villa de Durango) y otras personas. A principios de 1617, hallaron sus cuerpos; el del dominico estaba incorrupto, blando y despedía un olor suave y sus heridas estaban frescas y sangrientas. Fue enterrado en la iglesia de Guanaceví, donde comenzó a ser objeto de devoción.¹¹⁵

Debido a la insistencia de los habitantes de Guanaceví, a finales de 1622, el cura del pueblo abrió la sepultura de fray Sebastián, cuyo cuerpo permanecía incorrupto. La finalidad de esta acción pudo ser comenzar su causa de beatificación y canonización.¹¹⁶ Es muy probable que en estas gestiones ya estuvieran involucrados los miembros de la Orden de Predicadores, pues, en enero de 1623, el obispo accedió a desenterrar el cuerpo de Montañón ante las peticiones de un dominico que estaba en Guanaceví, de la gente que lo acompañaba y del pueblo. En ese momento, su secretario tomó sus tijeras y comenzó a cortar los huesos (costillas, cráneo, quijada, dientes) y el hábito del difunto. El obispo le otorgó una de esas reliquias al dominico, tras lo cual todo el pueblo quiso poseer alguna. Ante las presiones recibidas, el secretario y el provisor del obispado repartieron tales despojos y tocaron el cuerpo con ciertos objetos.

Los dominicos no solo aspiraron a formar parte de las gestiones para elevar a fray Sebastián a los altares, sino que también desearon poseer sus restos. Por ello, en abril de 1623, llegó a Guanaceví un fraile del convento de Zacatecas con la petición del cuerpo que había elaborado el prior. Aunque el cura aceptó la cesión, los habitantes del pueblo se negaron a dicho traslado y argumentaron que el obispo había prohibido la apertura de la sepultura del venerable. Entonces, el dominico y el cura negociaron con el pueblo para que el primero

¹¹⁵ Franco, *Segunda parte de...*, p. 367-382; Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645, p. 597-668; F. Zubillaga, “Mártires de los tepehuanos (México)”, en Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático, Infante de Santiago-Piatkiewicz, t.III*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 2535-2537.

¹¹⁶ Las exhumaciones y el traslado de los restos de los venerables fueron acciones que usualmente se realizan para comenzar sus procesos de beatificación o canonización. Rubial, “Nueva España, una tierra de maravillas necesitadas”, en *La santidad controvertida...*, s/p.

siquiera se llevara un fragmento de tales despojos. El derecho de los dominicos se fundamentó en que fray Sebastián había salido a misionar desde su convento de Zacatecas. Ante la amenaza de excomunión que levantó el cura, pudo abrir la tumba y otorgarle al fraile una “canilla” de fray Sebastián.

Desconozco si los dominicos de Zacatecas habían ido en búsqueda del cuerpo por su cuenta y para beneficiar a su convento o si habían procedido por el mandato de las autoridades de la provincia. Lo que se sabe es que, después de su fracaso por poseer los deseados huesos, el provincial fray Benito Vega envió a un fraile del convento de México a recuperarlos. Este último, con mentiras, los robó y los trasladó a la urbe mexicana. Tal hecho molestó al obispo de Durango y a los habitantes de Guanaceví. Para calmar los ánimos, el provincial le obsequió al pueblo un relicario de medio cuerpo del venerable, el cual contuvo uno de sus huesos. Una vez que el cuerpo se colocó en el convento matriz, fray Benito encargó a uno de sus hermanos de hábito negociar con el arzobispo Juan Pérez de la Serna la publicación de las informaciones de fray Sebastián y, por ello, iniciar su proceso apostólico. Las gestiones se suspendieron una vez que sucedió el motín de la ciudad de México de 1624, después de lo cual los dominicos no retomaron la causa.¹¹⁷

El interés de la Orden de Predicadores por apropiarse de los restos de uno de los pocos dominicos martirizados en el Nuevo Mundo debió provenir de las implicaciones que tenía su muerte, puesto que con ella se justificaba y demostraba la labor evangélica de su corporación en dicho territorio. Posiblemente, los frailes de Zacatecas habían impulsado la apertura de su causa apostólica con el obispo de Durango, pues era un orgullo de toda su orden religiosa y una manera de validar a su convento como la cuna del dominico que murió por la fe. Tanto los frailes como el obispo mostraron interés por detentar las reliquias, incluso, las autoridades episcopales habían sido las encargadas de repartirlas. Seguramente la noticia sobre la creciente devoción a fray Sebastián, las exhumaciones y la distribución de sus restos, y el control que buscó ejercer el obispado y los dominicos zacatecanos de estos objetos motivaron a las autoridades de la provincia a intervenir y apropiarse de ellos. Su triunfo en el peligroso traslado demuestra su capacidad de acción y la centralización—hasta en lo simbólico—que ejercía la casa matriz de la provincia dominica.

¹¹⁷ Para todo lo referido desde líneas arriba con respecto a Montañó, Franco, *Segunda parte de...*, p. 367-385.

La particularidad del caso de fray Sebastián es que este sucedió en un contexto propicio para iniciar su proceso apostólico en distintas partes, lo cual debió haber potenciado el anhelo por poseer sus restos. Ya se refirieron las buenas actitudes del obispo de Durango hacia el venerable. También, en el arzobispado de México los dominicos pudieron tener posibilidades de comenzar la causa, pues el prelado había estado inmiscuido en la traslación de otros objetos sagrados a su diócesis y a su capital diocesana.¹¹⁸ Además, ya los había apoyado al avalar los milagros de la imagen que se encontraba en el templo del convento de Nuestra Señora de la Piedad.¹¹⁹ Por su parte, aunque el modelo del mártir no estaba en boga entre las figuras que la curia romana prefería para su canonización en esos años,¹²⁰ la Monarquía hispánica estaba destinando atención y recursos al fomento de venerables y santos españoles, uno había muerto en Nueva España: el ermitaño Gregorio López.¹²¹ Por todo ello, los dominicos de Zacatecas y México no solo se interesaron por trasladar y poseer sus despojos, sino que percibieron que el momento era propicio para fomentar su elevación a los altares.

b. Fiestas de consagración e inauguración de los templos conventuales

Las consagraciones y dedicaciones son los ritos que han realizado los obispos a través de los cuales alguna persona, algún objeto o algún lugar se “constituye sagrado”. Cuando se

¹¹⁸ Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 224-229.

¹¹⁹ En otra parte he analizado el aval del prelado a esta imagen. Remito al lector a “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 63-92.

¹²⁰ R. Po-Chia Hsia brinda una explicación de por qué el mártir había dejado de ser un modelo de santidad, además de que—acorde con Antonio Rubial—el modelo del mártir novohispano no estaba completamente aceptado porque para el martirio era necesaria la existencia de un tirano que los hubiera tomado por víctimas, y la mayoría de los novohispanos no había muerto por la fe, sino que habían sido asesinados por sorpresa durante las rebeliones de los indígenas. Véanse Po-Chia Hsia, *El mundo de...*, p. 157-161 y Antonio Rubial, “Los mártires perdidos. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 237-266.

¹²¹ Rubial, “El ermitaño” en *La santidad controvertida...*, s/p.; Vicent-Cassy, “Los santos, la...”, p. 75-94; Esther Jiménez Pablo, “Introducción. La santidad politizada en Época Moderna: estudios más recientes”, en *Chronica Nova*, n. 43, 2017, p. 11-18; Ramón Jiménez, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199-236.

consagran o dedican templos o altares, estos sitios se convierten en lugares merecedores de respeto; por ende, su única función debe ser el cumplimiento de acciones piadosas y culturales. A través de la consagración, estos espacios se ofrecían a Dios, por lo cual se consideraba que en ellos los fieles recibían la protección divina.¹²² Además de estas implicaciones religiosas que seguramente acrecentaron el valor que la gente tenía sobre los templos, durante las solemnidades que se realizaban por estos rituales o por las inauguraciones de las iglesias, estos edificios se volvían el centro de atención de la sociedad. Cuando se trataba del templo de alguna orden religiosa, los festejos eran instrumentos de propaganda para su instituto y medios para fortalecer su identidad corporativa. Por su parte, para los residentes de las urbes estos acontecimientos eran motivos de orgullo, pues demostraban la grandeza de sus ciudades.¹²³

Los dominicos de las urbes organizaron y protagonizaron las dedicaciones, consagraciones o inauguraciones de sus templos, las cuales siguieron un esquema similar a las de las demás instituciones eclesiásticas: tuvieron un octavario y contaron con la participación de las autoridades civiles y eclesiásticas, de las demás corporaciones y de los numerosos habitantes de las urbes.¹²⁴ Un ejemplo paradigmático que demuestra las implicaciones sociales, simbólicas y propagandísticas que tenían estos acontecimientos fue la consagración del templo del convento de Santo Domingo de México. Como podrá recordarse, en 1552, comenzó la construcción de la segunda iglesia del conjunto, la cual fue inaugurada en 1570. Desconozco hasta la fecha cuáles fueron las ceremonias por este acontecimiento, pero debieron ser similares a las ya referidas. Posteriormente, acorde con

¹²² Véase “Consagración/ Dedicación” y “Lugar sagrado”, en Carlos Manuel Corral Salvador (dir.) *Diccionario de derecho canónico*, 2ª ed., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000, p. 177, 423-424. Acorde con Pedro Murillo Velarde, “por la consagración los fieles consiguen una especial protección de Dios [...] La consagración de una iglesia o de un altar es su dedicación hecha a Dios por el legítimo ministro mediante la materia y forma debidas. [...] la consagración hace que queden consagradas las paredes y la parte exterior o superficie en la cual se coloca la cruz; ungida [...] Cuando una iglesia se consagra, debe anotarse el día para que cada año se celebre su dedicación”. Del autor, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008, l. III, tít. XL, De la consagración de la iglesia o del altar.

¹²³ Sigo la interpretación de estos eventos como instrumentos de propaganda y de identidad que ha referido Rubial en “Los cuerpos de...”, p. 101. También consúltese Judith Farré Vidal, *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)*, Madrid, Frankfurt, México, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuet, Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 72-74. Acorde con esta autora, las consagraciones de las iglesias eran importantes porque se convertían en “signos visibles de la grandeza de la ciudad”, puesto que el crecimiento en el número de los templos causaba orgullo entre los residentes del espacio urbano y asombro entre los foráneos.

¹²⁴ Rubial, “Los cuerpos de...”, p. 101.

Alonso Franco, el prior fray Andrés de Ubilla quiso que este espacio se consagrara. Por ello, aprovechó que el obispo de Michoacán, fray Alonso Guerra, se encontraba como huésped del convento de México para que efectuara los oficios. Esto se llevó a cabo el 8 de diciembre de 1590, desde las seis de la mañana hasta las cuatro de la tarde.¹²⁵

Intriga la selección de la fecha para esta solemnidad, pues el templo tenía años que estaba en funcionamiento y se encontraba prácticamente finalizado.¹²⁶ En el plano simbólico, esta debió tener como finalidad brindarle empuje al convento matriz de la provincia de Santiago. Alonso Franco y Hernando de Ojea aseguraron que fray Andrés determinó la consagración, ya que de ese modo se le añadiría al templo “un cierto grado de estimación, santidad y reverencia”. Para Ojea, era lo único que este espacio necesitaba para llegar a “un punto de excelente grandeza”. Es decir, a través de él se elevó su valor entre la sociedad. Ambos autores relataron que en el conjunto conventual se realizaban muchos prodigios debido a dicha consagración y a que en él se encontraban muchas reliquias. Uno de ellos le ocurrió a una mujer principal de la ciudad, quien, aunque visitaba los demás templos de la urbe, encontró el auxilio divino a raíz de sus constantes visitas al de Santo Domingo.¹²⁷

Aunque los cronistas refirieron que tal rito solemne se realizó hasta esas fechas porque anteriormente no se había presentado la oportunidad propicia, tal vez se realizó hasta que fray Andrés de Ubilla encabezó los arreglos y las reconstrucciones materiales del convento. Así, una vez invertido en ello, debió aprovechar la presencia de un obispo para tal ceremonia, pues en esos momentos el arzobispado de México estaba en sede vacante.¹²⁸ Empero, pudo haber otros móviles, ya que, en esos años, el grupo oaxaqueño estaba cada vez más cerca de lograr la creación de su propia provincia religiosa. Varios de los frailes más denotados (profesos en el convento de México e integrantes del gobierno provincial) eran contrarios a

¹²⁵ Con respecto a las construcciones y al apoyo regio del convento, véanse los capítulos tres y cuatro de la presente tesis, especialmente el apartado sobre donaciones, limosnas y benefactores. Ojea, *Libro tercero de...*, p. 145-146; Franco, *Segunda parte de...*, p. 539.

¹²⁶ Acorde con las fuentes que rastreeó Heinrich Berlin, el templo estaba prácticamente terminado en 1585. Véase, del autor, *Iglesia y convento de Santo Domingo en la ciudad de México*, Stokholm, Almqvist & Wiksell Stockholm, 1974, p. 17-18 y María Eugenia Lazcano, “El templo de Santo Domingo de México”, tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 38.

¹²⁷ Incluso, Alonso Franco concluye que tal prodigio “se debe atribuir a la singular santidad que por la consagración tiene, más que los otros templos de México, pues es cierto que nuestro templo es único en estar consagrado y otro ninguno lo está, y así goza de particular prerrogativa y excelencia.” Ojea, *Libro tercero de...*, p. 149-150; Franco, *Segunda parte de...*, p. 539-540.

¹²⁸ Franco, *Segunda parte de...*, p. 155-156.

la iniciativa oaxaqueña, entre los que se encontraba fray Andrés.¹²⁹ Tal vez, este religioso buscó brindarle mayor importancia a la fundación, el bastión de los contrarios a los oaxaqueños, a través de tal ceremonia.

En el capítulo provincial de 1591, se determinó que anualmente la comunidad del convento de México conmemorara este evento el último domingo de pentecostés, mediante la realización de oficios como se hacía en las fiestas dobles con octava simple, inserción litúrgica que Clemente VIII avaló al año siguiente.¹³⁰ El perpetuo recuerdo de este ritual y de su solemne fiesta era el medio para refrendar la importancia del convento dentro de la provincia y de la sociedad de la urbe.

Existen otros ejemplos que refrendan el significado corporativo y social de estos acontecimientos. Tal es el caso de la inauguración y dedicación del templo del convento femenino de Santa Catalina de Siena de México el 7 de marzo de 1623. En esa ocasión, se hizo una procesión desde la catedral hasta el monasterio, la cual contó con la participación de las corporaciones religiosas y las autoridades civiles y eclesiásticas. Esta fue precedida por el obispo, quien transportó y colocó el santísimo en la iglesia y, posteriormente, celebró la misa. En la octava, hubo oficios y sermones, es decir, los oficios fueron muy similares a otros, donde la comunidad de religiosas se lució, pero también los dominicos debieron haber tenido un papel nodal, ya que era el único convento femenino que tenían bajo su administración. Además, en sus crónicas provinciales remembraron tal solemnidad como un suceso de gran calado para su provincia. Otro caso fue la inauguración del templo del convento de Nuestra Señora de la Piedad el 2 de febrero de 1652, el cual para entonces ya era un santuario mariano importante para la ciudad de México. Por ello, sus habitantes se

¹²⁹ Véase el capítulo uno de la presente tesis; Tomás S. González, “La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 453-474; María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 273-285; Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano. Tomo III: Puebla (1531-1774)* v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 315-368. Sobre fray Andrés de Ubilla véanse Franco, *Segunda parte de...*, p. 155-156; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 211; Martínez, “Presencia de Santo...”, p. 259-268; Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663 de esta tesis.

¹³⁰ Puesto que la dedicación se había realizado el 8 de diciembre, día de la Inmaculada, la fiesta se movió a la fecha referida. Ojea, *Libro tercero de...*, p. 145-146; Franco, *Segunda parte de...*, p. 539; “Breve relativo a la dedicación de la Iglesia de Santo Domingo”, 20 de abril de 1592, en Alberto María Carreño, *Fray Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*, ed. facsimilar, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, FONAPAS, 1994, p. 312-314.

desplazaron al sitio para presenciar las ceremonias efectuadas durante el octavario. Esto refrenda que los templos en esos momentos atraían a la sociedad.¹³¹

c. Fomento y apropiación de los santuarios urbanos

Desde siglos atrás, en las ciudades y sus espacios extramuros, las imágenes, esculturas o reliquias de distintos seres celestiales fueron objeto de gran devoción de numerosos fieles, quienes peregrinaban para visitarlas y venerarlas, para practicar la liturgia y los oficios y para realizarles peticiones, promesas y rezos en aras de lograr la solución de sus problemas o para darles muestras de agradecimientos por el apoyo recibido. Entonces se configuraron como santuarios de peregrinación. La preferencia de los devotos por desplazarse—incluso durante meses—hasta estos espacios radicó en que consideraban que ahí sus plegarias eran mejor escuchadas, pues estaban en mayor contacto con lo sagrado. Estos sitios tuvieron gran importancia simbólica, espiritual, social y económica en el orbe católico.¹³² Desde esos años, los templos dominicos fueron receptáculos de objetos sacros, por lo cual, algunos se convirtieron en santuarios. Pero también, los obispos y las autoridades regias les permitieron administrar santuarios importantes, como el de La Peña de Francia y de Santa María la Real de Nieva, enclavados en tierras castellanas, donde establecieron conventos adjuntos.¹³³

En Nueva España, las imágenes y efigies marianas, cristológicas o de algún santo, así como las reliquias y los restos de los venerables que se colocaban en ermitas, templos o espacios abiertos fueron objeto de devoción. A finales del siglo XVI, algunos de esos lugares comenzaron a considerarse santuarios debido a su importancia devocional y a que alguna institución (incluyendo las órdenes religiosas) o autoridad eclesiástica se había hecho cargo

¹³¹ Franco, *Segunda parte de...*, p. 78, 391; Guijo, *Diario 1648-1664*, t. 1, p. 192.

¹³² Adeline Rucquoi, “Peregrinos medievales”, *Tiempo de historia*, año VII, n. 75, 1981, p. 82-99; Brown, *El culto a...*, p. 41-72, 171-237; Eloísa Martín, “Santuarios y Altares”, en Roberto Plancarte Pimentel (coord), *Diccionario de religiones en América Latina* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2018, p. 594-599; *Diccionario sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, cap. VII. Santuarios y peregrinaciones, Ciudad del Vaticano, 2002 (versión web: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html#Cap%C3%ADtulo%20VIII).

¹³³ Cannon, “Dominican Shrines and...”, p. 143-163; William A. Christian Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. de Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990, p. 52-53; *Historia y Milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia. Nuevamente añadida de la tercera parte y otros muchos milagros nuevos, juntamente con las indulgencias concedidas a los cofrades y a las personas que visitan la dicha imagen*, Salamanca, casa de Antonia Ramírez viuda, 1614, p. 27-30.

o apropiado de ellos, la cual desde entonces se abocó a financiar su templo, imprimir estampas u obras de su historia o de los portentos de la efigie; organizar celebraciones y oficios, y crear imágenes peregrinas para la petición de limosnas.¹³⁴

Estos sitios tuvieron un papel nodal en la cristianización e integración de la sociedad colonial, pues fomentaban las prácticas religiosas, creaban identidades locales y activaban la economía de una región. Los primeros santuarios—y algunos de los más importantes—se erigieron en las ciudades novohispanas o en sus alrededores, donde las autoridades y sus habitantes buscaron asegurarse de la grandeza de esos sitios, entre otros motivos, por el apoyo que recibían de los seres celestiales a través de dichos espacios sacros. Además, algunas autoridades de las urbes patrocinaron o intentaron apropiarse de los objetos milagrosos para fortalecer su poder, jurisdicción y aceptación entre la población.¹³⁵ Los dominicos de la provincia de Santiago lograron configurar un santuario urbano hasta finales del siglo XVI, en un sitio muy cercano a la ciudad de México.¹³⁶

Desde los prístinos años del siglo XVI, los templos y las ermitas de la ciudad de México habían sido receptáculos de efigies devocionales, y algunos de los que se localizaron en sus alrededores se convirtieron en santuarios marianos de gran relevancia. Uno de ellos se ubicó en el cerro del Tepeyac, en cuya ermita los indios y españoles de la ciudad comenzaron a venerar a una imagen bajo la advocación de Santa María de Guadalupe. A mediados del siglo XVI, acudían en peregrinación y permanecían en el paraje por varios días, para efectuar distintas prácticas religiosas. Dado que la ermita se localizaba en una calzada que conectaba con los caminos hacia Veracruz y hacia Tierra Adentro, los viajeros solían detenerse en la

¹³⁴ Para todo lo referido sobre los santuarios en Nueva España, consúltese William Taylor, *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 35-94, 551-565; 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, p. 180-195, 261-274.

¹³⁵ Taylor, *Theater of a...*, p. 35-94, 551-565; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 180-195, 261-274.

¹³⁶ Los dominicos también administraron santuarios en regiones rurales. El ejemplo más representativo es la vicaría de Amecameca. Después de la presencia primigenia de los franciscanos, especialmente de fray Martín de Valencia, los dominicos arribaron a la zona hacia 1537 y erigieron una casa. En la segunda mitad de esa centuria, se interesaron por poseer las reliquias y los restos de fray Martín, venerado por los indios de la zona, y pusieron la efigie de un Cristo crucificado en la cueva donde estaban los despojos de aquel venerable. Fue entonces cuando comenzó a surgir un culto creciente en este lugar, el cual, además se encontraba en una localidad con mucho movimiento poblacional y económico, pues se encontraba en uno de los caminos que comunicaba a la ciudad de México con Puebla y Veracruz. Pierre Ragon, “La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIX, n. 75, 1998, p. 281-300; Rubial, *El paraíso de...*, p. 176-178.

zona y, de paso, veneraban a la efigie. En esos años, el arzobispado de México se apropió de la ermita y comenzó a controlar sus ingresos y sus oficios. Por la creciente devoción, a principios del siglo XVII, ya era un santuario de gran significación para los residentes de la ciudad y sus alrededores.¹³⁷

El segundo santuario se localizó en una ermita al nororiente de la ciudad de México, fundada desde los primeros años del arribo español, la cual se puso bajo la advocación de Nuestra Señora de los Remedios. Aunque fue abandonada en 1553, el ayuntamiento mexicano se interesó por poseer su patronazgo en 1574. Desde esos momentos, la corporación urbana tuvo derecho a administrar sus ingresos, elegir a sus capellanes y sacristanes y proveer todo lo necesario para el culto, así como el mantenimiento del edificio. Unos años después, estas autoridades integraron la cofradía homónima, encargada de todo lo relativo al culto. Desde 1577, los traslados de la efigie de la ermita a la ciudad aumentaron la devoción y convirtieron a Los Remedios en la solución ante las epidemias, sequías o desastres naturales de la urbe. Estos viajes de la imagen tuvieron grandes implicaciones religiosas y sociales para la ciudad, pues sus habitantes y las autoridades, los clérigos y las órdenes religiosas participaban y asistían a las prédicas, oficios religiosos, novenas y rosarios que se le dedicaban.¹³⁸

Otro de los santuarios marianos extramuros de la urbe fue el de Nuestra Señora de la Piedad, administrado por los dominicos. Este surgió cuando, en 1595, esta orden religiosa erigió una vicaría en un barrio de indios dependiente de las autoridades de San Juan Tenochtitlán, fundación que, como ya se analizó en el capítulo dos de esta tesis, pudo concretarse gracias a un religioso muy importante en el gobierno provincial, fray Cristóbal de Ortega, quien gestionó los permisos en la metrópoli y con su hijo de confesión, el virrey Velasco. Para concretar el proyecto, los dominicos tomaron posesión de la ermita de Nuestra Señora de la Visitación que habían abandonado los franciscanos, localizada en una calzada que comunicaba a la ciudad de México y a Coyoacán, y adjunta a ella erigieron su casa. Por iniciativa de fray Cristóbal, el convento y la ermita tomaron el nombre de Nuestra Señora de la Piedad. La selección de la devoción fue premeditada y atendía a que esta era muy

¹³⁷ Wobeser, *Orígenes del culto...*, p. 17-123.

¹³⁸ Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649): historia documental*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 29-109, 147-195; Taylor, *Theater of a...*, p. 53-65, 185-187; Rubial, *El cristianismo en...*, p. 182.

importante para fray Cristóbal y para la provincia de Santiago, muestra de ello fue que, en 1589, cuando este fraile fue procurador del capítulo general, tramitó con las autoridades de la Orden el permiso para conmemorar en toda la provincia a La Piedad o la Compasión de la Virgen como fiesta doble el sábado anterior al domingo de Ramos.¹³⁹

Fray Cristóbal consideró al convento y a la devoción como un proyecto de su provincia religiosa y de su persona, ya que colocó en la ermita una imagen de la virgen de la Piedad, la cual pudo haber traído desde el Viejo Mundo o mandar elaborar en estas tierras; acostumbró predicar en dicho templo durante los sábados de cuaresma, y puso mucho empeño en la realización de la fiesta de esta advocación mariana.¹⁴⁰ Esta promoción rindió frutos de forma rápida, ya que, para 1603, la ermita contaba con un buen número de devotos. Acorde con Hernando de Ojea, quien finalizó su crónica en 1608, el templo de La Piedad ya era un santuario muy visitado por los habitantes de la ciudad, sanos y enfermos, quienes eran auxiliados en todas sus necesidades por la virgen de La Piedad. Los fieles llegaban al convento homónimo con sus “buenas nuevas y ciertas relaciones de lo que a cada uno le sucedió.” Es decir, ya se le comenzaban a adjudicar milagros, los cuales eran compartidos y comunicados entre los fieles y los dominicos.¹⁴¹

Los frailes del convento de La Piedad fomentaban la realización de novenas a la Virgen dentro de dicho templo y, con fines terapéuticos, convidaban del agua de la fuente del convento a los visitantes enfermos, a la cual se le comenzaron a adjudicar milagrosas sanaciones. Esto permite proponer que, así como había sucedido con otros espacios de peregrinación de la zona, como en Los Remedios, en La Piedad hubo espacios adjuntos a la

¹³⁹ “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Romae celebrati in convento Sanctae Mariae Super Minervam in festo Sanctissimae Penthecostes, anno Domini MDLXXXIX, die vigesima prima maii*”, en *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901, p. 295; Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 52-61.

¹⁴⁰ Franco, *Segunda parte de...*, p. 188. En otro sitio me he abocado a estudiar la figura de este religioso y cómo fue utilizada desde los siglos XVI hasta el XX en aras de construir la leyenda sobre el origen milagroso de la imagen en cuestión y sus cambios en función de la devoción, véase “De venerable fraile dominico a venerable anónimo. Un recorrido por la conformación de una leyenda con base en la vida de fray Cristóbal de Ortega, siglos XVI al XX”, en Eugenio M. Torres, OP y René Millar Carvacho (coords.), *Orden de Predicadores, 800 años. Tomo V: Arte y hagiografía, siglos XVI-XX*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2019, p. 85-112.

¹⁴¹ AGNM, *General de Parte*, v. 6, exp. 373, f. 236v, 1603, donde el virrey mandó arreglar la calzada que comunicaba a la ciudad con Coyoacán, para permitir el paso de viajeros y para que los devotos concurrieran a la ermita, que se encontraba en dicha calzada; Ojea, *Tercera parte de...*, p. 159-160. Acorde con la información que mandó realizar el arzobispo Juan Pérez de la Serna en 1618, el cual el cronista Alonso Franco transcribió en fragmentos, el primer milagro que se le adjudicó sucedió en 1602, Franco, *Segunda parte de...*, p. 108-114.

ermita o a su convento donde se alojaba a esos fieles o enfermos mientras alcanzaban su salud.¹⁴² La promesa de sanación con el líquido de la fuente debió ser un importante aliciente para visitar el sitio. Todo lo referido debió significar, para el convento y para los dominicos, la vinculación con distintos sectores de la sociedad mexicana y el incremento de las limosnas, el principal sustento de esta casa de recolección.

Desconozco si en un principio el convento tuvo indios a su cargo, si se erigió como convento de recolección o si se configuró como tal en fechas posteriores. Independientemente de ello, como también ya se ha visto en los demás capítulos de la tesis, aunque La Piedad se erigió en un pueblo de indios, la casa no se estaba perfilando como una vicaría rural, pues, hacia 1608, ya tenía el estatus de priorato y era conocida como un convento recoleto, es decir, sus habitantes se dedicaban al cumplimiento cabal de las constituciones dominicanas sin derecho a la dispensa en cuanto a liturgia, alimentación o comodidades. Más allá de la realidad, tal consideración la diferenció de las demás casas dominicas y de otras órdenes y debió ser un elemento que potenció el respeto de los fieles hacia el sitio que resguardaba a la imagen mariana milagrosa.¹⁴³

Una vez que la devoción ya estaba mucho más arraigada entre los mexicanos, en 1614, el prior del convento gestionó con el recién llegado arzobispo, Juan Pérez de la Serna, la elaboración de una información jurídica sobre los portentos adjudicados a la imagen mariana. El prelado los aprobó en octubre de ese año, por lo cual dio licencias para que se predicaran, publicaran y representaran en estampas. Con ello, los dominicos buscaron darle una mayor proyección a la devoción, pues, al comunicar esas maravillas, se extendería la

¹⁴² Ojea, *Libro tercero de...* p. 162; Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1621, p. 20v; Franco *Segunda parte de...*, p. 108-114; Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 64.

¹⁴³ Los cronistas dominicos buscaron exaltar que un clérigo afamado, Juan González, había vivido de forma penitente y recoleta en unos aposentos adjuntos a la ermita de la Visitación (la que fray Cristóbal bautizó como La Piedad) hasta 1590. Señalaron que su recuerdo permanecía en el convento, pues los frailes habían conservado sus aposentos, los cuales se encontraban entre los dos claustros conventuales. La vida ascética de González fue, para los cronistas, el antecedente directo de su fundación. Incluso, acorde con Alonso Franco, el convento conservaba su retrato y algunas de sus reliquias. Véanse el segundo capítulo de esta tesis; Ojea, *Libro tercero de...*, p. 160-163; Franco *Segunda parte de...*, p. 117; Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 45-54. He realizado una breve comparación de la forma en que se construyó la figura de Juan González entre los dominicos y franciscanos, donde señalé que los primeros buscaron darle un carisma más cercano al suyo y, especialmente, a la vida que llevaban los residentes de La Piedad, en el texto “Un venerable entre dos hábitos y carismas: la vida del canónigo Juan González en las crónicas franciscanas y dominicas novohispanas”, en dictamen para las memorias de *Pensamiento Novohispano*.

fama de su imagen y se validaría su sacralidad, así como la de su ermita y su convento. Ello permitiría, también, el aumento de las limosnas. Incluso, las estampas debieron ser de gran utilidad para los dominicos cuestores de limosnas del convento, actividad que algunos religiosos de La Piedad ya realizaban con mucho éxito en la urbe mexicana.¹⁴⁴

Si bien está claro el interés de los dominicos por la realización de tales informaciones, es menester abundar en el de Juan Pérez de la Serna, pues ello permitirá dimensionar dicho aval y valorarlo con respecto a otras devociones que fomentó. El arzobispo arribó a Nueva España a finales de 1613 y, en esos primeros meses, mantuvo buenas relaciones con el clero regular, además de que, a través de la promoción de algunas devociones, intentó ganarse la simpatía de las autoridades y los habitantes de la ciudad, fortalecer simbólicamente su capital diocesana y proyectarse en esa sociedad. La primera que apoyó fue la efigie en cuestión, la de Nuestra Señora de la Piedad. Seguramente el prelado vio con buenos ojos incentivar esta devoción en un convento que no ejercía las labores doctrineras y que, además, tenía fama de ser un sitio donde los frailes vivían de forma observante. En segundo, el aval le daría prestigio entre los residentes de la urbe, los principales devotos de la advocación mariana. En tercero, este fue un primer experimento de promoción de un culto, el cual replicaría posteriormente con la virgen de Guadalupe, cuyos milagros también mandó estampar y vendió para, así, terminar la construcción de su ermita. De tal suerte que, como en La Piedad, la impresión de los portentos fue un “eficiente medio de promoción del culto”.¹⁴⁵

Los dominicos siguieron incentivando la devoción y esta siguió teniendo gran importancia. Así, en su obra impresa en 1621, fray Luis de Cisneros refirió que los habitantes de la urbe ya habían tomado como tradición desplazarse a pie a la ermita de La Piedad para dirigirle novenas, entregarle regalos de cera y ofrecerle limosnas y misas a la efigie. Especialmente concurrían los sábados de cuaresma debido a que en esos días ganaban indulgencias y gracias.¹⁴⁶ Posteriormente, Alonso Franco, quien escribió entre 1637 y 1642, señaló que el templo estaba hermanado a la basílica de San Juan de Letrán. Ello significaba

¹⁴⁴ Franco, *Segunda parte de...* p. 108-110, 149 y el capítulo cuatro de la presente tesis. Sobre los cuestores de limosnas, véase *Raffaele Moro Romero*, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 46, 2012, p. 117-172.

¹⁴⁵ La cita es de Antonio Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 225-228; Mora, “Orígenes del santuario...”, p. 70-92. Sobre los milagros adjudicados a la virgen de Guadalupe, que se narraron en las estampas que mandó imprimir Pérez de la Serna, remito al estudio de Wobeser, *Orígenes del culto...*, p. 97-109.

¹⁴⁶ Cisneros, *Historia del principio...*, p. 20v.

que aquel que lo visitara y realizara ciertas prácticas religiosas, tendría los mismos beneficios salvíficos que los visitantes de la icónica basílica romana. Esto le daba mayor realce al convento y al templo, pues los equiparaba a uno de los grandes centros de peregrinación de la cristiandad, y le permitía competir con otras iglesias de la ciudad de México o de los alrededores que también gozaban de indulgencias importantes.¹⁴⁷

Por todo lo dicho, los dominicos habían propiciado la devoción y las prácticas religiosas en ese templo desde que colocaron la efigie en la ermita; aprovecharon su ubicación estratégica y, por ello, incentivaron las prácticas religiosas de los viajeros y devotos; recopilaron los relatos sobre los milagros que se le adjudicaban, y dotaron a su templo de beneficios salvíficos. Así pues, fueron reforzando el vínculo simbólico y, además, fáctico con los habitantes de la ciudad de México, sus principales devotos y, seguramente, sus principales donadores. La fama que se habían creado los frailes de La Piedad debió también jugar a favor de la buena percepción de los mexicanos hacia el sitio, pues, por ejemplo, a decir de Cisneros, vivían “religiosísimamente”.

Ese proceso de promoción del culto a La Piedad, coronado por las informaciones avaladas por el arzobispo y la impresión de sus milagros era un triunfo insoslayable, pues esta devoción mariana estaba compitiendo con dos de las que tenían mayor envergadura en la región, y que también contaban con ermitas extramuros de la ciudad: el de la virgen de Guadalupe y el de Nuestra Señora de los Remedios. Sobre esto último, aunque muchas de las actividades que realizaron los dominicos para promover el culto a La Piedad eran usuales en la cristiandad, es probable que también hubieran implementado algunos elementos al compararse con otros cultos marianos importantes de la región. Por ejemplo, dado que los devotos de la virgen de Guadalupe iban a su ermita y solían beber agua del pocito,¹⁴⁸ no sería extraño que los dominicos, entonces, ofrecieran el mismo “servicio” a sus feligreses.

Con tal éxito, en 1621, los dominicos buscaron replicar el modelo de La Piedad en la ermita de Los Remedios, la cual, como podrá recordarse, había estado bajo cuidado del

¹⁴⁷ Por ejemplo, desde finales del siglo XVI, todo aquel que estuviera al corriente en sus confesiones y asistiera a la ermita de los Remedios, extramuros de la ciudad de México, el día de su fiesta—desde las vísperas— e hiciera oración, gozaba de indulgencia plenaria. Lo mismo se reservaba a todos los cofrades de la ermita. Véanse Franco, *Segunda parte de...*, p. 108; Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 69-70. Sobre la importancia de los templos romanos como centros de peregrinación de gran tradición, véase Rucquoi, “Peregrinos medievales”, p. 82-99.

¹⁴⁸ Wobeser, *Orígenes del culto...*, p. 102-106.

cabildo de la ciudad de México desde 1574. Para la segunda década del siglo XVII, la efigie de Nuestra Señora de los Remedios había alcanzado gran popularidad en la ciudad de México gracias a sus traslaciones para aliviar a la ciudad ante los desastres naturales; ya se había vinculado con la memoria y la devoción que supuestamente le profirieron los conquistadores; era considerada milagrosa; sus visitantes gozaban de indulgencias y gracias, y Luis de Cisneros había sido comisionado para redactar la historia de sus orígenes, ermita, edificios accesorios, objetos preciados, traslados a la ciudad y portentos. Con esta obra se daba realce a la ermita, la devoción y su patrono: el cabildo de la urbe. Así pues, este culto era uno de los más importantes entre los españoles mexicanos y competía en fama y devoción con otras como la virgen de Guadalupe.¹⁴⁹

La relevancia devocional hacia la efigie y el interés de las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad por ella se verifica cuando, en 1616, la efigie se trasladó por tercera vez a la urbe a raíz de una fuerte sequía, la cual desencadenó en enfermedades y hambruna entre la población. Por ello, el virrey, el cabildo de la ciudad y el arzobispo Juan Pérez de la Serna organizaron este traslado. A diferencia de las dos ocasiones pasadas, en esta, el arzobispo alcanzó un gran protagonismo, pues se desplazó con el cabildo catedralicio y con los músicos de la catedral hasta la ermita para comandar la peregrinación y los oficios. Fue entonces cuando se conformó el protocolo del ritual de las futuras venidas de la efigie. Este acontecimiento le otorgó al prelado una presencia y una proyección inusitada en la urbe.¹⁵⁰

Con una devoción en tal estado, en enero de 1621, el provincial dominico fray Benito de Vega le hizo llegar al ayuntamiento de la ciudad un memorial en el cual sus hermanos de hábito aseveraron que sus constituciones disponían la creación de casas de observancia, “recoletas”. Por ello y en atención al deseo que los dominicos tenían de que el santuario de Los Remedios siguiera siendo un sitio de importante devoción, les ofrecían hacerse cargo de la ermita. Para ello, pedían permiso para erigir un convento de recolección con seis frailes, los “más graves y observantes”, quienes administrarían los sacramentos y predicarían en las fiestas de la ermita, en la cual seguirían realizando los oficios que siempre se hacían ahí y se

¹⁴⁹ Wobeser, *Orígenes del culto...*, p. 28, 71, 87, 219, 97-109 y 124-189, donde la autora analiza de qué modo algunos milagros adjudicados a Los Remedios también se le atribuyeron a la virgen de Guadalupe; Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 43-206; Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 224-225. Consúltese la obra de Cisneros, *Historia del principio...*

¹⁵⁰ Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 150-155; Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 226; Cisneros, *Historia del principio...*, p. 99-132v.

agregarían los del calendario dominicano. Con ello, el ayuntamiento podría ahorrarse el gasto del capellán y conservaría el patronazgo de la casa. También, les propusieron la administración espiritual y temporal del recinto en conjunción con la cofradía y señalaron que podrían residir en la planta alta de la hospedería donde llegaban los devotos mientras que las limosnas y su provincia religiosa aportarían para que se acrecentara la casa y la ermita. El documento terminó con un recordatorio de la fructífera administración dominica de otros santuarios importantes como el de Atocha o el de Peña de Francia.¹⁵¹

El documento contiene una gran riqueza por lo que respecta al proyecto de los religiosos. En primer lugar, nuevamente aparece el icónico fray Benito de Vega, quien, como podrá recordarse, había comandado ciertos actos para darle realce al convento de Santo Domingo de México a través de retablos y reliquias y había encomendado a sus hermanos de hábito negociar con el arzobispo para iniciar la causa para elevar a los altares a fray Sebastián Montaña. Por ello, podríamos pensar que este era uno más de los proyectos del provincial y su grupo en aras de fortalecer a su provincia. En segundo, proponían crear otra casa de recolección, una clara referencia a que La Piedad había sido un triunfo en materia devocional, pues la erección de una casa recoleta, sin bienes, en un santuario con ingresos importantes era una solución ideal para el sustento de un nuevo convento. Una comunidad observante infundiría respeto y consideración y podía ganar mayores simpatías, y permisos fundacionales, que un convento regular. En tercero, los frailes serían copartícipes de la administración de la ermita, una actividad que, desde finales del siglo XVI, había motivado riñas y desavenencias entre los miembros de la cofradía de Los Remedios, el ayuntamiento y los trabajadores de la ermita, ya que los ingresos eran de consideración.¹⁵²

Llama la atención que los dominicos hayan hecho llegar su petición en 1621. Tal vez, en ese año, los frailes por fin lograron concertar con algunos miembros del ayuntamiento su propuesta. La postura de esta corporación urbana fue titubeante, pues, aunque había encomendado a dos letrados realizar el análisis del memorial, postergó su decisión. Tal vez, ello se debió a la postura del gran contrapeso: el arzobispo Pérez de la Serna, el cual no tardó en demostrar su desagrado ante la tentativa dominica. Así, el 22 de enero, el prelado envió a un canónigo y varios clérigos a la ermita, quienes instaron a los patronos a no innovar en la

¹⁵¹ “Acta del 8 de enero de 1621”, en *Libro veinticuatro de Actas de Cabildo que comienza en 1° de enero de 1621 y termina el 17 de febrero de 1623*, México, Imprenta de El Correo Español, 1906, p. 18-21.

¹⁵² Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 74-109, 170-195.

administración espiritual del lugar y les pidieron los papeles que demostraban su patronazgo. El ayuntamiento, alarmado, se reunió ese mismo día y mandó a los letrados examinar la petición dominica y el documento episcopal.

Al día siguiente, decidieron declinar la petición dominica, sin abundar en detalles. En esa sesión, los miembros del cabildo que estaban a favor de los frailes fueron el correo mayor Juan de Torres Loranza, Pedro de la Barrera, Gonzalo de Córdoba y Juan de Figueroa. No he podido concertar vínculos claros de estos personajes con los frailes, aunque podían ser parientes, gente cercana a la Orden, cofrades de alguna asociación seglar o personas involucradas en los negocios materiales de los dominicos de la provincia. A reserva de estudios futuros, esto resalta que—como se ha señalado en capítulos anteriores—los dominicos se habían vinculado con grupos dirigentes de las ciudades, quienes estaban dispuestos a favorecerlos.¹⁵³

La actitud de los clérigos y el canónigo enviados por el arzobispo no solo fue un aviso claro, incluso pareció un intento de tomar el control de la ermita o, en su caso, de verificar que los dominicos no estuvieran ya residiendo ahí. La postura de Pérez de la Serna pudo deberse a que, para esas fechas, las relaciones con los mendicantes se habían enfriado, pues ya se había enfrentado a los religiosos por la administración de las doctrinas y por el intento de hacerlos obedecer el contenido del tercer concilio provincial mexicano. Otra razón de sus acciones debió ser que la tentativa dominica era completamente opuesta a los intereses de su archidiócesis, pues Los Remedios había sido un lugar de interés de los mitrados mexicanos. La resolución del ayuntamiento fue la más pragmática, pues ellos mismos recordaron los graves problemas que tuvieron cuando los franciscanos intentaron controlar la ermita a finales del siglo XVI.¹⁵⁴

Con esta petición finalizó la tentativa de los frailes de la provincia de Santiago de administrar más santuarios urbanos durante el periodo de la presente investigación, empero el convento y santuario de Nuestra Señora de la Piedad siguió siendo de importancia para la

¹⁵³ Para todo lo sucedido desde el arribo de los clérigos enviados por Pérez de la Serna a la ermita, consúltense “Acta del 22 de enero de 1621” y “Acta del 23 de enero de 1621”, en *Libro veinticuatro de...*, p. 25-27. También Francisco Miranda ha analizado la petición. *Dos cultos fundantes...*, p. 138-141.

¹⁵⁴ “Acta del 23 de enero de 1621”, en *Libro veinticuatro de...*, p. 27; Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 77-83, 111-146; Rubial, “Iconos vivientes y...”, p. 226. Sobre el enfrentamiento entre Pérez de la Serna y los frailes, consúltense *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 177-197.

urbe mexicana, aunque siempre fue opacado por otros de mayor fama y devoción. Todo ello demuestra que los dominicos residentes de las ciudades novohispanas encontraron en las casas de recolección un medio para establecerse en sitios devocionales importantes cercanos a las ciudades, así como lo hicieron otras órdenes religiosas, como los franciscanos del convento de San Cosme, donde fue muy venerada una efigie mariana, sitio que, a mediados del siglo XVII, convirtieron en casa de recolección.¹⁵⁵

¹⁵⁵ La Piedad fue menos importante al compararsele con otras de la envergadura de Guadalupe o Los Remedios. Con respecto a la devoción de la primera durante el siglo XVIII, y sobre la configuración del convento de San Cosme como un sitio de devoción y un convento de recolección, véase Antonio Rubial García, “Construyendo el paraíso o cubriendo necesidades: las imágenes milagrosas de la ciudad de México en el Zodíaco mariano (1600-1755)”, en María del Pilar Martínez López Cano, *De la historia económica a la historia cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 293-303.

EPÍLOGO. LAS PATRIAS URBANAS: LA CREACIÓN DE LA PROVINCIA DOMINICA ANGELOPOLITANA

*“Item, admonemus que no traten de criollos ni de España, de hijos de la Puebla ni hijos de México, por los graves daños y escándalos que se siguen, así dentro como fuera de la religión, que es aplaudir a lo que el demonio quiere y pretende sembrando cizaña entre los religiosos, hijos todos de un padre y patriarca Santo Domingo, pena de *gravior culpa* al defectuoso, y rogamus a nuestro padre provincial que lo ejecute, y juntamente que en cuanto pudiere, guarde la distribución establecida por las leyes de esta provincia.”¹*

Desde la década de 1570, cuando Nueva España y sus urbes se encontraban en proceso de consolidación, los dominicos de la provincia de Santiago de México impulsaron el establecimiento de nuevas fundaciones en las ciudades y las villas de españoles. En cada uno de esos sitios, después de una serie de gestiones con las autoridades locales, los obispos, las reales audiencias (especialmente las de México y Nueva Galicia) y los virreyes, los frailes fundaron, entre aquel año y 1630, ocho nuevos establecimientos masculinos. El tipo de fundación atendió a distintas razones: 1. Las necesidades de esas localidades, así fue con el convento de Santa Catalina de Siena de México, el cual fungió como un sitio que los vecinos de la ciudad auspiciaron para las mujeres; 2. Las ambiciones de los dominicos, por ejemplo, por expandir su presencia en ciertas ciudades (como lo fue el colegio de Portacoeli) o asentarse en ciertas zonas estratégicas en materia económica, política y geográfica (como lo fueron sus conventos en Nueva Galicia y el puerto de Veracruz), y 3. Los preceptos que sus autoridades generales y la monarquía impulsaron, lo que, por ejemplo, motivó la creación del convento de recolección de La Piedad.

Los dominicos ampliaron su presencia en esas urbes no solo mediante su expansión fundacional, sino también a través del aumento en el número de residentes en esos establecimientos (especialmente legos y frailes de coro). Los móviles de tal incremento ya han sido analizados, entre los que se encontraron el crecimiento en la población de las ciudades y el mayor interés de los novohispanos por incorporarse a esta corporación por

¹ *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventu Sancti Patris Nostri Dominici de Mexico, die 16, mensis maii, anno Domini 1637*, México, Juan Ruiz, 1637, p. 10.

vocación o conveniencia material. En los conventos donde no hubo noviciado, usualmente habitaron legos y frailes de coro, mientras que en los conventos de Santo Domingo de México y Santo Domingo de Puebla su población se conformó de donados, legos, novicios y coristas y frailes de coro. Algunos religiosos, una vez que salieron del noviciado, permanecieron en los conventos urbanos y otros mediaron su existencia entre estos últimos y las vicarías rurales. Entre ellos, los que siempre se hallaron en los grandes conventos (especialmente los de México y Puebla) fueron los que se dedicaron a las labores educativas dentro o fuera de la corporación, se integraron a otras instituciones, despuntaron por su actividad predicadora y, por todo ello, tuvieron un importante protagonismo en el gobierno de la provincia.

El estudio de su quehacer diario ha sido de gran importancia para conocer su modo de vida y dimensionar su presencia en las urbes. Puesto que, en teoría, su regla, sus constituciones y sus ocupaciones normaban toda su vida y restringían su estancia fuera de los muros conventuales, conocer su día a día ha permitido explorar los espacios donde se hacían presentes dentro de los claustros y especialmente fuera de ellos (calles, casas, accesorias, pulperías o tianguis) y los motivos (reuniones sociales y recreativas o visitas familiares o amistosas). También, estudiar su vida cotidiana fue un medio para conocer las comodidades, la vestimenta, los gustos, las actividades recreativas e ilícitas que realizaban con sus hermanos de hábito y los que vivían en las ciudades. Más allá de la descripción curiosa, todo lo referido demostró cómo se vinculaban con la sociedad y permitió comprender los posibles motivos por los cuales cada vez más frailes quisieron residir en las urbes en comparación con las cada vez más despobladas vicarías: la vida holgada dentro de los conventos, las comodidades y los servicios que ofrecían las ciudades (desde las recreaciones hasta el acceso a objetos de lujo), la continuación de sus estudios y su vinculación con otras corporaciones religiosas.²

² Me fue de gran ayuda la introducción que realizó Pilar Gonzalbo a la serie *Historia de la vida cotidiana en México*, en la cual la investigadora señaló que la historia de la vida cotidiana “se refiere a la evolución de las formas culturales creadas por los hombres para satisfacer sus necesidades materiales, afectivas y espirituales. Su objeto de estudio son los procesos de creación y desintegración de hábitos toma de adaptación a circunstancias cambiantes y de adecuación de prácticas y creencias. Los problemas que atraen con preferencia al historiador de la vida cotidiana se centran en las rupturas y continuidades de las formas de vida” y sus cambios a raíz de distintos contextos históricos. Pilar Gonzalbo, “Introducción general”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 15.

Los frailes tejieron fuertes vínculos con la sociedad, fortalecieron su presencia en las ciudades y mantuvieron a su creciente población a través de la adquisición y administración de sus medios de ingreso. Las donaciones, las limosnas y la erección de capellanías a favor de sus conventos, que los piadosos donadores les hicieron, fueron una muestra de las relaciones afectivas y espirituales de los novohispanos hacia los dominicos. En estos años se multiplicaron los benefactores de esos conventos, cuyos apoyos les garantizaron una relación espiritual y social más estrecha con la Orden de Predicadores. Por su parte, también aumentaron sus posesiones rurales, tales como los molinos, las tierras para sembrar y los centros de producción azucarera, a través de los cuales entablaron vínculos económicos y comerciales con la sociedad, lograron un gran poder adquisitivo y, en ocasiones, tuvieron injerencia en el abasto de las urbes.³ Al obtener casas y accesorias en las ciudades, se expandieron y conquistaron ciertas zonas, especialmente las que estaban próximas a sus conventos; obtuvieron ganancias económicas, y se acercaron a los vecinos de esos sitios.

En cuanto a sus labores apostólicas, continuaron desempeñándolas en las ciudades donde ya se habían establecido (México, Oaxaca y Puebla) o comenzaron a realizarlas, pero también estas vivieron cambios. Puesto que aumentó su población, ello significó una mayor oferta en la predicación y guía espiritual, lo cual fue otro signo de ese robustecimiento en las sociedades de esas localidades. Continuaron predicando en distintas ocasiones, pero ahora sus obras de oratoria merecieron la imprenta, lo cual debió proyectarlos entre el medio letrado y la población en general. Siguieron atendiendo espiritualmente a los seglares mediante su confesión, guía espiritual e incorporación a las asociaciones seglares erigidas en sus conventos. Además, en esos años comenzaron a aparecer las personas que se integrarían, a finales de siglo, a la rama seglar de la Orden.

³ Recuérdese que, hacia 1634, el ayuntamiento de Puebla acusó a los frailes de encarecer el acceso al trigo en la urbe. También, los dominicos y los agustinos tuvieron un papel importante en el acceso que los angelopolitanos tuvieron de agua potable, lo cual también les ocasionó conflictos con el cabildo urbano. La importancia de los conventos en el abastecimiento del vital líquido en las ciudades ha sido analizado y señalado por distintos autores. Véanse Salazar Exaire, Celia, “Equipamiento hidráulico para la ciudad de los Ángeles, aportación dominicana” y Laguna Parra, Andrés, “Un puente entre dos repúblicas: Puebla y Cholula, 1608-1689”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2007, p. 207-232, 299-313; Antonio Rubial, “Los conventos mendicantes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: la ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 187; Rosalva Loreto López, “Los artífices de una ciudad. Los indios y sus territorialidades. Puebla de los Ángeles. 1777”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 270; el capítulo tres de la presente tesis.

También, acrecentaron su guía espiritual entre los conventos femeninos de su Orden y por primera vez tuvieron una labor doctrinera con los indios avecindados en las urbes de México y Puebla. Siguieron fomentando las devociones y prácticas religiosas relacionadas con los seres celestiales cercanos a su carisma, su provincia y sus conventos. La forma en que incentivaron esas expresiones de fe (fiestas, novenas, capillas, inauguraciones de templos y conventos) les permitieron proyectar sus símbolos identitarios en la sociedad urbana y convertir a sus templos en sitios concurridos y socorridos por los fieles, pues ahí se encontraban los seres a los que la población les profería culto. Incluso, uno de ellos se convirtió en santuario. Por todas esas actividades, forjaron mayores lazos con distintos sectores de la ciudad. Sin embargo, es menester referir que perdieron protagonismo en otras actividades apostólicas con grandes implicaciones sociales, como la confesión de los virreyes, a causa de la competencia de las demás órdenes religiosas y a su desinterés por tal oficio.

A lo largo de estas páginas se ha demostrado que los espacios urbanos donde los dominicos adquirieron mayor presencia, pues aumentaron sus establecimientos y su demografía, incrementaron o diversificaron sus ingresos y tuvieron un mayor espectro de acción en cuanto a sus labores apostólicas, fueron las ciudades de México y Puebla. Su relevancia en este último espacio llevó a los que profesaron en el convento angelopolitano a crear, durante el periodo que abarca la presente tesis, una fuerte identidad y un gran orgullo por su “patria”, la ciudad de Puebla. Todo ello lo expresaron mediante la rivalidad con el convento de Santo Domingo de México e inconformidad por la preeminencia en grados y oficios que gozaban los profesos en la casa matriz. A lo largo de estas páginas se demostrará cómo fue ese proceso por el cual los profesos en Puebla transitaron de intentar participar en el gobierno provincial a buscar su independencia.⁴

Antes de 1570, en la ciudad de Puebla ya funcionaba el convento de Santo Domingo, el cual ya tenía casi medio siglo de existencia; sus residentes ya habían instaurado un primigenio establecimiento; habían realizado labores apostólicas en la ciudad y hacia la

⁴ Remito al lector a los dos estudios sobre este proceso de independencia: Magdalena Vences Vidal, “La obra de los dominicos en el conjunto urbano y conventual de Coixtlahuaca, Oaxaca (Mixteca Alta). siglo XVI”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993, p. 81-91 y Eugenio Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III...*, p. 315-368.

región mixteca; habían administrado espiritualmente a los indios del barrio de San Pablo y a las visitas cercanas a la urbe, y habían ido adquiriendo bienes urbanos y rurales en la ciudad y en el obispado. Durante el periodo que abarca la presente tesis, este convento fue el que experimentó el mayor crecimiento y consolidación entre los demás de la provincia. Así, mientras que durante el siglo XVI fue un centro de estudios que constantemente necesitó de la presencia de los lectores del colegio de San Luis, en 1605 alcanzó el estatus de estudio general, de modo que, desde entonces y durante los siguientes años, tuvo una vida académica propia y les pudo proporcionar a sus estudiantes todos los medios para su formación.⁵

En materia demográfica, el número de sus residentes se triplicó, de tal suerte que, de tener entre 28 y 33 asignados a finales del siglo XVI, llegó a casi los 90 entre 1646 y 1659. Como en el convento de Santo Domingo de México, ahí había una población diversa: un importante y creciente número de frailes de coro y de legos, novicios y coristas. Una de las explicaciones de ese aumento demográfico fue el crecimiento de la población en Nueva España y, especialmente, en la ciudad angelopolitana. Esta población se interesó por integrarse a la vida eclesiástica por convicción y vocación o por ser un medio de subsistencia, así como de acceso a los estudios y a una carrera eclesiástica. Algunos de esos frailes que profesaron en Puebla contaron con fuertes vínculos parentales en la ciudad (algunos pertenecían a la elite: los comerciantes o el ayuntamiento) y siempre vivieron en los conventos dominicos de la urbe.⁶

Otra particularidad del asentamiento dominico en Puebla fue la ampliación de su presencia mediante otras dos fundaciones. Aunque el colegio de San Luis de Puebla se había fundado desde 1558, empezó sus cursos hasta 1585; unos años después, adquirió el estatus de estudio general de la Orden, y ofreció servicios educativos a seglares y clérigos. A diferencia de la intermitente vida del colegio de Portacoeli de la ciudad de México, el de San Luis se consolidó como un centro de estudios importante entre los dominicos y entre los habitantes de la ciudad; por lo cual era una distinción en la carrera eclesiástica de los dominicos ser su rector o parte de su gobierno. Entre las demás fundaciones urbanas, este

⁵ Para todo esto remito al lector a los capítulos tres al seis de la presente tesis. Sobre el convento angelopolitano como espacio desde donde se extendió la labor apostólica hacia la mixteca, consúltese José Joel Peña, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 172-174.

⁶ Véase el capítulo tres de la presente tesis.

colegio llegó a ser el tercero más poblado de toda la provincia; comenzó a gozar de una bonanza económica y, además, contó con su imprenta. Posiblemente por la importancia que tenía en la ciudad, en distintos años de los siglos XVI y XVII, el ayuntamiento de Puebla, algunos vecinos principales y los dominicos de la urbe buscaron su conversión en Universidad, lo que da cuenta de la alianza en intereses entre los frailes y las autoridades angelopolitanas por convertir a este espacio en un sitio con las mismas funciones académicas y, por ende, importancia social y simbólica que tuvo la Real Universidad de México.⁷

La tercera fundación de la ciudad fue la vicaría de San Pablo de Puebla, el único establecimiento urbano con funciones más cercanas a las casas rurales. En el barrio de San Pablo, los dominicos del convento de Santo Domingo de Puebla ya habían ejercido una importante labor evangelizadora entre los indios y la población del barrio homónimo desde los tempranos años del siglo XVI. Así pues, su interés por crear una vicaría fue un intento de ampliar su presencia en la geografía urbana ante el arribo de nuevas órdenes religiosas y la creación de nuevas parroquias, e implicó una diversificación en las funciones por conventos: los residentes de la vicaría se dedicaron a la administración parroquial y los del convento de Santo Domingo se desempeñaron en la predicación, confesión y estudio.⁸

Además de su labor con los indios de ese barrio, predicaron en la ciudad en distintas ocasiones festivas, conmemorativas o fúnebres, algunas de ellas estuvieron vinculadas con la ciudad, como la fiesta de San Miguel. Ciertas prédicas que elaboraron fueron impresas, especialmente las de los residentes del colegio de San Luis. Confesaron y dirigieron espiritualmente a una diversidad de grupos sociales; fomentaron la creación de asociaciones seculares por géneros y calidades (de españoles, indios y negros); promovieron devociones cercanas a su Orden o a su provincia, el culto a las reliquias y a sus frailes venerables, y celebraron fiestas de sus santos o con motivo de la inauguración de sus construcciones conventuales. Así, se fortaleció su apostolado, proyectaron su identidad e hicieron propaganda de su corporación. Estos vínculos espirituales con la población también les

⁷ Véanse los capítulos uno y tres de la presente tesis; Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 572; Archivo General Municipal de Puebla [en adelante AHMP], *actas de cabildo*, v. 11, 4 de marzo de 1583, f. 134, v. 12, 3 de julio de 1586, f. 50, v. 17, 9 de septiembre, 2 y 30 de octubre de 1630, f. 220-229; “Real Cédula a la Real Audiencia de México”, 9 de abril de 1591, Archivo General de Indias [en adelante AGI] *México*, 1064, L. 2, f. 274v.

⁸ Véanse los capítulos dos y cinco de la presente tesis.

permitieron acrecentar sus bienes y rentas y, con ello, mejorar su situación económica. Especial mejoría en ese rubro experimentó el convento de Santo Domingo.⁹

Todo ello debió haber concientizado a los dominicos que se habían formado y habían vivido en la ciudad de Puebla de la importancia que tenía su presencia en la ciudad y debió haber despertado en ellos un orgullo por la urbe y por su convento que los había formado. Este orgullo por la ciudad, sus instituciones civiles y eclesiásticas y sus edificios (lo que podríamos llamar *urbs* y *civitas*),¹⁰ ya había surgido en los habitantes y nativos de la ciudad de Puebla desde el siglo XVI, pues habían forjado una identidad y orgullo fortalecidos a través de distintos símbolos. Una de esas instituciones que forjó esos símbolos fue el ayuntamiento, el cual había jurado patrono a san Miguel Arcángel, por lo cual su celebración era tan importante como la de San Hipólito en la ciudad de México. Los poblanos también tenían devoción hacia los ángeles, evidente hasta en su nombre. Seguramente este orgullo por la ciudad se potenció por su bonanza económica, por ser un punto económico estratégico entre el puerto de Veracruz y la ciudad de México, un sitio de gran producción textil y sede de la diócesis de Tlaxcala-Puebla.¹¹

Alrededor de la realidad de Puebla y sus símbolos identitarios y de la importante proyección y presencia de los dominicos en la ciudad, aquellos que se formaron en el convento de Santo Domingo de Puebla y vivieron en la urbe empezaron a contender por el mismo número de grados y cargos de gobierno de su provincia religiosa. Su aspiración se debía a que estos oficios usualmente se les otorgaban a los frailes que se formaban en el convento de Santo Domingo de México. En buena medida, este reclamo había sido externado

⁹ Véanse los capítulos cuatro, cinco y seis, Apéndices 6. Rentas y bienes de los conventos dominicos urbanos, 1570-1662 y Apéndice 7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661, todos de la presente tesis.

¹⁰ Sobre ambos términos, remito al lector al clásico texto de Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1492-1780*, colaboración de Fernando Marías, Madrid, El Viso, 1998, p. 47-80.

¹¹ Véase el capítulo dos de la presente tesis. Antonio Rubial ha señalado que las instituciones que generaron las primeras identidades colectivas fueron los ayuntamientos de las urbes, véanse al respecto la creación de los símbolos identitarios de los angelopolitanos en *El paraíso de...*, p. 63-68; del mismo autor, “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 103-128 y “Puebla y Querétaro, dos identidades patria”, Perla Chinchilla (coord.), *Procesos de construcción de las identidades de México: de la historia nacional a la historia de las identidades: Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2010, p. 241-294.

unos años atrás por los frailes profesos en el convento de Santo Domingo de Oaxaca,¹² y tuvo el mismo desenlace: la creación de su propia provincia religiosa.

Como se recordará, en la provincia de Santiago, se buscó aplicar una alternancia en los oficios y cargos dependiendo del lugar de nacimiento de los religiosos y sitio de formación. Ello fue parte de la solución que los frailes, las autoridades regias y las autoridades generales de la Orden buscaron brindar ante la criollización de esta corporación. En 1605, mediante la ley de la alternativa, se estipuló que un gobierno provincial debía corresponder a un fraile español—profeso en España o en Indias—y el siguiente, a uno nacido en Indias; pertenecía a los profesos del convento de Santo Domingo de Puebla una tercera parte de tales grados y cargos, y el noviciado del convento de Puebla debía dar cabida a una tercera parte de los novicios de la provincia.¹³

Esta distribución entre los profesos en los noviciados de México y Puebla pudo deberse a un intento de evitar que volvieran a surgir conflictos como los sucedidos durante el proceso de independencia de los oaxaqueños. Como se recordará, este grupo argumentó como móviles de su separación que eran relegados de los gobiernos provinciales por los profesos del convento de México.¹⁴ Otra posibilidad de los orígenes de tal distribución pudo ser que, desde entonces, los propios profesos en Puebla comenzaron a externar sus deseos de tener acceso a dichos cargos y grados. Pienso que, tal vez, sí existía ya una diferenciación entre los frailes profesos por lugar, pero esta tomó mayores proporciones desde el capítulo provincial de 1620. En sus actas, por primera vez se tomó en cuenta el sitio de profesión en la distribución de grados y oficios, lo cual da cuenta de la presión que comenzaron a ejercer los frailes de Puebla.¹⁵

¹² Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285; y de la misma autora, “El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 433-452, y el capítulo uno de la presente tesis.

¹³ Véase el capítulo tres de la presente tesis.

¹⁴ Teresa Pita Moreda ha señalado que “los oaxaqueños se sentían relegados en los puestos de responsabilidad de la Orden y en la distribución de grados académicos y lectorías que, a su vez, también iban ligadas a estos puestos, al convertir a sus titulares en parte permanente de los claustros de gobierno. Oaxaca acusaba a México de centralismo en su gobierno”, lo cual tenía fundamento. La autora también demuestra que otras instituciones de la ciudad de Oaxaca apoyaban a los dominicos, por ejemplo, el cabildo catedralicio de Oaxaca refirió que los profesos en ese convento no eran convidados de los grados académicos, sino que los ponían en los pueblos de indios. *Los predicadores novohispanos...*, p. 273-285; y de la misma autora, “El nacimiento de...”, p. 433-452 y el capítulo uno de la presente tesis.

¹⁵ Refiero que posiblemente sí existía una identidad desde principios de siglo, pues el capítulo provincial de 1604 estipuló que “Ningún religioso en burlas ni en veras trate de hijo de una casa ni de otra ni de nacidos en

La muestra de un creciente conflicto entre los profesos en México y Puebla y de las aspiraciones angelopolitanas sucedió en esa década, durante la estancia del visitador fray Jacinto de Hoces, quien arribó en 1627. Como se recordará, durante su visita, intentó restringir el acceso de más criollos al noviciado hasta que hubiera paridad numérica, y, aunque las autoridades provinciales aceptaron la decisión, el cabildo de la ciudad de Puebla se opuso a tal medida, pues con ello, argumentaron, los peninsulares dominarían a la corporación religiosa.¹⁶ Un año después, por instancia del visitador, en el capítulo provincial de 1628 se confirmaron las adjudicaciones de un grupo de religiosos profesos en Puebla al convento de México, lo cual se había realizado desde tiempo atrás sin que sepamos los motivos. También, se estipuló que el próximo provincial debía ser un fraile profeso en Puebla; los capítulos provinciales se debían llevar a cabo de forma alternada en México y Puebla, y las nuevas vocaciones recibidas en Puebla serían enviadas a México para que ahí se formaran y se evitaran divisiones. Desde entonces, lapidaban las actas, los que ya hubieran profesado en Puebla se considerarían pertenecientes a ese convento, mientras que los de México se dividirían en dos, unos como profesos de la casa matriz, y otros, de Puebla.¹⁷

Desconozco los motivos y detalles de todo lo sucedido, pero es evidente que en esa decisión se intentó equilibrar el gobierno provincial entre ambos conventos y eliminar las escisiones entre los novicios formados en ambos sitios. También es importante retomar la intervención del ayuntamiento angelopolitano ante las decisiones del visitador de restringir el acceso de los criollos, pues pone en evidencia las relaciones entre los dominicos y el cabildo ante una decisión que afectaría el acceso a una carrera eclesiástica a sus habitantes,

esta tierra ni de en España por ningún caso ningún fin, supuesto ser nuestra sagrada religión la principal madre de que todos debemos preciarnos como verdaderos hermanos en Cristo, hijos de nuestro Santísimo padre Santo Domingo.” Sin embargo, no volvió a señalarse más diferencia en los años subsecuentes hasta la década ya referida de 1620. Consúltense *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII*, México, Enrico Martínez, 1604, p. 7v; *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro Sancti Patris Nostro Dominici de Mexico*, México, ex oficina Bacalauri Juan de Alcázar, 1620, p. 7-7v.

¹⁶ Véanse el capítulo tres de la presente tesis; “Carta de fray Honorato Navarro”, 21 de mayo de 1627, “Carta de fray Jacinto de Hoces”, 1 de junio de 1627, “Carta de fray Jerónimo Moreno”, 25 de mayo de 1627, AGI, México, 302; Archivo General Municipal de Puebla [en adelante, AHMP], *actas de cabildo*, v. 17, 26 de mayo de 1627, f. 57v-58.

¹⁷ Eugenio Torres Torres ha realizado un análisis de las decisiones de fray Jacinto de Hoces, véase “La fundación de...”, p. 331-332. Véanse también el capítulo tres de la presente tesis y *Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro S. Dominici Regalis de Mexico, die 27. Maii Anno Domini 1628. Sub. R. Admodum P. N. F. Jacinto de Hoces in sacra Theología Magistro, visitatore appostolico et generali vicario eiusdem provinciae, caeterarumque Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum*, s.e., s.f. p. 15-18v.

algunos de ellos podrían ser familiares del ayuntamiento o de otros grupos de la elite urbana. Una postura similar debió haber tenido esta corporación al conocer las disposiciones del capítulo relativas a que los novicios de Puebla se fueran a estudiar a México. Ninguna medida se cumplió, sin embargo, desde el siguiente capítulo provincial de 1633, en las peticiones o aceptaciones de grados académicos u oficios, se especificó el sitio de profesión en aras de alcanzar la proporción que estipulaba la alternativa.¹⁸ Empero, tal distribución siguió sin ser cumplida en la asignación del provincial. Por ello, las subsecuentes gestiones de los poblanos buscaron el cumplimiento de tal distribución, especialmente en el cargo de provincial y en los oficios implicados en la capacidad de intervenir en las elecciones provinciales.

El orgullo por sitio de profesión intentó ser eliminado por las autoridades provinciales, por ejemplo, en las actas del capítulo de mayo de 1637, se encontró la amonestación que corona este epígrafe: se prohibía que se hicieran diferencias entre los religiosos por ser criollos o de España o hijos del convento de Puebla o de México. Lo que refrenda que, además del lugar de nacimiento, ahora se distinguía a los dominicos por su sitio de profesión.¹⁹ Tales reclamos y ecos de orgullo de los dominicos angelopolitanos recibieron una respuesta durante la estancia del visitador fray Juan de Valdespino, quien llegó en julio de ese año y buscó reformar, entre otros asuntos, la exclusión de los poblanos del oficio de provincial. Por ello, destituyó al provincial electo en ese último capítulo de mayo, fray Francisco de Arévalo (español profeso en el convento de México), y dirigió los nuevos comicios para que se eligiera un religioso profeso de Puebla: el electo fue el peninsular fray Matías Calvo.²⁰

¹⁸ En ese año se aceptaron ciertas patentes sobre la alternativa, cuyo contenido desconozco, pero pudo ser una confirmación del breve que el papa había expedido en 1622 relativo a la alternativa. Con respecto a la distribución de cargos, en dicho capítulo de 1633 se pidió extender el número de magisterios para que los angelopolitanos pudieran disfrutar de la tercera parte que les correspondía. *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancit Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633*, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f., p. 2-4; y el capítulo tres de la presente tesis.

¹⁹ *Acta Capituli Provincialis...* 1637, p. 1, 10.

²⁰ Fray Juan llegó para reformar y visitar todas las provincias dominicas. En la provincia de México, su arribo pudo deberse a que, de forma crónica, desde principios del siglo XVII, habían llegado visitadores para reformar las costumbres entre los religiosos de la provincia y, especialmente, para poner orden en las elecciones de provinciales. Tan solo en las elecciones de 1632, se eligió a un criollo, fray Juan de Córdoba como provincial, pero debido a que no cumplía con los requisitos que marcaban los documentos de la Orden, especialmente al no estar graduado, en 1633, el visitador fray Martín de Requena lo depuso y se instituyó como provincial a fray Hernando Martín Calvo. En esas actas se aceptó la patente de la alternativa de 1631. Incluso, el virrey marqués de Cadereyta, al conocer el próximo arribo de Valdespino, señaló que, por la situación tan complicada, dudaba que pudiera reformar algo. Tal vez, estaba haciendo referencia a las divisiones entre los frailes por el gobierno

En las actas de ese capítulo provincial, el grupo angelopolitano incluyó una petición para el capítulo general y el maestro general para establecer la ley de la ternativa, por la cual dos gobiernos provinciales corresponderían a los frailes del convento de México y uno al convento de Puebla, distribución en la que también debía seguirse la alternativa entre los nacidos en España e Indias.²¹ Entre las órdenes religiosas novohispanas, únicamente conozco la aplicación de una ley homónima (“ternativa”) entre los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio desde 1625, por la cual un periodo de gobierno de su superior provincial correspondía a un fraile nacido en Nueva España, otro a los nacidos y formados en España y otro más a los nacidos en España pero profesos en Nueva España.²² Todo indica que no hubo en las otras corporaciones religiosas una identidad tan acendrada de parte de los religiosos profesos en un noviciado dentro de la misma provincia que derivara en una búsqueda de distribución de cargos como sucedió entre los dominicos de esta provincia religiosa.

En tanto que, desde principios del siglo XVII, todos los provinciales habían profesado en el convento de Santo Domingo de México,²³ para los profesos en Puebla esta ley era un medio para acceder a la paridad de la alternativa. La importancia de acceder al oficio de provincial radicaba en que iba envuelto en honores y beneficios dentro y fuera de esta corporación. Era la coronación de la carrera eclesiástica del fraile o el impulso para nuevos y mayores beneficios.²⁴ El provincial tenía injerencia en la selección de vicarios y en la

de la provincia. “Pase a fray Juan de Valdespino”, 28 de mayo de 1636, AGI, *México*, 291; Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663 de esta tesis; Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 484-487; *Haec sunt Acta...* 1633, p. 1-12; “Cuaderno de cartas remitidas por el virrey marqués de Cadereyta”, 22 de julio de 1637, AGI, *México*, 33, L. 2; AHMP, *actas de cabildo*, v. 18, 13 de noviembre de 1637, f. 277.

²¹ Mateo de Cisneros, “Propuesta de los religiosos de Santo Domingo de la provincia de Santiago de Orden de Predicadores, de que por ternativa sea electo un religioso profeso del convento de orden de Predicadores de la ciudad de Puebla”, 1650, AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1104, exp. 14, f. 3-4.

²² Francisco Morales, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973, p. 54-75.

²³ Véase el Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663, de esta tesis.

²⁴ Dos muestras del valor del cargo de provincial son fray Luis de Cifuentes y fray Lázaro de Prado. El primero nació en España y profesó en el convento de México; adquirió los grados de presentado y maestro por la Orden, y fungió como rector del colegio de Portacoeli, rector y catedrático de la cátedra de Santo Tomás de la Universidad, confesor del virrey y definidor de la provincia. Siempre vivió en el convento de México o el colegio de Portacoeli. Algunas de sus predicaciones fueron impresas. En 1657, por apoyo del virrey, fue elegido provincial, oficio que desempeñó hasta que fue designado obispo de Yucatán. Por su parte, fray Lázaro fue lector de artes en el convento de México y maestro de estudiantes en el colegio de San Luis de Puebla; obtuvo los grados de presentado y maestro; se desempeñó como prior del convento de México y calificador del Santo Oficio, y, en 1646, fue electo provincial. Fray Lázaro solo fue asignado durante ocho años como vicario del convento de Tepetlaoztoc. Respecto de estos perfiles, véanse, de la presente tesis, las notas 146, 145 y 134 del capítulo tres, donde se encuentran los detalles sobre el grado de maestro; el capítulo cinco para conocer los

validación de elecciones de priores, lo que se prestaba a que los religiosos quisieran ganarse su favor, en ocasiones, a través de obsequios económicos,²⁵ y en la confirmación o el otorgamiento de los grados académicos o del cargo de predicador general, las cuales les brindaban a los religiosos distinción, privilegios y participación en el gobierno provincial.²⁶ Además, el provincial validaba cualquier decisión económica o en materia de observancias que impactara en la vida comunitaria provincial, así como de los conventos, las vicarías y los colegios.²⁷

La selección de fray Matías Calvo, el primer profeso en Puebla, como provincial debió haber sido celebrada por todos sus compañeros de formación. Cabe referir que, en tanto ese provincial era peninsular, es evidente que los vínculos de los frailes se fueron forjando no tanto por el sitio de nacimiento, sino por otros intereses y motivos, entre ellos el lugar donde habitaban, estudiaban, vivían y se formaban. La denominación de este religioso como provincial también fue apreciada por el ayuntamiento de la urbe angelopolitana, el cual le escribió al visitador Valdespino y al maestro general externándoles su gratitud.²⁸ Es evidente que las autoridades locales apoyaron las aspiraciones de los dominicos de esa urbe, seguramente por orgullo hacia sus instituciones y por los beneficios y el poder ya referidos que los profesos en Puebla adquirirían con tal cargo.²⁹

beneficios y labores de los predicadores generales y de confesores y guías espirituales, y el Apéndice 7. Sermones dominicos impresos entre 1590 y 1661.

²⁵ Por ejemplo, fray Alonso de Orduña había obtenido el provincialato de Veracruz debido a un obsequio de 1,000 ducados que le otorgó al provincial. Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, t. 1, Paris, Librería de Rosa, 1838, p. 67-69; *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, undecima die mensis maii anno Domini 1624*, México, s.e., s.f., p. 14.

²⁶ Esto se sabe debido a las quejas que, en distintos años, externaron algunos frailes. Por ejemplo, fray Alonso de Gironda señaló, en 1625, que, para poder acceder al magisterio, lo único que se podía hacer en México y Perú era alcanzar el “favor” de los provinciales. Unos años después, cuando las rencillas entre los frailes de la provincia se habían agudizado, el provincial fray Lázaro de Prado no quiso aceptar las patentes de magisterio de dos religiosos, fray Miguel de San Jacinto y fray Alonso de Orduña. “Carta de fray Alonso de Gironda”, 6 de febrero de 1625, “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 9 de agosto de 1647, Archivo General de la Orden de Predicadores [en adelante AGOP], XIII, 011250. “S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I y S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II.

²⁷ Véase el capítulo cuatro de la presente tesis, donde se constata la intervención de los provinciales en las observancias de los religiosos y su formación desde su ingreso al noviciado hasta su desempeño día a día. Ahí también se encuentra el mecanismo administrativo de los ingresos y egresos de la provincia y los conventos, donde se refrenda el papel del provincial.

²⁸ AHMP, *actas de cabildo*, v. 18, 13 de noviembre de 1637, f. 277-277v.

²⁹ Este cabildo, desde el siglo XVI, mostró gran cohesión y fomentó su identidad y orgullo por su ciudad a través de distintos medios. Al respecto, Antonio Rubial ha estudiado el proceso de creación de la identidad de que fomentaron las ciudades novohispanas, entre ellas, la angelopolitana, y ha subrayado el papel del cabildo en el fomento de la fiesta a San Miguel como un medio de asimilarse a la fiesta del pendón de la ciudad de

Durante el gobierno provincial del primer “hijo de Puebla”, hubo muchos problemas y discordias ante la presencia y las reformas del visitador Valdespino. El grupo que se opuso al visitador fue encabezado por fray Lázaro de Prado, profeso en México y nacido en España, de quien ya se hizo mención en capítulos previos por su intervención en las elecciones provinciales desde, por lo menos, 1624.³⁰ Este grupo logró el apoyo del virrey marqués de Cadereyta, quien obligó al visitador a retirarse a vivir en un convento franciscano, de modo que no pudiera seguir con su reforma. Una vez que arribó el nuevo virrey, el duque de Escalona, Valdespino buscó el apoyo de este gobernante, sin embargo, los dominicos del convento de México se resistieron a su autoridad hasta que, finalmente, fue removido de su cargo como visitador por el maestro general.³¹

Debido a que el provincial Matías Calvo murió en 1641, a unos meses de terminar su periodo de gobierno, surgieron nuevos problemas para la elección del nuevo gobernante. Es menester referir que, cuando se elegía a los provinciales, los padres de provincia y los frailes con grados elegían al vicario general, quien se encargaba de gobernar por muerte o finalización del periodo de gobierno del provincial y convocaba a los comicios. En la provincia de Santiago, durante buena parte del siglo XVII, se había instituido como tradición que este oficio lo detentara el prior del convento de Santo Domingo de México. Sin embargo, al morir fray Matías, los profesos en Puebla alegaron que el vicario general de la provincia debía ser el prior del convento de Puebla. Para ello se apoyaron en una disposición emitida

México. Por su parte, Jose Francisco de la Peña ha demostrado que este cabildo creó vínculos más fuertes en su interior. Además, el autor afirmó que, desde muy pronto, surgió una competencia entre las ciudades de México y Puebla y siempre se les comparó, situación que se puede extrapolar, en este caso especial, a algunas de sus instituciones, entre ellas, los dominicos que profesaban en México y Puebla. Del autor, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 142-180; Rubial, *El paraíso de...*, p. 67-68, del mismo autor, “Los ángeles de...”, p. 109-110 y “Puebla y Querétaro...”, p. 251-254.

³⁰ Entre otras cosas, fray Juan buscó reformar la elección de jueces de votos de los capítulos provinciales, de modo que estos también fueran elegidos con base en su lugar de nacimiento. Seguramente, también intentó instituir la ternativa, pues, como se ha dicho, en la asamblea capitular que él presidió (en 1637), se elevó la petición de esta ley a las autoridades de la Orden. “Carta de fray Damián de Porras, fray Diego de Monroy, fray Alonso de Orduña y fray Luis de Cifuentes”, 23 de mayo de 1642, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II; el capítulo tres de la presente tesis; y Torres, “La fundación de...”, p. 330.

³¹ Véanse las versiones sobre la presencia de Valdespino en Franco, *Segunda parte de...*, p. 484-487; “Carta del virrey duque de Escalona”, 25 de noviembre de 1640, AGI, *México*, 35, n. 13; “Carta de fray Alonso de Contreras”, 23 de junio de 1642, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. Satistice; “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 9 de agosto de 1647, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I y S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II, así como el estudio de Eugenio Torres, “La fundación de...”, p. 333-334.

años atrás, la cual estipulaba que, en caso de muerte o remoción del provincial, los priores del convento de México y de Puebla se debían turnar este cargo.³²

Ello demuestra que los frailes angelopolitanos comenzaban a hacer valer los elementos de la legislación de la Orden y de la provincia que les permitieran tener mayor injerencia y presencia en las elecciones provinciales. Sin embargo, fray Lázaro de Prado, quien ya había modificado los comicios del convento de México para ser electo prior, se instituyó como vicario general con ayuda del virrey y la Real Audiencia. Debido a que un grupo de religiosos, en su mayoría con derecho a voto, se opuso a esta situación, fray Lázaro nuevamente intervino para elegir por su cuenta a los jueces de voto. Los jueces privaron de voto a 10 predicadores generales y un maestro. De ese modo, en el capítulo de 1642, se eligió como provincial a fray Juan de Córdova, novohispano profeso en México y muy cercano a fray Lázaro.³³ En las actas de ese capítulo, se decidió turnar la decisión final sobre la ternativa a las autoridades generales de la Orden, y se aseguró que, si estas últimas la aceptaban, la provincia la obedecería. Acorde con el abogado de la Real Audiencia Mateo Cisneros, esta medida fue para calmar los ánimos de los poblanos.³⁴ Aun cuando haya sido así, ello benefició a los angelopolitanos, pues ahora podrían negociar directamente con las autoridades generales de la Orden. Y así lo hicieron.

³² Acorde con una epístola de fray Alonso de Contreras, los frailes angelopolitanos se basaron en una concesión que hizo el capítulo general de 1580, por la cual, al morir el provincial o por su remoción, el vicario general debía ser el prior del convento donde se realizara el capítulo. Además, este oficio debía turnarse entre los priores de México, Oaxaca y Puebla. Esta disposición había sido aceptada por la provincia y ajustada en años subsecuentes por las autoridades provinciales, sin que se conozca el contenido total de dichas afirmaciones. Fray Alonso aseguró que, cuando él era prior de México en 1633, le tocó ser vicario general, por lo cual, en 1642, debía ser turno del prior de Puebla. “Carta de fray Alonso de Contreras”, 23 de junio de 1642, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. Statistice.

³³ Algunos de los religiosos que se mostraron contrarios a Prado fueron Damián de Porras, Diego de Monroy, Alonso de Orduña y Luis de Cifuentes, los dos primeros habían nacido en Nueva España y los dos últimos en España, pero todos habían profesado en México. Algunos habían tenido cargos de relevancia, por ejemplo, habían sido provinciales o tenían algún grado académico. “Carta de fray Alonso de Contreras”, 23 de junio de 1642 y “*Nomina magistrorum et praedicatorum generalium servato ciuiuslibetordine et antiquitate tam eorum qui intranumerum taxatum huius provinciae Sancti Iacobi de México continentur quam eorum qui extra numerum provinciae ad magisteriis infulas sunt promoti*”, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. Statistica; “Carta de fray Damián de Porras, Diego de Monroy, Alonso de Orduña y Luis de Cifuentes”, 1642 y “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 9 de agosto de 1647, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II; Franco, *Segunda parte de...*, p. 493-494; Apéndice 3. Gobiernos de la provincia de Santiago, 1565-1663.

³⁴ *Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in hoc Nostro Regali conventu Sancti P N Dominici de Mexico huius nostrae provinciae S. Iacobi Ordinis Praedicatorum die vigesima quarta mensis maii anno Domini millesimo sexcentésimo quadragesimo secundo*, México, s.e., 1642, p. 7v; Cisneros, “Propuesta de los...”, 1650, AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 1104, exp. 14, f. 5.

El encargado de esta gestión fue fray Juan de Santiago, quien profesó en Puebla y seguramente nació en algún rincón de Nueva España (¿Puebla, tal vez?). Fray Juan mostró gran habilidad para ganarse el favor del grupo que estaba en el gobierno provincial, pues desde 1640 fungió como procurador general y definidor de la provincia. Lo cual aprovechó para, en las cortes romana y madrileña, tramitar la aprobación de la terna.³⁵ Para ello, tal vez llevó documentos, cartas y estipendios de los frailes poblanos o del propio ayuntamiento de esa ciudad a favor de su causa. Sus labores rindieron frutos, pues, en 1642, logró que Urbano VIII aprobara la terna mediante un breve. Posteriormente, presentó la ley y el documento papal en el capítulo general de 1644, los cuales fueron aceptados en el capítulo general de 1646. La ley estipuló que una tercera parte de todos los cargos de la provincia les correspondían a los hijos del convento de Puebla, y que, en las votaciones y en las asignaciones de todos los cargos (incluyendo los de vicario y definidor generales), dos cuatrienios debían ser seleccionados frailes profesos en México, y uno, los profesos en Puebla. Todo ello se haría siguiendo la alternativa por sitio de nacimiento.³⁶

Mientras tanto, en la provincia de Santiago, desde aproximadamente 1641 hasta finales de esa década, varios religiosos se quejaron con las autoridades generales de la Orden del grupo de fray Lázaro porque no les querían otorgar los grados, acción que tenía como finalidad restringirlos de poseer voto y voz en las elecciones, por lo que algunos incluso se desplazaron a Roma para obtener sus patentes. También, refirieron que algunos cercanos a fray Lázaro se enriquecían con los bienes de la provincia o del convento de México; un lego tenía gran dominio sobre las elecciones de oficios y lucraba con las contribuciones de la provincia; el inquisidor Francisco de Estrada detentaba un enorme poder en la dinámica provincial; no se seguía la distribución de grados con base en la alternativa, y existía un

³⁵ *Acta Capituli Provincialis...*, 1637, p. 6; “Nombramiento de fray Juan de Santiago”, 22 de agosto de 1640, AGI, México, 305.

³⁶ Cisneros, “Propuesta de los...”, 1650, en AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1104, exp. 14, f. 7-8v; “*Acta Capituli Generalissime Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo santissimi Pentecostes die XIV maii MDCXLIV*” y “*Acta Capituli Generalis Valentiae in conventu Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostes anno Domini MDCXLVII*”, en *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902, p. 101, 163-164, 216, 259; “Carta de fray Juan de Santiago”, 1644, AGI, México, 305.

descuido generalizado en las observancias de algunos conventos urbanos, especialmente el de México y el colegio de Portacoeli. Por todo ello, llegaron a pedir el arribo de un visitador.³⁷

A ello se sumó que, en el capítulo provincial de 1646, fray Lázaro fue electo provincial, comicios que fueron ilegales, pues cuando un religioso terminaba su oficio de prior no podía ser elegido provincial. En esa asamblea, cuando los angelopolitanos intentaron poner en marcha la ternativa, el grupo de Prado se opuso y pidió su revocación.³⁸ En esa complicada situación provincial y por si fuera poco, en 1647 dos dominicos (fray Juan de Paredes, del grupo de fray Lázaro, y Agustín Godínez) fueron nombrados jueces conservadores en el conflicto de los jesuitas con el obispo de Puebla, Juan de Palafox. Lo que causó mayor división dentro de la provincia, pues algunos religiosos profesos en Puebla, quienes tenían gran peso en dicha ciudad por sus vínculos familiares o eran reconocidos por su labor de predicación en la urbe, se mostraron favorables hacia este prelado.³⁹

Con la provincia en ese estado, antes del capítulo provincial de 1650, los frailes de Puebla recibieron la patente del general—avalada por cédula real y por el arzobispo de México—por la cual en ese capítulo debía ser electo un religioso profeso de su convento. Es decir, habían logrado que las autoridades regias y eclesiásticas legalizaran la ternativa.

³⁷ Entre los autores de estas quejas se encontraron los ya referidos en la nota 33 del presente capítulo [Algunos de los religiosos que se mostraron contrarios...], Diego de Monroy, Damián de Porras, Alonso de Orduña, Luis de Cifuentes, así como fray Alonso de Contreras, Miguel de San Jacinto, Francisco Muñiz, Luis de Mérida y Alonso de Montejo, españoles o nacidos en Nueva España, pero la mayoría profesos en el convento de México. Sobre sus nacionalidades y sitios de formación, consúltense las actas de los capítulos provinciales de 1604 a 1663; “*Nomina magistrorum et praedicatorum generalium servato cuiuslibet ordine et antiquitate tam eorum qui intranumerum taxatum huius provinciae Sancti Iacobi de México continentur quam eorum qui extra numerum provinciae ad magisteriis infulas sunt promoti*”, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. Statistica. Y para conocer las epístolas que escribieron a las autoridades de la Orden externando su descontento por la situación provincial, AGOP, XIII. 011250. S. Jacobi de México. III. 1648-1649 y S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II.

³⁸ “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 6 de agosto de 1647, “Carta de fray Damián de Porras”, 1 de enero de 1649, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II y S. Jacobi de México. III. 1648-1649; Cisneros, “Propuesta de los...”, 1650, en AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1104, exp. 14, f. 5v-9v.

³⁹ Estos religiosos eran fray Domingo y fray Jacinto Caravalló, quienes seguramente provenían de la familia Caravalló asentada en Puebla, donde habían profesado y habían vivido, así como Francisco Vallejo y Francisco Vallinas, conocidos predicadores generales de Puebla. Consúltense, “Carta de fray Vittorio Ricci”, 22 de mayo de 1647, “Carta de fray Lázaro de Prado”, 6 de mayo de 1648, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, II y S. Jacobi de México. III. 1648-1649; las actas y las asignaciones de los capítulos provinciales de 1580 a 1663; el capítulo tres de la presente tesis; “*Nomina magistrorum et praedicatorum generalium servato cuiuslibet ordine et antiquitate tam eorum qui intranumerum taxatum huius provinciae Sancti Iacobi de México continentur quam eorum qui extra numerum provinciae ad magisteriis infulas sunt promoti*”, AGOP, XIII, 012025. S. Iacobi de México. Statistica; Torres, “La fundación de...” p. 340. Sobre el nombramiento de jueces conservadores contra Juan de Palafox, remito al lector a Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox. Obispo y virrey*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2011, p. 99-115, 283-320.

Empero, cuando llegó el momento de celebrar el capítulo, fray Lázaro no los dejó entrar al convento de México para que no pudieran elegir al vicario general, por lo cual los religiosos apelaron a la Real Audiencia, sin embargo, el parecer de uno de sus abogados fue contrario a la ley de la ternativa. Posteriormente, cuando los angelopolitanos y los contrarios a fray Lázaro supieron que este último quería imponer como provincial a fray Juan de Paredes, volvieron a apelar a la Audiencia, ya que el fraile no podía ser designado como tal pues había sido excomulgado por el obispo de Puebla. Para garantizar la tranquilidad y legalidad de las elecciones, dos oidores fueron comisionados para asistir al capítulo. Sin embargo, Paredes sobornó por lo menos a uno de estos funcionarios reales y fue electo provincial.⁴⁰

Así, los angelopolitanos vieron negada su participación en los oficios por la vía legal ante su provincia y las autoridades regias en la ciudad de México. Por si fuera poco, unos meses después, fray Juan de Paredes decidió visitar los conventos del obispado de Puebla, tal vez en aras de instituir su autoridad ante las aspiraciones de los frailes poblanos y como muestra de su desobediencia ante la excomunión en esa diócesis que le había levantado Juan de Palafox. Desconozco cuál fue el desenlace de esta visita, pero los dominicos angelopolitanos siguieron gestionando su causa. Así, consultaron la situación con el obispo de Nueva Segovia, fray Rodrigo de Cárdenas, quien había estado en el capítulo general de 1647 y, acorde con Guijo, había sido parte fundamental para el aval de la ternativa. Después de obtener su apoyo, los poblanos hicieron su propio capítulo en su convento y eligieron a fray Diego González como provincial. Debido a que el prior y el superior del convento se negaron a dichos comicios, el pleito entre ambas partes terminó en violencia física y en la fuga de aquellos dos. El virrey primero quiso restituirlos en sus oficios, pero poco después su actitud cambió tal vez tras haber recibido alguna amonestación de la propia autoridad regia o al negociar con los angelopolitanos. Así, destituyó al prior y al superior; se reunió en buenos términos con fray Diego González, y señaló que esperaría a la resolución del general.⁴¹

⁴⁰ Gregorio María Guijo narró estos acontecimientos y refirió que la cantidad que le otorgó fray Juan Paredes al oidor Andrés Gómez de Mora fue de 3,000 pesos que estaban a censo del convento de México. Consúltese su *Diario 1648-1664. Tomo I: 1648-1654*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 96-99, 196-197. También véase el parecer del abogado Mateo Cisneros, donde demostró su oposición a la ternativa, “Propuesta de los...”, 1650, en AGNM, *Indiferente Virreinal*, caja 1104, exp. 14.

⁴¹ A finales de ese mismo año, fray Juan de Paredes volvió a intentar visitar el convento de Puebla, lo que da cuenta de su interés por eliminar las aspiraciones poblanas. Guijo, *Diario...Tomo I...*, p. 132-139, 179; Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox...*, p. 302.

Entonces, las gestiones se resolvieron en las cortes romanas y de la monarquía. Los angelopolitanos y las autoridades de la provincia enviaron definidores ante el maestro general; y el representante de los angelopolitanos, fray Juan de Silva, le solicitó al Consejo de Indias su apoyo para que el virrey y la Audiencia hicieran cumplir dicha ley. Asimismo, el ayuntamiento de la ciudad de Puebla les escribió al rey y al general de la Orden dándoles cuenta de la injusticia para los que nacían y se formaban en la ciudad y en el convento al no permitirles acceder a los cargos de gobierno solo por ser “hijos de él [del convento de Santo Domingo] y de esta patria”, pese a que—arguyeron—habían existido muchas personas ilustres desde la fundación de la urbe. Por ello, esta corporación se propuso incluir en sus memoriales a todos esos dominicos célebres. Nuevamente las autoridades locales de Puebla estaban velando por el beneficio de sus habitantes, su “república” y su “patria”, y daban muestras del orgullo por su ciudad, sus naturales y sus personas insignes. Ello refrenda que, en este conflicto, la identidad y los intereses locales jugaron un papel de suma importancia.⁴²

A finales de 1651, el general expidió tres cartas donde aseguró que, tras haber consultado el caso en la congregación de los cardenales, se había decidido nulificar la elección de fray Lázaro de Prado; aceptar el provincialato de fray Diego González, y castigar a fray Juan de Paredes, a fray Lázaro y a fray Miguel de San Jacinto. La decisión que había tomado el maestro general fue avalada por la autoridad regia en abril de 1652; y, a finales de ese año, llegó la noticia a Nueva España, momento en el que se confirmó a fray Diego González como provincial. En el capítulo provincial realizado en enero de 1653, se ratificaron las decisiones del general y la ley de la ternativa. Además, se estipuló que, al faltar un provincial, el prior de Puebla debía fungir como vicario general en una ocasión, y el de México, en las siguientes dos, y así sucesivamente. Como compensación por los hechos sucedidos, el siguiente capítulo se debía realizar en el convento de Puebla bajo el presidio de fray Diego.⁴³

⁴² “Fray Juan de Silva”, 1651 y “Punto que advirtió una persona celosa sobre no sujetarse los dominicos de México a la observancia del real patronato”, 1655 [¿?], AGI, *México*, 701; “Registros de oficio para las autoridades de Nueva España”, 8 de mayo de 1655, AGI, *México*, 1068, L. 15; AHMP, *actas de cabildo*, 15 y 28 de abril de 1651, f. 113-123.

⁴³ Esos tres frailes fueron castigados con la suspensión de voz en las elecciones y de grados, oficios u honores y a comer pan y agua en el piso, frente a toda la comunidad conventual durante un año. “Punto que advirtió una persona celosa sobre no sujetarse los dominicos de México a la observancia del real patronato”, 1655 [¿?], AGI, *México*, 701; “Primera patente del general”, 21 de marzo de 1655, AGI, *México*, 701; *Acta Capituli Provincialis auctoritate ordinatione et mandato Reverendissimi patri Nostri fratri Ioannis Baptistae de Marinis, totius Ordinis Praedicatorum Generalis Magistri, celebrati in Nostro Regali Conventu Sanctissimi Pater Noster*

Aunque esto implicó el triunfo de los angelopolitanos después de más de una década de exhaustiva lucha por contender por los cargos y grados, sus aspiraciones ya habían cambiado. Como podrá recordarse, desde 1642, la población del convento de Santo Domingo de Puebla había crecido exponencialmente y su situación económica había mejorado. Con las autoridades de la ciudad, los dominicos habían mantenido buenas relaciones, pues los habían apoyado en sus aspiraciones de igualdad en la dinámica provincial. Con las autoridades diocesanas habían logrado negociar, por ejemplo, habían aceptado deshacerse de sus bienes en el obispado; y, durante la secularización palafoxiana, habían sido los que menos doctrinas habían perdido (tan solo una), incluso, algunos de sus residentes se posicionaron a favor de Palafox en contra del virrey, los jesuitas y sus hermanos de hábito, los jueces conservadores.⁴⁴ Además, algunos estaban muy vinculados a las familias de Puebla. Ello implicaba una fuerte presencia en la ciudad, así como arraigo y orgullo por ella, su “patria”, una de las más importantes del virreinato.

Todo lo referido debió llevarlos a ya no querer conformarse con una tercera parte de los oficios de la provincia: ahora buscaban su independencia. Así pues, en cuanto fray Diego tomó posesión como provincial, él y un grupo de frailes del convento de Puebla elaboraron un par de memoriales en los cuales aceptaron como procurador de su convento y representante de sus intereses a fray Juan de Silva, quien había sido designado definidor general de la provincia, y lo conminaron a realizar dos viajes. En el primero, debía lograr en Roma las patentes de ciertos grados y la aplicación de la ternativa; entregar al Consejo de Indias dos cartas en las que proponían la creación de una provincia aparte conformada por los establecimientos del obispado de Puebla y los cuatro de la mixteca para alcanzar la paz entre los dominicos, y gestionar con el Consejo la conversión de la vicaría de San Pablo de Puebla en convento de recolección, así como la erección de cuatro nuevos conventos, uno en la ciudad de Tlaxcala, otro en Atlixco y dos más en algún sitio del obispado (posiblemente en las villas de la diócesis). En su segundo viaje a Roma, debía dedicarse a los trámites de la separación. Antes de marcharse, debía consultar todo ello con el visitador Pedro de Gálvez,

Dominici de México, die 25 januarii anno Domini 1653, México, viuda de Bernardo Calderón, 1653, p. 3-8v, 11-12; Guijo, *Diario 1648-1664... Tomo I...*, p. 200-204; “Fray Diego González”, 1658, AGI, *México*, 701.

⁴⁴ Véanse los capítulos, tres, cuatro y cinco de la presente tesis.

quien arribó a Nueva España en 1650 para finalizar la visita que Juan de Palafox no había concluido.⁴⁵

Así, los angelopolitanos nuevamente habían logrado tener a su agente en Europa y comenzaban a realizar todas las gestiones para configurar una provincia en forma. En primer lugar, se presentaría el asunto ante el Consejo de Indias y le pediría permiso para una nueva expansión conventual en ciudades o villas importantes de la diócesis con la finalidad de tener un mayor número de establecimientos y crear una casa de recolección. Recuérdese que, a principios del siglo XVII, las autoridades de la Orden habían estipulado que, en cada provincia, debía existir por lo menos una casa de estricta observancia. Así pues, los poblanos querían expandirse a otras partes del obispado y contar con los requisitos necesarios para su independencia. En ese tenor podría entenderse el exponencial crecimiento de la población de su convento desde 1642. También, buscaban asegurar sus gestiones en Nueva España a través del visitador general. Cabe referir que algunos vecinos de Puebla signaron como testigos en los memoriales, lo cual refrenda el respaldo de las autoridades y de la elite local.⁴⁶

Fray Juan de Silva asistió al capítulo general en junio de 1656 en Roma, momento en el que debió empezar a gestionar la independencia. Sus labores dieron fruto cuando, el 9 de septiembre de ese año, el día de los Santos Ángeles, el general emitió la separación de las provincias. El móvil principal de esa decisión era eliminar los conflictos existentes debido a que “los que nacen en la región mexicana se quieren adelantar a los que nacen en la angelopolitana; y cada uno quiere sujetar a su hermano”. El general señaló que la nueva provincia se llamaría de los Santos Ángeles; estipuló el número de magistraturas y predicaturas, y denominó a su primer provincial. La emisión del documento en el día de los Ángeles debió ser un medio para coronar a la nueva provincia bajo sus patronos celestiales.

⁴⁵ De los 13 frailes signantes, siete habían profesado en Puebla y de tres no poseo datos. Por ello, es perceptible nuevamente cómo los frailes que se formaban en ese establecimiento sentían un fuerte vínculo con la ciudad y sus instituciones. Estos fueron Juan de la Fuente, predicador general y prior, Juan de Velasco, subprior, Gabriel de Neira [¿?], lector de teología, Marcos Bautista, Juan Sedeño, Pedro Camacho, Bartolomé de Moya, presentado, predicador general y maestro de novicios, Juan de Ariza, Alonso Nieto, Andrés Montes, presentado, Juan de León, Bernardo de Andía, maestro de estudiantes y Joseph Rodríguez. “Instrucción a fray Juan de Silva”, 24 de enero de 1654, “Poder que otorgaron el padre prior y religiosos del convento de la Orden de Santo Domingo de la ciudad de los Ángeles a favor del padre presentado fray Juan de Silva de la dicha Orden para la procuración de su provincia”, 22 de marzo de 1654, “Carta de fray Diego González y Luis de Ortiz”, 1656, AGI, *México*, 701, y las actas capitulares de 1560 a 1663, donde se pueden constatar sus sitios de profesión.

⁴⁶ Véanse los capítulos dos y tres de la presente tesis; “Poder que otorgaron el padre prior y religioso del convento de la Orden de Santo Domingo de la ciudad de los Ángeles a favor del padre presentado fray Juan de Silva de la dicha Orden para la procuración de su provincia”, 22 de marzo de 1654, AGI, *México*, 701.

Esta devoción, como ya se refirió, estaba muy vinculada a Puebla, por lo cual seguramente fue escogida por los dominicos en aras de fortalecer su vínculo con la urbe y la diócesis angelopolitana. Un mes después, Alejandro VII emitió la bula de confirmación de dicha decisión.⁴⁷ Fray Juan entonces se dirigió a España, donde entregó toda la documentación al Consejo de Indias, el cual postergó su decisión, pues quiso conocer el parecer del virrey, la Real Audiencia, el arzobispo de México y el obispo de Puebla.⁴⁸

En Nueva España, los que estaban a favor de la separación no lo tuvieron fácil. Así, al provincial y a otros religiosos se les acusó de que, en las actas del último capítulo, daban a entender que solo respetarían la autoridad de su general, sin tomar en cuenta el patronato regio. Posiblemente, atrás de esta acusación estaban los frailes del convento de México, quienes, en conjunción con el virrey, se posicionaron en contra del provincial porque no permitió que fray Luis de Cifuentes—confesor del virrey y miembro del grupo contrario a fray Lázaro de Prado—se instituyera prior de México. El virrey culpó al provincial de sedición y le confirmó que el Consejo de Indias lo llamaba a dar cuenta del contenido de las actas, además de que desterró a cinco frailes que eran sus cercanos; lo destituyó de la cátedra de Santo Tomás, y lo conminó a que abandonara la ciudad para visitar su provincia mientras llegaba su momento de partir de Nueva España. Además, el virrey designó al vicario provincial, quien gobernaría al ausentarse el provincial.⁴⁹

⁴⁷ Acorde con Eugenio Torres, fray Juan le argumentó al general que en la provincia ya existían dos grandes conventos (Santo Domingo de México y Santo Domingo de Puebla) que formaban novicios; que en la historia de la provincia solamente se había denominado a dos provinciales profesos en Puebla, y que el convento de México ejercía un fuerte centralismo, por lo cual detenía el crecimiento del convento de Puebla. “La fundación de...”, p. 343. “Bula para establecer la provincia de los Santos Ángeles con asiento principal en Puebla”, 22 de octubre de 1656, en Alberto María Carreño, *Fray Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*, ed. facsimilar, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, FONAPAS, 1994, p. 299-304; “Acta Capituli Generalis Romae in conventu Sanctae Mariae super Minervam Ordinis Praedicatorum celebrati in festo SS. Pentecostes die IV junii MDCLVI”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VII*, p. 375; Rubial, “Los ángeles de...”, p. 103-128.

⁴⁸ “Memorial de fray Diego González”, 1658, AGI, *México*, 701; Torres, “La fundación de...”, p. 322-343; “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 1658-1659, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

⁴⁹ Los encargados de llevar las acusaciones de fray Diego al Consejo de Indias fueron fray Mateo Bermúdez y fray Alonso Aponte, procuradores de las provincias dominicas de Filipinas y Quito. Ello da cuenta de los medios a través de los cuales los frailes hacían llegar sus peticiones, más allá de los procuradores de sus propias provincias. Por su parte, el virrey culpó a fray Diego González de sedición porque, tiempo atrás, se había aprehendido al sobrino de fray Diego por distintos robos que había cometido. La oposición del tío a la imposición de la pena mortal de su sobrino fue la causa de dicha acusación. “Memorial de fray Diego González”, 1658 y “Punto que advirtió una persona celosa sobre no sujetarse los dominicos de México a la observancia del real patronato”, 1655 [¿?], AGI, *México*, 701; “Petición de Mateo Bermúdez dominico de pase de lista”, ca. 1655, AGI, *Filipinas*, 81, N. 44; “Alonso Aponte”, 1658, AGI, *Contratación*, 5431, N. 5, R. 36;

Así, los religiosos que en años previos se habían mostrado contrarios a los métodos utilizados por el grupo de fray Lázaro de Prado, entre ellos fray Luis de Cifuentes, hicieron lo mismo para acceder a las prelacías; y tenían sus propios proyectos en los cuales el provincial angelopolitano no se encontraba. Tales formas se comprueban pues, en 1656, por el apoyo del virrey, fray Luis de Cifuentes alcanzó la rectoría de la Universidad y, en el capítulo provincial de 1657, fue electo provincial. En dicho capítulo celebrado en el convento de Puebla se refrendó la aceptación de la ternativa. Nada se refirió sobre la separación, además de que, en esos años, algunos frailes profesos en Puebla buscaron congeniar con el grupo de fray Luis, por ejemplo, imprimieron sus prédicas y dedicaron tales textos al virrey y su familia. Estos poblanos no signaron los memoriales de escisión, por lo cual o no estaban de acuerdo con su separación o preferían mantenerse al margen de la situación.⁵⁰

Hasta ahora desconozco en qué momento el grupo de fray Luis de Cifuentes, los dominicos de la provincia y las autoridades del virreinato tuvieron conocimiento de las gestiones de separación. Tal vez, lo supieron tan pronto como los poblanos le expidieron los memoriales a fray Juan de Silva; una vez que este religioso llegó a España en 1654, o cuando llevó la bula y los documentos del general al Consejo de Indias a finales de 1656. Otra posibilidad es que no tuvieran conocimiento de todo ello hasta que fray Juan de Silva retornó a Nueva España en agosto de 1658. De saberlo o no, es hasta el arribo de fray Juan que tengo conocimiento de la oposición y alarma de las autoridades provinciales hacia las gestiones del religioso. Puesto que fray Juan, al poco tiempo, regresó a la metrópoli para tramitar el pase del documento papal de la independencia, las autoridades provinciales lo consideraron prófugo, pues transitó sin su permiso y el de las autoridades regias, y lo declararon culpable de realizar gestiones que dañarían a la provincia (es decir, la independencia poblana).⁵¹

Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo II: 1655-1664*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 16, 25-34. Esto también ha sido estudiado por Vences, “La obra de...”, p. 81-89.

⁵⁰ Guijo, *Diario... Tomo II...*, p. 35, 76; *Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum, mexicanae provinciae*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1657, p. 1-14; véase el Apéndice 7. Sermones dominicos impresos...; y de Antonio Rubial el siguiente texto donde el autor profundiza en el apoyo completo que el virrey le otorgó a su confesor Cifuentes: “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 180-183.

⁵¹ “El presentado fray Juan de Silva, de la Orden de Predicadores, procurador del convento de Santo Domingo de la ciudad de los Ángeles”, 1658 [¿?], AGI, *México*, 701; “Carta de fray Miguel de San Jacinto”, 1658-1659, AGOP, XIII, 011250. S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

Tampoco conozco el curso de los trámites de separación en el Consejo de Indias o las negociaciones que llevó a cabo fray Juan de Silva, pero todo indica que los angelopolitanos contaron con el apoyo del confesor del rey, el dominico fray Juan Martínez. Acorde con Eugenio Torres, el rey aprobó la creación de la provincia mediante una cédula real el 10 de octubre de 1659 y aprobó el pase de la bula y su patente el 23 de noviembre. Empero fray Juan todavía permaneció en la corte por casi un año. Tal vez, la dilación se debió a que en el Consejo se siguió considerando el asunto.⁵² Al respecto, desconozco el parecer del virrey duque de Albuquerque, pero recuérdese que no mantuvo buenas relaciones con fray Diego González, uno de los gestores de la separación. Por su parte, es posible que el obispo de Puebla haya sido favorable a la causa, pues en general los dominicos habían mantenido buenas relaciones con las autoridades eclesiásticas de la diócesis.⁵³

El pase de la bula dirigida al virrey conde de Baños se expidió el 25 de febrero de 1661. A principios de octubre, arribó fray Juan de Silva a Nueva España con las patentes y la bula, cuya aplicación ocasionó oposiciones y pareceres encontrados. En octubre, la Real Audiencia inició los despachos sobre la materia y los frailes del convento de Puebla nombraron a fray Juan de Silva y a fray Pedro Tamariz sus procuradores. El fiscal y el dominico representante de la provincia de Santiago intentaron detener su ejecución, sin embargo, el virrey marqués de Leyva y el oidor Juan Manuel de Sotomayor apoyaron la causa angelopolitana. De ese modo, el 15 de noviembre se erigió la provincia con la presencia del alcalde ordinario de la ciudad, los religiosos, el nuevo provincial (fray Juan de Cuenca), un notario y un escribano, así como varios testigos, entre los que se encontraban algunos miembros del ayuntamiento poblano, el racionero de la catedral y algunos vecinos.⁵⁴

⁵² AHMP, *actas de cabildo*, 4 de junio de 1663, f. 437-437v; Torres, “La fundación de...”, p. 322-325; “Fray Juan de Silva, procurador del convento de Santo Domingo de los Ángeles”, 1661, AGI, *México*, 701; “Fray Juan de Silva”, 14 de marzo de 1662, AGI, *México*, 306; María Amparo López Arandía, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en Fernando Negredo (coord.), *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica*, v. 7, n. 20, 2010.

⁵³ Eugenio Torres estipula que el parecer del virrey, el arzobispo de México y el obispo de Puebla debieron de ser favorables a dicha separación, pues en 1659 el rey aprobó la fundación. Torres, “La fundación de...”, p. 324.

⁵⁴ Acorde con Eugenio Torres, se le dio un pase a fray Juan de Silva en 1660. “Fray Juan de Silva, procurador del convento de Santo Domingo de los Ángeles”, 1661, AGI, *México*, 701; “Fray Juan de Silva”, 14 de marzo de 1662, AGI, *México*, 306; “La Orden de Santo Domingo de aquella ciudad [de Puebla]”, 14 de marzo de 1662, AGI, *México*, 344; Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo II...*, p. 160; “Poder de los religiosos de Puebla”, 15 de octubre de 1661, “Obediencia de los religiosos de México a los documentos que ordenaban la división de la provincia de Santiago”, s. f., “Pase para la bula de su santidad y para la patente del superior general de la Orden dominicana”, 23 de noviembre de 1661, en Alberto María Carreño, *Fray Domingo de...*, p. 339-344; Torres, “La fundación de...”, p. 325.

Para la ciudad de Puebla ello debió implicar un gran acontecimiento, pues la provincia tendría su convento matriz en su ciudad, los frailes que en ella nacieran o se formaran recibirían todos los grados y oficios, entre los que se encontraban los principales cargos de gobierno. Ello significaba el acceso a estudios, honores, exenciones y beneficios económicos, todo lo cual impactaría en la carrera eclesiástica de los religiosos y en su proyección dentro de la sociedad. El mismo ayuntamiento valoró todo ello, pues envió a las cortes romanas y española y al confesor del rey agradecimientos por la decisión.⁵⁵ La separación fue la consecuencia del orgullo de los frailes que nacieron, se formaron y vivieron en la ciudad de Puebla, su “patria”, así como de la importancia numérica, social, apostólica, económica y en la vida cotidiana que los dominicos tuvieron en la urbe. Este vínculo con Puebla y su diócesis se hizo patente por sus límites: se conformó, en principio, de todos los establecimientos del obispado de Puebla y de la mixteca. En total, eran 19 fundaciones, cuatro en las ciudades novohispanas (tres en Puebla y una en Veracruz).⁵⁶ Todo ello se fortaleció simbólicamente, cuando, entre 1662 y 1668, comenzó a nombrarse provincia de San Miguel y los Santos Ángeles. Es decir, su nombre era coronado por el patrono de la ciudad, cuya devoción y la de los ángeles fueron promocionadas por las autoridades de Puebla y de la diócesis angelopolitana.⁵⁷

La independencia poblana tuvo gran impacto en la provincia de Santiago, pues perdió 15 casas en las zonas rurales, incluyendo los prósperos establecimientos de la mixteca, y tres

⁵⁵ AHMP, *actas de cabildo*, 4 de junio de 1663, f. 437-437v.

⁵⁶ Estas fueron las delimitaciones de la nueva provincia en un principio, empero, durante la segunda mitad del siglo XVII y buena parte del XVIII, la provincia de Santiago entabló un pleito con la provincia angelopolitana por el control del colegio de San Luis de Puebla. Al respecto, “Bula para establecer la provincia de los Santos Ángeles con asiento principal en Puebla”, 22 de octubre de 1656, en Carreño, *Fray Domingo de...*, p. 299-304 y María Jesús Lorenzo Parra, “Litigio entre Santiago y Puebla de Nueva España por el colegio de San Luis”, *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 753-761. Con respecto a los móviles de fundación, Eugenio Torres ha referido que fueron el monopolio del convento de México, la rivalidad entre ambos conventos y ciudades durante el siglo XVII, los vínculos apostólicos y económicos con las casas de la mixteca y el “arraigo novohispano en la ciudad de Puebla”. Torres, “La provincia de...”, p. 325, 366-367.

⁵⁷ Con base en la documentación que he localizado, todavía en 1662, los dominicos llamaban a su provincia como los Santos Ángeles, pero ya en 1668 llevaba en su título al arcángel san Miguel. “La Orden de Santo Domingo de aquella ciudad [de Puebla]”, 14 de marzo de 1662, AGI, *México*, 344; “Informes de Diego Osorio y Escobar”, 1668-1671, AGI, *México*, 345; Rubial, “Los ángeles de...”, p. 103-128. Para conocer el devenir de la provincia de Puebla remito al lector a José Joel Peña, “Conventos dominicos de una antigua ‘provincia poblana’”, *Dualidad. Publicación de Información y Difusión Centro INAH Puebla*, nueva época, n. 15, septiembre de 2015, p. 58-72; y al reciente estudio de Adrián Hernández González, “*El Muerdequedito*, de fray Juan de Villa Sánchez, testimonio documental del altercado durante el capítulo provincial de 1714 en Puebla de los Ángeles”, (en prensa). Le agradezco al autor su generosidad por permitirme conocer su trabajo.

fundaciones en las ciudades: el convento de Veracruz, la vicaría de San Pablo de Puebla y el convento de Santo Domingo de Puebla. Sin este último, perdió un noviciado y centro de estudios. Además, desde entonces, litigó con los angelopolitanos por la pertenencia del colegio de San Luis.⁵⁸ Con respecto a su población, esta reportó una disminución considerable en 1663, la más afectada fue la de los conventos rurales. Entre los conventos urbanos, el que realmente vivió un cambio fue el de México.⁵⁹ Ello se explica, por un lado, debido a que fueron más vicarías rurales las que perdió en comparación con los conventos urbanos; y por el otro, a que, posiblemente en el convento matriz residía una importante población de frailes profesos en Puebla que decidió regresarse a su lugar de origen.

Como ya se refirió, la población urbana dominica de la provincia, después de la separación, se recuperó con mayor rapidez, mientras que la de las vicarías continuó disminuyendo. Ello refrenda que los dominicos siguieron prefiriendo vivir en las ciudades. Analizar el proceso que vivieron esos conventos urbanos y sus residentes, después de 1661, amerita una investigación minuciosa, en la cual, seguramente, se hallarán recomposiciones, cambios y continuidades en la actividad ya emprendida desde el siglo XVI y, especialmente, desde que, en la década de 1570, se interesaron cada vez más por hacerse presentes en las zonas urbanas.

⁵⁸ Sobre la importancia económica de los conventos de la mixteca y su relación comercial con la ciudad de Puebla, consúltese Torres, “La fundación de...”, p. 344-367. También, recuérdese que Pita Moreda ha señalado que los conventos de las regiones mixteca y zapoteca eran de los más prósperos. Consúltese Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 205-285, y el capítulo dos de la presente tesis, donde retomo dichas consideraciones sobre la situación económica de esa zona. Sobre la provincia dominica y el conflicto por el colegio de San Luis, véanse Peña, “Conventos dominicos de...”, p. 58-72; y Lorenzo, “Litigio entre Santiago...”, p. 753-761.

⁵⁹ Véanse las gráficas de la población de la provincia y del convento de Santo Domingo de México del capítulo tres de la presente tesis y el número de asignados en los conventos urbanos en *Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventus Sancti Patri Nostri Dominici de México die quinta mensis maii, anno Domini 1646*, México, Juan Ruiz, s.f., p. 11v-15; *Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum Mexicanae Provinciae*, México, Juan Ruiz, 1663, p. 2v, 15-18v.

APÉNDICE 1. FUNDACIONES CONVENTUALES DE LA PROVINCIA DE SANTIAGO, 1570-1627*		
NOMBRE DE LA FUNDACIÓN	NACIÓN	OBSERVACIONES
Tepeji de la Seda	mexicana	En 1567, los franciscanos la intercambiaron con los dominicos por el convento de Ecatepec. En 1568, es aceptada como vicaría.
Nuestra Señora de la Purificación Tacubaya	mexicana	Primero, perteneció a los franciscanos. Entre 1548 y 1553 se convirtió en visita de los dominicos del convento de Coyoacán es 1553. Antes de 1572, ya había una construcción conventual, en este año se aceptó como vicaría.
Santiago Tejupa	mixteca	Se aceptó como vicaría en 1572.
San Andrés Chimalhuacán-Atenco	mexicana	Su construcción se terminó en 1559; en 1562 tenía dos asignados. Se aceptó como vicaría en 1572. En el siglo XVII, se estuvo bajo la advocación de santo Domingo.
Natividad de Santa María Zaachila o Teozapotlán	zapoteca	El topónimo indígena que también se usó fue Teozapatlán. Se aceptó como vicaría en 1572. No permaneció dentro de la provincia de Santiago una vez que se creó la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Santo Domingo Tlaquiltenango	mexicana	Primero fue fundación franciscana, cedida a los dominicos hacia 1570. Se aceptó como vicaría en 1574.
Santiago Tilantongo	mixteca	Se aceptó como vicaría en 1574. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca. Cuando escribió Francisco de Burgoa, afirmó que no se había podido hacer un “convento decente” en ese lugar, pero sí existía una iglesia.
San Miguel Tlaltizapan	mexicana	Al parecer el convento se terminó de construir en 1576. Pero en años posteriores no tenía frailes asignados, incluso, en 1583, un fraile de Yautepec estaba encargado de este sitio como visita. Se aceptó como vicaría en 1585.
San Pedro y San Pablo Tequisistepec	mixteca	Acorde con Mullen en 1576 aparece mencionado un vicario, lo cual no se encuentra en las copias de las actas consultadas. En las de 1578 ya hay frailes asignados.

Nuestra Señora de la Asunción Totontepec	zapoteca	En 1578, aparece como visita de la casa de la Villa de San Ildefonso. En la relación de la provincia elaborada entre 1585 y 1589, ya aparece como vicaría. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Zacatepec/ Citepec	zapoteca	En 1578 aparece como visita de la Villa de San Ildefonso. Acorde con Mullen, esta casa es la de Zacatepec, de ser cierto, se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Santa María Magdalena Tequisistlán	zapoteca	En 1578 ya tiene frailes asignados, pero se aceptó como vicaría hasta 1585. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Santa María Magdalena Jaltepec	mixteca	Acorde con Burgoa, el pueblo fue administrado por un clérigo hasta 1560. Entonces, el encomendero Villasaña les pidió a los dominicos que adoctrinaran a los indios, lo cual aceptaron en 1568. Dos religiosos comenzaron las labores de evangelización. En las actas 1578 ya tiene frailes asignados, probablemente esto ya era una realidad desde años atrás. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
San Juan Bautista/ San Jacinto Ixtapaluca	mexicana	En 1553, los dominicos de la vicaría de Coatepec comenzaron a evangelizar la zona. En 1578, ya aparece con frailes asignados. En 1581, se acepta la fundación de la vicaría bajo la advocación de San Juan Bautista. En el siglo XVII, llevará el nombre de San Jacinto.
Santo Domingo Huehuetlán	mexicana	Acorde con Mullen, aparece mencionado desde las actas de 1578, sin embargo, no he podido comprobar lo anterior. En las actas de 1583 ya tiene frailes asignados.
Santo Domingo Hueyapan	mexicana	Acorde con Kubler, los franciscanos transfirieron el sitio a los dominicos desde 1563. Ya tiene frailes asignados en 1578. Se aceptó como vicaría en 1585.
Santa María de la Asunción Nochistlán	zapoteca	Por lo menos desde 1578 ya tuvo residentes. Se aceptó como vicaría en 1585. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
San Juan Bautista Huajuapán	mixteca	Por lo menos desde 1578 ya tuvo residentes. Se aceptó como vicaría en 1585.

Nuestra Señora del Rosario, Veracruz La Vieja	convento urbano	Estaba en proceso de erección hacia 1580, ya existía en 1591, pero desapareció al cambiarse la ubicación de la ciudad de Veracruz.
Nuestra Señora de la Guía, Veracruz La Nueva	convento urbano	Ya existía en 1591 y fue aceptada como priorato hasta 1608.
Santiago Las Amilpas	mexicana	En 1583, un fraile de Oaxtepec estaba encargado de Las Amilpas. Ya aparece como vicaría en las actas de 1593.
Tanetzé/Taneche	zapoteca	En 1585, ya tenía frailes asignados. Se aceptó como vicaría en 1585. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
San Miguel Tlalistac	zapoteca	En 1578, Tlaliztac es visita del convento de Santo Domingo de Oaxaca. En una relación de la provincia elaborada entre 1585 y 1589, ya figura como vicaría. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Santo Domingo Mixcoac	mexicana	Desde por lo menos 1578 ya era administrado por los dominicos, posiblemente desde el convento de Coyoacán, del cual alcanzaron la independencia como vicaría en 1606.
San Lorenzo Zimatlán	zapoteca	En 1583, un fraile de Teozopatlán estaba encargado de la visita de Zimatlán. Ya aparece como vicaría en la relación sobre la provincia de 1585 a 1589. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
Teotitlán	zapoteca	En 1583, el sitio era visita de la doctrina dominica de Tetipac. Se integró a la provincia de San Hipólito de Oaxaca.
San Juan Bautista Igualtepec	mixteca	En las actas de 1593 aún no es referida, sin embargo, cuando se distribuyeron los conventos entre las provincias de México y Oaxaca, esta vicaría permanece en la primera.
San Pedro y San Pablo Ecatzingo	mexicana	No es mencionada en la relación de la provincia elaborada entre 1585 y 1589, pero en el capítulo provincial de 1593 ya aparece como vicaría.
San Andrés Aguatelco	mexicana	Las fuentes que conozco del siglo XVI no mencionan nada sobre el sitio, el cual aparece como vicaría desde 1603.

San Agustín Tlalpan	mexicana	No es mencionada en la relación de la provincia elaborada entre 1585 y 1589, pero en el capítulo provincial de 1593 ya aparece como vicaría.
Nuestra Señora de la Piedad Atlixuca	convento urbano	Primero fue visita administrada por los franciscanos, quienes la abandonaron en la década de 1590. Se fundó en 1595 y fue aceptada como priorato hasta 1608.
San Jacinto Coyoacán	mexicana	Los dominicos del convento de Coyoacán administraron a la población desde el siglo XVI, pero es aceptada como vicaría independiente hasta 1606.
Santo Domingo Juchitepec	mexicana	Primero fue ocupada por los franciscanos. Después, los dominicos de la casa de Tenango atendieron la zona. La casa se erigió hasta 1603.
Colegio de Portacoeli	convento urbano	Se fundó en 1603 y fue aceptada como priorato hasta 1608.
Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara	convento urbano	Se fundó en 1603 y fue aceptada como priorato hasta 1608.
Santa Cruz de Zacatecas	convento urbano	Se fundó en 1604 y fue aceptada como priorato hasta 1608.
San Pablo de Puebla	mexicana	El barrio donde se asentó primero dependió del convento de Santo Domingo de Puebla. Se aceptó como vicaría en 1608. Fue la única dentro de una ciudad. La doctrina les fue secularizada por Juan de Palafox en 1642, por lo cual el establecimiento se configuró como hospicio.
San Jacinto de Atlixco	convento urbano	Se fundó en 1627, se aceptó en 1628. La última fundación en una población española durante el periodo estudiado. Fue demolida en 1642.

* **FUENTES:** Actas de los capítulos provinciales, 1570-1663; Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. 64-65; Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca: en diez y siete grados del Trópico de Cáncer: debajo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, que la fundaron con virtudes celestes, influyéndola en santidad, y*

doctrina, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1674, “censura” de fray Pedro de Peralta, s/p, 175-178, 292-299v, 353-361, 176v-182v, 57, 212-223, 226-250, 256v-272, 292-299v, 401-402v; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, prol. de Carlos Flores Marín, trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 587, 634-645; Robert James Mullen, *Dominican architecture in sixteenth century Oaxaca*, Phoenix, Arizona, Center for Latin American Studies, 1975, p. 21-65, 187-241; Magdalena Vences Vidal, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Primera parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XI, 1990, p. 119-180 y “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Segunda parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XV, 1994, p. 93-144; Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991, p. 104-125; María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996; Martha Delfín Guillaumin, “El convento dominico de Nuestra Señora de la Purificación y la labor dominicana en Tacubaya durante la época colonial”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 26-39; Aban Flores Morán, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 121-152, 29; el capítulo II de la presente tesis; Alejandra González Leyva, “La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte 1538-1640”, tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, p. 20-50; Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 63-96; Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 315-368.

APÉNDICE 3. GOBIERNOS DE LA PROVINCIA DE SANTIAGO, 1565-1663*

FECHA DEL CAPÍTULO PROVINCIAL	PROVINCIAL	DEFINITORIO DEL AÑO DEL CAPÍTULO PROVINCIAL	VIRREY	OBSERVACIONES
22 de septiembre de 1565	Pedro de Feria, español, profeso en Salamanca	Fray Pedro de Pravia Fray Cristóbal de la Cruz Fray Fernando de Paz Fray Domingo de Aguiñaga		Último provincialato de tres años.
25 de septiembre de 1568	Juan de Córdoba, español, profeso en el convento de México	Fray Domingo de Aguiñaga Fray Andrés de Moguer Fray Claudio de Villalobos Fray Juan de Alcázar	Gastón de Peralta, marqués de Falces (1566-1568)	
1570	Francisco de Espinosa (nombrado provincial por deposición de fray Juan de Córdoba)	Fray Francisco de Espinosa Fray Domingo de la Anunciación Fray Juan de Mata Fray Hernando de Paz	Martín Enríquez de Almansa (1568-1580)	En este capítulo intermedio, los definidores depusieron a fray Juan de Córdoba.
27 de septiembre de 1572	Domingo de Aguiñaga, vizcaíno, profeso en el convento de México	Fray Pedro de Pravia Fray Bartolomé de Ledesma Fray Juan de Alcázar Fray Claudio de Villalobos		

29 de septiembre de 1576	Gabriel de San José, español, profeso en el convento de México	Fray Pedro de Pravia Fray Juan de Córdoba Fray Andrés de Ubilla Fray Juan de la Cruz		1580. Arriba visitador Alzola.
22 de abril de 1581	Andrés de Ubilla, español, profeso en convento de Peña de Francia	Fray Domingo de Aguiñaga Fray Juan de Córdoba Fray Juan de Contreras Fray Francisco de Espinosa	Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de Coruña (1580-1583)	1582. Alzola conflictos por su visita, termina por marcharse.
1 de junio de 1585	Domingo de Aguiñaga, vizcaíno, profeso en el convento de México	Fray Juan de Mata Fray Martín de Zárate Fray Ambrosio de Santa María Fray Tomás de San Juan	Pedro Moya de Contreras (1584-1585)	
6 de mayo de 1589	Gabriel de San José, español, profeso en la ciudad de México	Fray Pedro de Pravia Fray Domingo de Aguiñaga Fray Pedro Guerrero Fray Antonio de los Reyes	Álvaro Manríquez de Zúñiga, Marqués de Villamanrique (1585-1590)	Creación de la Provincia de San Hipólito de Oaxaca (1592).
6 de mayo de 1593	Pedro Guerrero, español, profeso en el convento de México	s. d.	Luis de Velasco, Marqués de Salinas	

19 de abril de 1598	Pascual de la Anunciación, español, profeso en el convento de Nuestra Señora de Atocha	Fray Diego de Vicente Fray Juan Díaz Fray Juan Bohórquez Fray Pedro de Buiza	Gaspar de Zúñiga, Conde de Monterrey (1595-1603)	Ca. 1596. Arribo del visitador fray Lucas Gallegos, quien preside el capítulo provincial.
7 de agosto de 1599	Juan Bojórquez, natural de la ciudad de México, profeso en el convento de México	s. d.		Pascual de la Anunciación es depuesto por el visitador Gallegos, quien denomina a Bojórquez nuevo provincial.
10 de agosto de 1603	Luis de Solórzano, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México	s. d.	Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros (1603-1607)	1603-1604. Arribo del visitador fray Diego de Soria, quien depuso a fray Luis de Solórzano y presidió los comicios por los cuales salió electo fray Antonio de Larralde en 1604.
24 de enero de 1604	Antonio de Larralde, español, profeso en el convento de Salamanca	Fray Francisco de Feria Fray Gabriel de San José Fray Pedro de Buiza Fray Bernardino de Rojas		Solórzano fue encomendado a renunciar para comenzar a aplicarse la ley de la alternativa.
10 de mayo de 1608	Luis Vallejo, nacido en Nueva España,	Fray Fernando Bazán Fray Diego de Alcázar	Luis de Velasco (1607-1611)	

	profeso en la ciudad de México	Fray Ildefonso Chávez Fray Gaspar de los Reyes		
26 de mayo de 1612	Hernando Bazán, español, profeso en el convento de México	s. d.	Arzobispo García Guerra (1611-1612)	
7 de mayo de 1616	Gaspar de Ledesma, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México	Fray Fernando Bazán Fray Lorenzo de Quiñones Fray Luis de Quirós Fray Benito de Vega	Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcázar (1612-1621)	
23 de mayo de 1620	Benito de la Vega, español, profeso en el convento de México	Fray Andrés Ximénez Fray Ildefonso de Contreras Fray Diego Pacheco Fray Luis Laurencio	Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, Marqués de Gelves (1622-1624)	
24 de mayo de 1624	Diego de Monroy, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México	Fray Francisco de Villanueva Fray Luis Barroso Fray Benito de Vega Fray Antonio Suárez	Rodrigo Pacheco y Osorio, Marqués de Cerralvo (1624-1635)	1627, arribo del visitador fray Jacinto de Hoces.
27 de mayo de 1628	Alonso de Orduña, español, convento de México	Fray Francisco de Arévalo Fray Diego de los Cobos Fray Francisco Vallinas		

		Fray Pedro del Monte		
15 de mayo de 1632	Juan de Córdoba, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México	s.d.		Arribo de visitador Martín de Requena.
30 de abril de 1633	Hernando Martín Calvo, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México	Fray Juan de Olazabal Fray Francisco de Arévalo Fray Ildefonso de Contreras Fray Diego Sánchez	Lope Díez, Marqués de Cadereita (1635-1640)	El visitador Requena preside el capítulo.
16 de mayo de 1637	Francisco de Arévalo, español, profeso en el convento de México	Fray Damián de Porras Fray Ildefonso de Orduña Fray Jacinto de Caxica Fray Lucas Martínez		1637, julio. Arribo del visitador Juan de Valdespino.
31 de octubre de 1637	Mathías Calvo, español, profeso en el convento de Puebla	s.d.	Diego López de Pacheco, Duque de Escalona (1640-1642)	Mathías Calvo fue el primer fraile profeso en el convento de Puebla en ocupar el provincialato.
24 de mayo de 1642	Juan de Córdoba, nacido en Nueva España, profeso en	Fray Francisco Naranjo Fray Ildefonso de Girona Fray Francisco Gómez	Juan de Palafox y Mendoza	

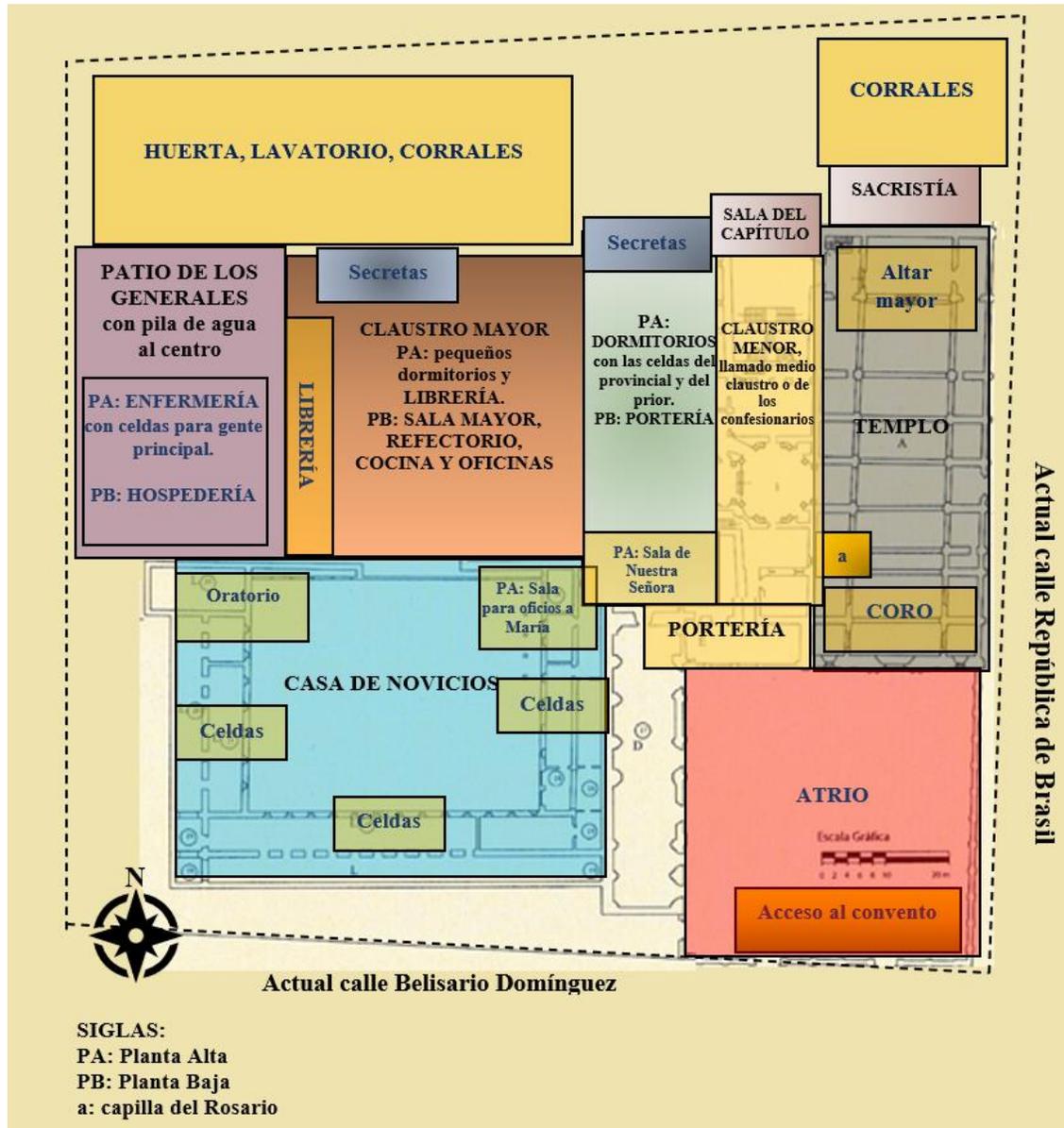
	el convento de México	Fray Francisco de los Cameros		
5 de mayo de 1646	Lázaro de Prado, español, profeso en el convento de México	Fray Juan de Córdoba Fray Ildelfonso de Orduña Fray Pedro de Bárcena Fray Juan de Paredes	García Sarmiento Sotomayor, Conde de Salvatierra (1642-1648) Obispo Torres y Rueda (1648-1649)	
20 de mayo de 1650	Juan de Paredes, nacido en Nueva España, profeso en el convento de México y Diego González, nacido en Nueva España, profeso en el convento de Puebla	s.d.	Luis Enríquez de Guzmán, Conde de Alva de Liste (1650-1653)	Realización de dos capítulos provinciales: uno en el convento de México y otro en el convento de Puebla. Cada uno eligió a su provincial.
25 de enero de 1653	Diego González, nacido en Indias, profeso en el convento de Puebla	s.d.		

5 de mayo de 1657	Luis de Cifuentes, español, profeso en el convento de México	Fray Luis de Orduña Fray Jerónimo de Rueda Fray Ildefonso Díaz de Priego Fray Ildefonso de la Barrera	Francisco Fernández de la Cueva, Duque de Alburquerque (1653-1663)	
17 de mayo de 1659	Diego de Arellano, nacido en Indias, profeso en el convento de México	Fray Tomás Beltrán Fray Andrés Montes Fray Juan de Paredes Fray Cristóbal Romero	Diego Osorio, Obispo de Puebla (1664) Antonio Álvarez de Toledo, Marqués de Mancera (1664-1673)	
28 de abril de 1663	Luis de Orduña, español, profeso en el convento de México	Fray Antonio de Amaya Fray Ildefonso de la Barrera Fray Juan de Burgos Fray Francisco de Oseguera		

* **FUENTES:** Actas capitulares de la provincia de Santiago, 1570 a 1663; “Carta del virrey conde de Monterrey”, 20 de febrero de 1596, AGI, *México*, 23,N.35; Santiago Rodríguez López, “Acta del Capítulo Provincial Intermedio de Fr. Juan de Córdoba: celebrado en Yanhuatlán (Oaxaca) del 7 al 14 de octubre de 1570”, *Anuario Dominicano: t. II. Oaxaca, 1529-2006*, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2006, p. 213-229; Santiago Rodríguez López, “Acta del capítulo provincial de 1598”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 277-297; Alonso Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900; Gregorio María Guijo, *Diario 1648-1664. Tomo I: 1648-1654*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986, p. 93-99, 134-135; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel Ma. Garibay, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 435-436; Robert James, *Dominican architecture in sixteenth century Oaxaca*, Phoenix, Arizona, Center for Latin American Studies, 1975, p. 21-66,

233; Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 9-10; Magdalena Vences Vidal, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Primera parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XI, 1990, p. 119-180 y “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Segunda parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XV, 1994, p. 93-144; Santiago Rodríguez López, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 129-156; Eugenio Martín Torres Torres, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano. tomo III, Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 315-368; el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 26-39; Aban Flores Morán, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 143-152.

APÉNDICE 4. INTERIORES DEL CONVENTO DE SANTO DOMINGO DE MÉXICO, CA. 1607*



***FUENTE:** Aproximación a los interiores del convento de Santo Domingo de México con base en la descripción de Hernando de Ojea, 1607. Elaboración con base en el plano del convento que se halla en Jaime Vega Martínez, “Arquitectura dominicana en los orígenes de la Nueva España. Una aproximación a las características de los primeros conventos y al uso de los espacios”, en *Anuario Dominicano*, t. I, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2005, p. 20.

APÉNDICE 5. ¿QUÉ POSEÍA UN FRAILE RESIDENTE EN LA CIUDAD?*

Memoria de la ropa y demás cosas que tiene a uso, con venia, el presentado fray Cristóbal de Aguilera, consultor del Santo Oficio, procurador general de las provincias de las Indias de San Francisco, San Agustín y la suya de Santiago de México.

- Primeramente, la tercera parte de los libros que contiene la memoria que va inserta con esta. Un lienzo e imagen de nuestro padre santo Tomás, y otros dos pequeños del Salvador y la Virgen. Y tres láminas pequeñas de mensura greca, de poco valor.
 - Sus hábitos ya traídos con la demás ropa de vestir de túnicas, jubones y ropa menuda con dos capas, la una muy vieja y la otra a medio trate. Y un sombrero.
 - Un escritorillo pequeño tosco que valdrá treinta reales.
 - Dos arcas y un baúl viejos para guarda de la ropa.
 - Unos rosarios de frutilla y unas piedras medicinales.
 - Una arquilla llena de sellos de armas de noblezas para un libro que había de imprimir el padre maestro Ojea, que Dios tenga.
 - Todo aderezo de camino [...]
 - Trecientos reales en cuartos que he entregado.
 - Otras menudencias de celda que están patentes.
- Háme de dar un seglar 1500 reales de a ocho, de los cuales se han de pagar algunas limosnas que hace mi provincia y lo demás para las contribuciones y gasto ordinario de mi persona y negocios.
- Ítem, un relicario de bronce dorado pequeño de pecho.
 - Ítem, una crucecita bendita de reliquias de oro.
 - Ítem, un anillo de oro de los de San Juan, que valdrá hasta 16 reales.

*Fuente: Fragmento de la “Memoria de la ropa y demás cosas que tiene a uso con licencia el presentado fray Cristóbal de Aguilera, consultor del Santo Oficio, procurador general de las provincias de las Indias de San Francisco, San Agustín y la suya de Santiago de México”, s/f, en AGOP, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I.

Esta memoria fue escrita por fray Cristóbal de Aguilera desde un establecimiento dominico en Madrid. Fray Cristóbal fungió en varias ocasiones como prior, vicario provincial y definidor en el capítulo general de 1611 por parte de la provincia de Santiago, además de que, en Nueva España, se desempeñó como consultor del Santo Oficio. En fechas cercanas a su participación como definidor del capítulo general, le fue asignada una celda en un convento dominico de Madrid, donde permaneció como procurador general de las órdenes religiosas novohispanas hasta 1619, cuando se embarcó a Indias. Este aposento fue compartido con otro religioso novohispano, fray Luis Barroso, quien guardó en dichas paredes más de 40 libros.¹

¹ “Memoria de la...”, s/f, en AGOP, S. Iacobi de Mexico 1613-1637, I. Sobre la vida de Aguilera, véanse “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, escrita para los superiores de la Orden de Predicadores, en AGOP, XIV, Liber K, f. 718; “*Haec sunt Acta Capituli Generalis Parisiis in conventus S. Iacobi Ordinis Praedicatorum celebrati in festo Sanctissimae Pentecostés XII maii anno MDCXI*”, en *Acta Capitulum Generalium... vol. VI...* p. 131; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad (1571-1700)*, (formato EPUB), trad. de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; “Fray Luis Barroso”, 10 de junio de 1619, AGI, *Contratación*, 5346, N. 12.

APÉNDICE 6. RENTAS Y BIENES DE LOS CONVENTOS DOMINICOS URBANOS, 1570-1662*

CASAS Y BIENES URBANOS	MOLINOS	HACIENDAS, TIERRAS Y GANADOS LOCALIZADOS	INGENIOS	RENTAS DE CAPELLANÍAS, CENSOS, ARRENDAMIENTOS	OBSERVACIONES
CONVENTO DE SANTO DOMINGO DE MÉXICO					
Casas y tiendas en la ciudad de México, en renta, impuestas a censo o en depósito irregular	Desde 1578, molino de Tacubaya, con huertas, ganado, aperos y trojes.	<ul style="list-style-type: none"> • Hacienda en Huehuetoca • Hacienda en Tlalnepantla • Hacienda en Chalco • Hacienda en Atlixuca, en renta • Hacienda en Nochistongo, cercana a Texcoco • Hacienda en Coatongo, cercana a Texcoco • Hacienda de Ixtlahuaca, en Toluca • Haciendas de San Jacinto y San Raimundo, s.l. 	Desde principios del siglo XVII, ingenio azucarero de Cuauhixtla, en Las Amilpas. En promedio, casi 200 esclavos, aperos, caballerías de tierras y estancia de ganado. En ciertos años, la administración del azúcar fue realizada por particulares.	De sus capellanías, haciendas y casas urbanas	<p>Hay referencias aisladas de la inversión en compra de tierras en Oaxtepec y en Tepeyautla.</p> <p>Un buen número de las haciendas que administraron fueron utilizadas para la producción de trigo.</p> <p>En el informe de los bienes de los dominicos en el arzobispado de México, de 1636, se señaló que poseían haciendas en Azcapotzalco, Tacuba, Tacubaya, Coyoacán, San Agustín de las Cuevas, Amecameca, Tenango, Tepeji y Las Amilpas. La mayoría perteneció al convento de México.</p>
CONVENTO DE SANTO DOMINGO DE OAXACA (ca.1598)					
Solares, cuadra y parcelas de casas en la plaza pública con varias tiendas dentro de la ciudad de Oaxaca	Molinos de agua cercano a la ciudad de Oaxaca.	<ul style="list-style-type: none"> • Estancias de ganado mayor, especialmente en Tehuantepec, y en toda la diócesis • Hacienda, s.l. • Estancia de ganado menor, s.l. • Estancia a la cría de yeguas en Tlapalapa [¿?] 		Censos y capellanías	A finales del siglo XVI, la venta del ganado les brindaba ingresos anuales por 16,000 pesos. Las transacciones se realizaban en buena medida con los residentes de las ciudades Oaxaca y Puebla. Los bienes que poseían en la zona de Tehuantepec tenían un valor mayor a los 100,000 pesos.

		<ul style="list-style-type: none"> • Pesquería en Tehuantepec • Heredad de pan, s.l. • Heredad de pan, cercana a la ciudad de Puebla 			
CONVENTO DE SANTO DOMINGO DE PUEBLA					
Posesión de casas y tiendas en la ciudad de Puebla, en renta, algunas en la cerrada de Santo Domingo y en la calle que de Cholula	Molinos de San Jerónimo y San Vicente, en ribera del río Atoyac	<ul style="list-style-type: none"> • Hacienda de San Jerónimo, en Chalco (desde 1639) • Una hacienda de pan 		De sus capellanías, haciendas y casas urbanas. Algunos réditos de censos fueron cedidos por particulares al convento.	<p>Las posesiones de un molino en el río Atoyac datan de 1576. El segundo molino aparece, por primera vez, en la documentación en fechas cercanas a 1634.</p> <p>En 1636, se señaló que los dominicos poseían en el obispado de Puebla siete haciendas en Amaluca, Atlixco e Izúcar. Desconozco si alguna de ellas fue del convento de Puebla.</p>
COLEGIO DE SANTO DOMINGO PORTACOELI					
Posesión de las accesorias del colegio, en renta		Hacienda de Azcapotzalco que produce para el consumo del colegio. Generaba, anualmente, 4,000 pesos.		De sus capellanías y accesorias.	Las primeras referencias a la posesión de una hacienda datan de entre 1612 y 1616.
COLEGIO DE SAN LUIS DE PUEBLA					
Casas en la ciudad de Puebla y accesorias de su edificio,		Estancia en Michoacán		Luis de León Romano dejó la estancia de Michoacán y un capital de 12,000 pesos para que se invirtiera. Entre 156 y 1589, realizó transacciones de censos por 12,500 pesos.	
CONVENTO DE NUESTRA SEÑORA DE LA PIEDAD					
					Sin bienes propios, solo mediante donación.

CONVENTO DE LA SANTA CRUZ DE ZACATECAS					
Casa en la ciudad de México, en renta Casas en la ciudad de Zacatecas				Censos impuestos por particulares o instituciones religiosas a su favor.	
CONVENTO DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE GUADALAJARA					
Casa en la ciudad de México, en renta Casas y tiendas en la ciudad de Guadalajara, en arrendamiento y a censo.		Hacienda de Amatlán con ganado	Existencia de un trapiche de caña.	Censos impuestos por particulares o instituciones religiosas a su favor de sus capellanías, casas y tiendas.	Las referencias a la hacienda datan de 1619, y del trapiche, de 1632. Algunas posesiones en la ciudad de Guadalajara estuvieron en el barrio y la plazuela de Santo Domingo.
CONVENTO DE NUESTRA SEÑORA DE LA GUÍA DE VERACRUZ					
				Existencia de rentas por censos y capellanías.	No he hallado algún bien inmueble o algún censo particular de esta casa.
VICARÍA DE SAN PABLO DE PUEBLA					
					Los únicos ingresos hasta ahora conocidos de esta casa son de pie de altar y limosnas.
CONVENTO DE SAN JACINTO DE ATLIXCO					
casas y solares en tres calles		Hacienda de labor de riego		<ul style="list-style-type: none"> • Dos escrituras de censo de 850 pesos de principal que les había cedido el convento de Izúcar • 30 pesos de principal el de monjas de Santa 	Las haciendas y las rentas de censos fueron donadas por las vicarías dominicas circundantes, las cuales disfrutó todavía en 1636. El número de casas y solares fueron reportadas en el auto de demolición del convento, en 1642.

				Catalina de Siena de México • 750 pesos de principal el de Tacubaya • 30 pesos del convento de Tepepayeca • 1,600 pesos de principal del convento de Puebla	
--	--	--	--	--	--

* **FUENTES:** AGNM, *Tierras*, v. 3458, exp. 3 y 4, 1644-1662; *Indiferente Virreinal*, caja 3231, exp. 17; *General de Parte*, caja 6, exp. 22, 1602; *Indiferente Virreinal*, caja 6330, exp. 002; *General de Parte*, v. 7, exp. 275, 1632; *Bienes Nacionales*, leg. 1100, exp. 26, 1645; *Indiferente Virreinal*, caja 1550, exp. 08, 1609. Bazán, “Memorial de las respuestas que V.M. P. desea saber del estado y cosas de esta su muy humilde provincia de Santiago de México”, ca. 1612-1616, AGOP, L. IX, Liber I, f. 857; “Memoria de las casas, conventos y rentas y frailes que tiene la provincia de México”, AGOP, XIV, Liber K, f. 816-822. Franco, Segunda parte de... p. 110-111; AHAM, caja 130CL, 1617-1715; “Censo”, 1578, AGNCM, *Pedro Sánchez de la Fuente*, v. 157, f. 1819-1820. “Visita del obispo Diego Osorio y Escobar”, 2 de diciembre de 1659, AGI, *México*, 859; “Autos hechos sobre el acuerdo y concordia que se propone entre la provincia de Santiago de México y la del Arcángel San Miguel y Santos Ángeles de la Orden de Predicadores, para componer las pretensiones una y otra provincia tienen sobre el colegio de San Luis fundado en la ciudad de Puebla de los Ángeles”, 1708, AGI, *México*, 701; “La religión de Santo Domingo sobre la fundación en la villa de Carrión, valle de Atlixco”, 1636, AGI, *México*, 304. “Licencias para edificar los conventos mercedarios en Atlixco y Veracruz y Autos relacionados con la destrucción del Convento de S. Jacinto de la Orden de Santo Domingo y el de la Merced en Atlixco. 1612-42.” CEHM, CARSO, Fondo XVI-1, legajo 44, carpeta 2. AIPEJ, *Francisco Gutiérrez Vela*, 2 de mayo de 1619; *Juan Sedano*, t. 2, 27 de diciembre de 1629 y t. 5, 9 de enero de 1632; *Andrés Venegas*, t. 1, 6 de julio de 1615, f. 165v-170 y *Pedro Mancilla*, t. 1, f. 6-9. “Papeles de establecimiento de censo de los Bocanegra. Siglo XVII”, AHAG, Sección Gobierno, Serie Dominicos, s/f, “Establecimiento de un censo”, AHAG, Sección Gobierno, Serie: Religiosos/ Dominicos, 9 de febrero de 1626, Sección Gobierno, Serie: Religiosos/ Santo Domingo, 11 de noviembre de 1653 y Sección Gobierno, Serie: Convento/ Nuestra Señora del Rosario, 1668. Bakewell, *Mining and Society...*, p. 41-57; Francisco de los Ríos Arce, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910, v. 1, p. 35, 123-124 y v. 2, p. 35-36, 122-197, XXII-XXVIII; Pita, *Los predicadores novohispanos...*, p. 185-203; Mazín, *Gestores de la...*, p. 262-265, 460-461; Francisco Javier Cervantes Bello, “La Iglesia en las hipotecas y el ordenamiento urbano. Puebla, 1570-1590”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 100-130; Peña, “Predicadores para los...”, p. 175-180.

APÉNDICE 7. SERMONES DOMINICOS IMPRESOS ENTRE 1590 Y 1661*

PREDICADOR	GRADOS Y OFICIO	ADSCRIPCIÓN	LUGAR DE PREDICACIÓN Y ORGANIZADOR	TÍTULO	PIE DE IMPRENTA	DEDICATORIAS/ PAGO DE LA IMPRESIÓN
Dávila Padilla, Agustín	calificador del Santo Oficio	s. d.	Valladolid, España, honras de la ciudad de Valladolid	Sermón que predico [...] a las honras que la Ciudad de Valladolid hizo en su Iglesia mayor al Rey don Felipe II, nuestro señor, que esté en cielo, en ocho de noviembre, de 1598	Sevilla, casa de Francisco Pérez, 1599	
Vallejo, Luis	provincial	Convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México, honras del Tribunal del Santo Oficio	Sermón que predico [...] en las honras que este santo Tribunal hizo en el convento de Santo Domingo de México, a la majestad de nuestra reina y señora, doña Margarita de Austria, que Dios tiene en su gloria, a los 14 de abril de 1612 años	México, viuda de Pedro Balli, 1612	Tal vez sufragó la impresión el Tribunal del Santo Oficio
Vallejo, Luis	provincial y calificador del Santo Oficio	Convento de Santo Domingo de México	Catedral metropolitana de México, honras que hizo la Real Audiencia	Sermón que predicó [...] a las honras que la real audiencia hizo en la iglesia catedral de la ciudad de México, en la muerte de su virrey don fray García Guerra, arzobispo de la dicha iglesia, religioso de la orden de Santo Domingo a 8 de marzo de 1612	México, viuda de Pedro Valli, 1612	Dedicado a la Real Audiencia, quien lo invitó a predicar.

Vallejo, Luis	calificador del Santo Oficio	¿Convento de Santo Domingo de México?	Convento de Santa Teresa de Jesús de México	Sermón que predicó [...]a la beatificación de la bienaventurada madre Santa Teresa de Jesús, en México en su casa de los descalzos carmelitas, lunes 6 de octubre de 1614, día que a la dicha Orden de Predicadores cupo para solemnizar esta dicha fiesta	México, viuda de Pedro López Dávalos, 1614	Dedicación a la virreina, quien pagó la impresión
Hinojosa, Antonio	calificador del Santo Oficio	Convento de Santo Domingo de México	¿Ciudad de México?	Sermón de las exequias de don Francisco Pacheco de Córdoba, y Bocanegra, Marques de Villamayor, adelantado de la Nueva Galicia	México, Bachiller Juan Blanco de Alcázar. 1618	Tal vez dedicado a la familia del difunto, quien pudo pagar su impresión.
Jiménez, Martín de	Estudioso en Puebla	¿?	¿Puebla?	Elogio de la gloriosa Virgen Catalina de Siena.	1619	s. d.
Barroso, Luis	maestro y regente del convento	Convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México, exequias del Santo Oficio	Sermón [...] a las honras, que en él hizo el Santo Oficio de la Inquisición de Nueva España, a la majestad católica del rey don Felipe III nuestro señor, en 17 de septiembre	México, Juan Blanco de Alcázar, 1621	Tal vez sufragó la impresión el Tribunal del Santo Oficio
Gutiérrez, Antonio	Vicario general, y comisionario por autoridad apostólica de las Islas Filipinas, calificador del Santo Oficio de la Inquisición de México	¿Ciudad de México? [tal vez huésped]	En la iglesia del convento de Jesús María de México por dedicación del templo, organizado por la cofradía del Ángel de la Guarda	Sermón [...] en la solemnísima fiesta que se hizo por los doctores, diputados de la cofradía insigne del Ángel de la Guarda, poniéndole en un costoso altar, a la dedicación del Ilustre y real Templo de Jesús María de México: estaba el Santísimo Sacramento descubierto, era día del	México, en la Imprenta de Diego Garrido, 1621	Posiblemente lo sufragó la cofradía del Ángel de la Guarda

				gra[n] P. de los desiertos san Antonio Abad y con el Evangelio de Niño perdido (que en los siete sermones antecedentes siempre de siguió) concurrió en esta octava el de las bodas de Caná de Galilea		
Arévalo, Francisco de	prior del convento dominico de la ciudad de Zacatecas	Convento de Nuestra Señora del Rosario de Zacatecas	En el Real de las Minas de los Ramos, organizado por dicha localidad	Sermón [...] a las honras que hizo el Real de las Minas de los Ramos a la majestad del rey Felipe III Nuestro Señor, en 6 de diciembre de 1621	México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1622	Dedicado al alférez real, Juan Sáenz de Vidaurre, señor de casa Solar de Vidaurre, mayorazgo de Oxiriondo, en villa de Vergara, Guipúzcoa, administrador de real haber en el Real de Ramos, tal vez quien sufragó el impreso.
Rubión, Jerónimo	prior del convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México	Sermón [...] a las honras que hizo el mismo convento a la majestad católica del rey don Felipe III, asistiendo el Tribunal del Santo Oficio con todos su ministros y familiares, trayendo las insignias de la cruz militar	México, Pedro Garrido, 1622	s. d.
Contreras Galindo, Alonso	presentado y suprior de México	convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México	Sermón en las honras que se hicieron en este insigne y real convento de Santo Domingo a la Ilustrísima señora Doña Marina Vázquez Coronado, marquesa de Villamayor	México, Juan de Alcázar, 1625	Tal vez dedicado a la familia de la difunta, quien pudo pagar su impresión.

Arévalo, Francisco	maestro y calificador del Santo Oficio	Probablemente, en el convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México	Sermón que predicó el [...] día del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1632 años, domingo segundo de Cuaresma, en Santo Domingo el Real de México	México, Francisco Salvago, 1632.	Lo entregó a la imprenta el procurador general de la provincia de Santiago, fray Roque de la Serna
Mezquita, Juan de	lector de artes y maestro de estudiantes del colegio de Santo Thomas de Goa	¿Ciudad de México? [tal vez huésped]	Convento de Santo Domingo de México	Sermón a las lágrimas de San Pedro predicado en el convento real de Santo Domingo de México, el miércoles santo del año 1635...	México, Francisco Salvago, 1635	Lo entregó a la imprenta el licenciado Martín Costa de Mezquita, seguramente, familiar del predicador.
Mesa, Tomás de	vicario del convento de Tepoztlán	Convento de Tepoztlán	Convento de Tepoztlán	Sermón en la dedicación del retablo y altar de la milagrosa imagen de Nuestro Padre Santo Domingo Soriano de Tepoztlán...	México, Imprenta de Francisco Salvago, 1636	Dedicado a fray Hernando Martín Calvo, comisario y calificador Santo Oficio y provincial
Arévalo, Francisco de	provincial y calificador del Santo Oficio	Posiblemente, en el convento de Santo Domingo de México	¿En ciudad de México? por el Tribunal del Santo Oficio	Sermón [...] en la fiesta de acción de gracias, que el Tribunal del Santo Oficio de esta Nueva España, celebró al santísimo sacramento, por la insigne victoria de la Armada Real de la guarda de la carrera de las Indias. Diciendo la misma el señor inquisidor más antiguo y asistiendo los demás señores inquisidores, con todo el resto de su tribunal y congregación, oficiales, y ministros a 5 de octubre de 1638	México, Francisco Salvago, 1638	Dedicado a don Carlos de Ibarra, vizconde de Centenera, caballero de la Orden de Santiago, del Consejo de Guerra, capitán general de la Armada Real de la guardia de las Indias. Este oficial o el Santo Oficio pudieron sufragar su impresión.

Caxica, fray Jacinto de la	calificador del Santo Oficio, rector y regente del colegio de Portacoeli	Seguramente, en el colegio de Portacoeli	Catedral metropolitana de México, por la fiesta del mártir.	Sermón predicado en la Santa Iglesia catedral metropolitana de México a la fiesta del glorioso San Felipe de Jesús, protomártir de las Indias y patrón de la muy noble y leal Ciudad de México [...] asistiendo el excelentísimo señor marqués de Cadereyta, virrey de esta Nueva España y la Real Audiencia, ambos cabildos, sagradas religiones y demás nobleza de la ciudad...	México, Bernardo Calderón, 1639	Dirigido al doctor Luis de Herrera, maestrescuela de la catedral, quien pagó la impresión.
Díaz de Priego, Alonso	maestro en teología por la Universidad, calificador del Santo Oficio, regente de estudios del colegio de Portacoeli	colegio de Portacoeli	Convento de Santo Domingo de México, por el tribunal del Santo Oficio	Oración panegírica en las honras que el Santo Tribunal de la Inquisición de México hizo a la augustísima reina doña Isabel de Borbón en el Real Convento de Santo Domingo...	México, Juan Ruiz, 1645	El Santo Oficio le dedicó esta prédica a la reina Isabel, recién fallecida, como mausoleo.
Figueroa, Lorenzo de	maestro por la Orden de Predicadores	s. d.	Convento de Santo Domingo de México, por el tribunal del Santo Oficio	<i>Oratio funebris pro Elisabetha Borbonia, Hispaniarum et Indiarum Regina, habita in Exequiis ductis a S. Inquisitionis Tribunali Mexiceo, in Ecelessia Fratrum Praedicatorum Mexicana</i>	México, Juan Ruiz, 1645	Tal vez lo sufragó la impresión el Tribunal del Santo Oficio.

Vargas, Mauricio de	predicador titular de la provincia de Castilla y adscrito a Nuestra Señora de Atocha	Convento de Nuestra Señora de la Guía [¿huésped?]	Convento de Nuestra Señora de la Guía de Veracruz	Santo Tomás, doctor angélico, predicado en sábado de María, reina de los ángeles. En el convento de Santo Domingo de la Veracruz...	México, Hipólito de Rivera, 1654.	Dedicado a fray Juan de la Torre, predicador apostólico, custodio de la provincia de Burgos, comisario general de los franciscanos de las provincias de Nueva España. Tal vez sufragado por los dominicos de la provincia de Santiago.
Valdecebro, Andrés Ferrer	lector de teología del colegio de San Luis de Puebla	Colegio de San Luis de Puebla	Parroquia de la ciudad de Veracruz	Oración al divino patriarca San José que, en su solemne día y fiesta, dijo [...] en la parroquial de la Nueva Veracruz...	Puebla, Juan de Borja Infante, 1654	Dedicado al licenciado Luis Pérez de Castro, alguacil mayor de la ciudad de la Nueva Veracruz
Cifuentes, Luis de	confesor del virrey y rector de la Real Universidad	Convento de Santo Domingo de México	Ciudad de México	Oración engrandecida con la asistencia de los excelentísimos señores duques de Alburquerque, virreyes de esta nueva España en el segundo día de la dedicación del suntuoso y magnífico templo que el capital Simón de Haro consagró a la Purísima Concepción de Nuestra Señora...	México, la viuda de Bernardo Calderón, 1656	Dedicado al maestro fray Juan Dávila, provincial de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca, por parte del dominico fray Roque de la Serna.
Cifuentes, Luis de	rector de la Real Universidad y confesor del virrey	Convento de Santo Domingo de México o colegio de San Luis	Catedral metropolitana de México, en ocasión de su dedicación	Panegírica oración que a la solemne dedicación del templo metropolitano de México...	Puebla, la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1656	Fray Nicolás de Pantoja (nacido en Indias y profeso en Puebla) se lo dedica al virrey de Nueva España

Díaz de Priego, Alonso	maestro, calificador del Santo Oficio, prior del convento de Puebla, regente primario de dicho convento, vicario general de la provincia	¿Convento de Santo Domingo de Puebla?	Convento de Santa Catalina de Siena de Puebla	Sermón del Santísimo Sacramento predicado en la fiesta grande y anual que hacen las señoras religiosas del convento de nuestra madre Santa Catalina de Siena de la ciudad de los Ángeles	México, la viuda de Bernardo Calderón, 1657	Dedicado por fray Gabriel de Neira (nacido en Indias y profeso en Puebla) a los inquisidores Pedro Medina Rico, Francisco de Estrada y Escobedo, Juan Sáenz de Mañozca y Bernabé de la Higuera y Amarilla
Cifuentes, Luis de	confesor del virrey, catedrático de Santo Tomás y provincial	Convento de Santo Domingo de México o colegio de San Luis	Convento de San Francisco de México	Oración panegírica que, en gloria del mayor de los Menores, sagrado patriarca, nuevo serafín san Francisco predicó en su convento de México con asistencia del virrey y capitán general de esta Nueva España...	Puebla, Colegio De San Luis, 1657	Lo imprime el colegio de San Luis y su regente y rector, fray Juan de Escamilla, dedicado al obispo de Puebla, Diego Osorio y Escobar
Guevara, Jacinto de	calificador del Santo Oficio y regente del convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de México	Convento de Santo Domingo de Puebla, en capítulo provincial	A la excelentísima señora doña Ana Fernández de la Cueva Enrique de Armendáriz, hija de los excelentísimos señores duques de Albuquerque [...] consagra este sermón que predicó [...] en la celebridad del capítulo provincial en la ciudad de la Puebla...	Puebla, la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657	Lo dedica el secretario del capítulo provincial, fray Roque de la Serna, a Ana Fernández de la Cueva Enrique de Armendáriz, hija del virrey
Cifuentes, Luis de	catedrático de Santo Tomás, Provincial, obispo de Yucatán	Convento de Santo Domingo de México o colegio de San Luis	Convento de San Francisco de México [¿?]	Elogio sacro y sermón panegírico en la solemnidad del patriarca Serafín, nuestro padre San Francisco.	México, por la viuda de Bernardo Calderón, 1658	Lo dedica fray Nicolás de Pantoja, lector y regente de estudios del Colegio de Portacoeli, al

						virrey duque de Alburquerque
Pantoja, Nicolás de	rector del colegio de San Luis	s. d.	Convento de Santo Domingo de México, en fiesta del Tribunal del Santo Oficio	Panegírico sacro del ínclito mártir protector del Santo Oficio, San Pedro de Verona. En la antigua festiva solemnidad que le consagra el sagrado apostólico Tribunal de la Inquisición en el convento de Santo Domingo de México	México, Viuda de Bernardo Calderón, 1659	Lo dedicó el predicador al arzobispo o al obispo de Puebla, quien financió la prédica.

* Se avisa al lector que estos sermones son solo de los frailes integrantes de la provincia de Santiago de México.

FUENTES: Asignaciones de las actas capitulares de 1570 a 1663; Franco, *Segunda parte de...*, p. 396; Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2ª ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899; José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, t. 1-2, Santiago de Chile, Impreso en casa del autor, 1909; Francisco González Cossío, *La imprenta en México (1553-1820). 510 Adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952; Francisco de Solano, *Las voces de la ciudad: México a través de sus impresos 1539-1821*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994; Sarmiento, “Teresa de Jesús...”, p. 13-19.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Archivos

Archivo Apostólico Vaticano
Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco
Archivo General de Indias
Archivo General de la Nación, México
Archivo General de la Orden de Predicadores
Archivo General de Notarías de la Ciudad de México
Archivo General Municipal de Puebla
Archivo Histórico de la Ciudad de México
Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara
Archivo Histórico del Arzobispado de México
Archivo Histórico Nacional de España
Bancroft Library, San Francisco, California
Centro de Estudios de Historia de México CARSO. Fundación Carlos Slim
Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México

Fuentes impresas

- Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. IV, ab anno 1500 usque ad annum 1553, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901.*
- Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. V, ab anno 1558 usque ad annum 1600, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1901.*
- Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VI, ab anno 1601 usque ad annum 1628, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902.*
- Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. VII, ab anno 1629 usque ad annum 1656, iussu revendissimi patris Fr. Andreae Frühwirth, recensuit Fr. Benedictus Maria Reichert, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1902.*
- Acta Capituli Provincialis celebrati in conuentu Nostro Sancti Patris Nostro Dominici de Mexico, México, ex officina Bacalauri Juan de Alcázar, 1616.*
- Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro Sancti Patris Nostro Dominici de Mexico, México, ex officina Bacalauri Juan de Alcázar, 1620.*
- Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, undecima die mensis maii anno Domini 1624, México, s.e., s.f.*
- Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Nostro S. Dominici Regalis de Mexico, die 27. Maii Anno Domini 1628. Sub. R. Admodum P. N. F. Jacinto de Hoces in sacra Theología Magistro, visitatore apostolico et generali vicario eiusdem provinciae, caeterarumque Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, s.e., s.f.*
- Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventu Sancti Patris Nostri Dominici de Mexico, die 16, mensis maii, anno Domini 1637, México, Juan Ruiz, 1637.*

- Acta Capituli Provincialis celebrati in regali conventus Sancti Patri Nostri Dominici e México die quinta mensis maii, anno Domini 1646*, México, Juan Ruíz, s.f.
- Acta Capituli Provincialis auctoritate ordinatione et mandato Reverendissimi patri Nostri fratri Ioannis Baptistae de Marinis, totius Ordinis Praedicatorum Generalis Magistri, celebrati in Nostro Regali Conventu Sanctissimi Pater Noster Dominici de México, die 25 januarii anno Domini 1653*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1653.
- Acta Capituli Provincialis Iacobae [sic] Praedicatorum, mexicana provinciae*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1657.
- Acta Capituli Provincialis anni 1659*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1659.
- Acta Capituli Provincialis Iacobae Praedicatorum Mexicanae Provinciae*, México, Juan Ruiz, 1663.
- Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu S. P. N. Dominici de México die 14 mensis maii anni domini 1667*, México, Juan Ruiz, 1667.
- Acta Capituli Provincialis celebrati in Regali conventu S. P. N. Dominici de México die secunda mensis Maii Anno Domii 1671*, México, Juan Ruiz, 1671.
- Acta Capituli Provincialis celebrati in Regali Praedicatorum Conventu Mexicano anno Domini 1675*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675.
- Acta Capituli Provincialis celebrati in conventu Imperiali Mexiceo Sancti Patri Nostri Dominici, die 14 mensis maii anni 1689*, México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, s.f.
- Actas de Cabildos de la Ciudad de Guadalajara, 1607-1635*, dirección general de J. Parres Arias, paleografía de J. L. Razo Zaragoza, presentación de Antonio Pompa y Pompa, Guadalajara, México, Ayuntamiento de Guadalajara, 1970.
- Alcalá y Mendiola, Miguel de, *Descripción en bosquejo de la Imperial, Cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, estudio introductorio de Ramón Sánchez Flores, 2ª ed., Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, 1997.
- Anales del barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*, estudio introductorio y paleografía de Lidia E. Gómez García, Celia Salazar Exaire, María Elena Stefanón López, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.
- Arévalo, Francisco de, *Sermón que predicó el maestro fray Francisco de Arévalo, prior del convento de Santo Domingo de la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, a las honras que hizo el rey de las minas de los Ramos a la majestad del rey Felipe III Nuestro Señor, en 6 de diciembre de 1621*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1622.
- Ayeta, Francisco de, *Crisol de la verdad, manifestada por el reverendo padre fray Francisco de Ayeta, religioso de la Orden Seráfica de NPS Francisco, comisario general del Santo Oficio, ex custodio y visitador dos veces de las conversiones de la Nueva México, padre de la provincia del Santo Evangelio de México, procurador general en esta corte de las provincias de las Indias, en virtud de sus poderes. En defensa de dicha su provincia sobre el despojo y secuestro de las 31 doctrinas de que la removió el reverendo obispo don Juan de Palafox, siendo visitador del reino, s.e., s.f.*
- Bazán, Hernando, “Memorial del número de religiosos y de sus cualidades que hay en esta provincia de Santiago y pertenecen a ella, de la Orden de Predicadores, y de sus conventos, colegios y doctrinas de indios, para el Ilustrísimo señor Conde de Lemos, presidente del real Consejo de Indias por su Majestad”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, sexta época, t. XVII, n. 46, 1964, p. 467-474.

- Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Theatro Angelopolitano*, introducción, compilación y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1991.
- Brémond, Antonino, *Bullarium Ordinis Fratri Praedicatorum. Tomus quintus. Ab año 1550 ad 1620*, Roma, Tipografía de Jerónimo Mainardi, 1733.
- Breviarium sacris ordinis praedicatorum auctoritate apostolica approbatum, sub venerabili patri fratri Ioanne Baptista de Marinis, eiusdem Ordinis Generali Magistro*, París, Viuda de Sebastián Hure y Sebastián Hure, Gabriel y Nicolás Clopejav, 1655.
- Burgoa, Francisco de, *Sermón panegírico predicado en la solemnidad anual de su esclarecido patriarca santo Domingo de Guzmán. Conságrale al excelentísimo señor don Luis Henríquez de Guzmán*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1651.
- _____, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca: en diez y siete grados del Trópico de Cáncer: debajo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, que la fundaron con virtudes celestes, influyéndola en santidad, y doctrina*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1674.
- _____, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, 3ª ed., México, Porrúa, 1989.
- Cabrera Quintero, Cayetano, *Escudo de armas de México: celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España y de casi todo el mundo, María Santísima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el palacio arzobispal el año de 1531 y jurada su principal patrona el pasado de 1737, en la angustia que ocasionó la pestilencia, que cebada con mayor rigor en los indios mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra*, México, Impresora del Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada, 1746.
- Capua, Raimundo de, *Vida de Santa Catalina de Siena*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.
- Chambers, E., *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of arts and sciences*, 5ª ed., v. 1, Londres, D. Midwinter, W. Innys, C. Rivington, A. Ward, J., and P. Knapton, E. Symon, S. Birt, D. Browne, T. Longman, R. Hett, C. Hitch, J. Shuckburgh, A. Millar, J. Pemberton, F. Gosling, M. Senex and I. Clarke, 1741.
- Chávez Castillejos, Cristóbal, *Sermón apológico que predicó el padre fray Cristóbal de Cháves Castillejos, de la Orden de Predicadores, vicario de la casa de Santa María Magdalena de Ialtepec en la Mixteca Alta de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca, cronista de la dicha provincia, en la solemne festividad que los preladados y ministros de esta nación hacen en el insigne convento de Yanhuítlán, en honra de nuestro glorioso padre Santo Domingo, patrón y abogado de esta nación*, México, Imprenta del bachiller Juan Blan de Alcázar, 1619.
- Chimalpáhin, Domingo, *Diario*, paleografía y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- _____, “Séptima relación” en *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacán*, paleografía y trad. de Rafael Tena, t. 2, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Cifuentes, Luis de, *Panegírica oración que a la solemne dedicación del templo metropolitano de México predicó [...] dedícala en debida respetuosa protestación de su obsequio el padre fray Nicolás de Pantoja a la grandeza del excelentísimo señor don Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, marques de Cuellar y de Cadereita, conde de Ledesma y de Guelma, señor de las villas de Mombeltrán y de la Godosera, gentilhombre de la Cámara*

- de su majestad, capitán general de las galeras de España, virrey, gobernador y capitán general de esta Nueva España [...]*, Puebla, la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1656.
- Cisneros, Luis de, *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcázar, 1621.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, edición, mapas, apéndices, glosarios, índices y estudio de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, t. I, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al arzobispado de Guadalajara*, publicada por Francisco Orozco y Jiménez, t. I, n. 3, Guadalajara, Agencia Eclesiástica Mexicana, 1922.
- Colección de documentos para la historia de México*, publicado por Joaquín García Icazbalceta, t. II, México, Antigua Librería, 1866.
- ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, transcripción paleográfica y trad. de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- “Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Contreras Galindo, Alonso, *Sermón en las honras que se hicieron en este insigne y real convento de Santo Domingo a la Ilustrísima señora Doña Marina Vázquez Coronado, marquesa de Villamayor*, México, Juan de Alcázar, 1625.
- Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, pról. de Agustín Millares Carlo, 3ª ed., México, Academia Literaria, 1955.
- “Descripción geográfica del obispado de Tlaxcala, mediados del siglo XVI”, ed. de Edmundo O’Gorman, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. X, n. 3, julio-septiembre de 1939, p. 435-454.
- Díaz de Priego, Alonso, *Oración panegírica en las honras que el Santo Tribunal de la Inquisición de México hizo a la augustísima reina doña Isabel de Borbón en el Real Convento de Santo Domingo, díjola el padre presentado, fray Alonso Díaz de Priego, maestro en teología por la Real Universidad de México, calificador del Santo Oficio y regente de los estudios del colegio de Portacoeli de la dicha ciudad*, México, Juan Ruiz, 1645.
- _____, *Sermón del Santísimo Sacramento predicado en la fiesta grande y anual que hacen las señoras religiosas del convento de nuestra madre Santa Catalina de Siena de la ciudad de los Ángeles, díjolo nuestro muy reverendo padre maestro fray Alonso Díaz de Priego, calificador del Santo Oficio de la Inquisición, prior del convento de nuestro padre Santo Domingo de la Puebla, regente primario de los estudios de dicho convento y vicario general que actualmente es de esta provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores*, México, la viuda de Bernardo Calderón, 1657.

- Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, colegidos y anotados por Mariano Cuevas, publicación bajo dirección de Genaro García, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, ed. con el *Sumario de la historia del concilio de Trento* de Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indár, 1847.
- Estatutos del Colegio de Nuestro Padre Santo Domingo de Porta Coeli de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1673.
- Fernández Echeverría y Veitia, Mariano, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, Puebla, Imprenta Labor, 1931.
- Florencia, Francisco de, *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique, y escondió en su casa, para gozarlo a sus solas: patente ya en el Santuario de los Remedios en su admirable imagen de Ntra. Señora [...] Noticias de su origen, y venidas a México; maravillas que ha obrado con los que la invocan; descripción de su casa, y meditaciones para sus novenas*, estudio introductorio, selección y notas de Teresa Matabuena Peláez, Marisela Rodríguez Lobato, presentación del doctor José Morales Orozco, S.J., México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Franco, Alonso, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900.
- Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, t.1, París, Librería de Rosa, 1838.
- Gasco, Juan *Sermón que predicó en el convento Real de Nuestro Padre Santo Domingo de México, en 29 de abril de este año de 1677[...] que el venerable Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición hace y celebra con regocijo universal al esclarecido triunfo de su fundador y patrón inquisidor general y apostólico, San Pedro Mártir de Verona, de la estirpe gloriosa dominicana*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1677.
- Gómez de Solís, Gonzalo, *Sagrado agosto panegiris en la fiesta que a María santísima del Rosario...*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1672.
- Gorospe, Diego de, *Sermón que en la solemnísimas festividad de nuestro padre y patriarca santo Domingo predicó el padre presentado fray Diego de Gorospe catedrático de vísperas del convento de Predicadores de la ciudad de los Ángeles, Dedicado al MRP presentado, fray Joseph de Espinoza, prior de dicho convento y regente primario de sus estudios*, Puebla, Diego Fernández de León, 1685.
- Guevara, Jacinto de, *A la excelentísima señora doña Ana Fernández de la Cueva Enrique de Armendariz, hija de los excelentísimos señores duques de Albuquerque, virreyes de Nueva España, consagra este sermón que predicó el muy reverendo padre maestro fray Jacinto de Guevara, calificador del Santo Oficio y regente del convento de Santo Domingo de México; en la celebridad del capítulo provincial en la ciudad de la Puebla, con humildes afectos y los que debe el padre fray Roque de la Serna secretario de capítulo*, Puebla, viuda de Juan de Borja y Gandía, 1657.
- Guijo, Gregorio María, *Diario 1648-1664. Tomo I: 1648-1654*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986.
- _____, *Diario 1648-1664. Tomo II: 1655-1664*, edición y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2ª ed., México, Porrúa, 1986.

- Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in convento Sancti Ihoannis Baptistae de Coyoacán, Provinciae Sancti Iacobi, Ordinis Praedicatorum, anno domini MDCIII, México, Enrico Martínez, 1604.*
- Haec sunt Acta Capituli Provincialis intermedii celebrati in domo Nostra Purificationis beatissimae Virginis Mariae de Atlacubaya hui nostrae prouinciae sancti Jacobi Novae Hispaniae Ordinis Pradeicatorum trigessima die mensis Aprilis Anno Domini millesimo sexcentesimo sexto, México, Enrico Martínez, 1606.*
- Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro convento S. Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancti Iacobi Novae Hispaniae Ordinis Praedicatorum, decima die mensis maii anno Domini 1608, México, s.e., s.f.*
- Haec sunt Acta Capitulis Provincialis...1632, México, s. e., s.f.*
- Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in Nostro conventu Regali Patris Nostri Sancti Dominici de México, huius nostrae provinciae Sancit Iacobi Ordinis Praedicatorum die 30 mensis aprilis anno Domini 1633, México, Imprenta de Francisco Salvago, s.f.*
- Haec sunt Acta Capituli Provincialis celebrati in hoc Nostro Regali conventu Sancti P N Dominici de Mexico huius nostrae provinciae S. Iacobi Ordinis Praedicatorum die vigesima quarta mensis Maii anno domini millesimo sexcentésimo quadragésimo secundo, México, s.e., 1642.*
- Hernández, Arias, “Apuntes para la descripción de Veracruz”, en *Papeles de Nueva España. Segunda serie. Geografía y Estadística, t. V. Relaciones geográficas de la Diócesis de Tlaxcala*, publicado por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905.
- Historia y Milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia. Nuevamente añadida de la tercera parte y otros muchos milagros nuevos, juntamente con las indulgencias concedidas a los cofrades y a las personas que visitan la dicha imagen, Salamanca, casa de Antonia Ramírez viuda, 1614.*
- “Información apologética de los dominicos de México en 1578”, en Hernando Ojea, *Libro Tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, México, Museo Nacional de México, 1847, p. 1-41.
- Ledesma, Bartolomé de, *Summarium reverendissimi D. Fratris Bartholomaei Ledesma, instuti divi dominici sacrae theologiae magistri*, Salamanca, Herederos de Matías Gastii, 1585.
- León, Martín de, *Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin con todo lo que un cristiano debe creer, saber y obrar, desde el punto que tiene vio de razón, hasta que muere, dirigido al excelentísimo señor don fray García Guerra de la Orden de Nuestro Padre Santo Domingo, arzobispo de México y virrey de esta Nueva España*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.
- Libro duodécimo de Actas de Cabildo que comienza en 1° de enero de 1594 y termina en 9 de mayo de 1597*, México, Imprenta de Aguilar e Hijos, 1898.
- Libro décimo quinto de Actas de Cabildo que comienza en 11 de febrero de 1602 y termina en 31 de diciembre de 1604*, México, Imprenta de Aguilar e Hijos, 1900.
- Libro veinticuatro de Actas de Cabildo que comienza en 1° de enero de 1621 y termina el 17 de febrero de 1623*, México, Imprenta de El Correo Español, 1906
- López de Aragón, Manuel, *El apóstol de la paz. Oración panegírica que en la solemne fiesta que hace su ilustre cofradía al glorioso San Vicente Ferrer dijo en la iglesia del Imperial Convento de Nuestro Padre Santo Domingo de México, día 1 de mayo de 1772*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana del licenciado Josef de Jáuregui, 1772.

- López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, *Boletín de la Sociedad de Geografía de Madrid*, Real Academia de la Historia, 1894.
- López de Villaseñor, Pedro, *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla*, ed. de José I. Mantecón, introd. de Efraín Castro Jr., México, Imprenta Universitaria, 1961.
- “Memoriales del obispo de Tlaxcala Fray Alonso de la Mota y Escobar”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 29, t. I, sexta época, 1939-1940.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1870.
- Missale Iuxta Ritum Sacri Ordinis Praedicatorum*, Officina Alfonsi Ciaccioni, apud Carolum Vulliettum, 1603.
- Missale ad usum fratrum praedicatorum sancti Dominici, novissima suma diligentia revisum et multis purgatum erroribus, cui etiam addita est in communi virginis gloriosae missa sanctissimi Rosarii per sumus pontificem Paulum III approbata*, Venecia, 1550.
- Mota, Alonso de la y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1993.
- Mota Padilla, Matías de la, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta del Gobierno, 1870.
- Murillo, Velarde Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Ojea, Hernando, *Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, ed. de José Rubén Romero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- Palma y Freites, Luis de la, *Por las religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín de las provincias de la Nueva España en defensa de las doctrinas de que fueron removidos de hecho sus religiosos doctrineros por el ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Tlaxcala, del Consejo de su Majestad en el Real y Supremo de las Indias*, Madrid, Imprenta Real, 1644.
- Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México: escrita en el siglo XVII*, versión paleográfica, proemio, notas y apéndice de Nicolás Rangel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645.
- “Primer Concilio Provincial”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Quiroga, Domingo de, *Compendio breve de la vida y virtudes de la venerable Francisca de S. Joseph, del Tercer Orden de Santo Domingo*, México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1729.
- Regula Beati Agustini Episcopi et Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum cum aliis ut in sequenti pagina*, Barcelona, convento de Santa Catalina Mártir, 1620.
- “Relación de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia de Santiago de esta Nueva España, de la Orden de Predicadores, hecha año de 1569”, en *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, por Luis Torres de Mendoza, t. V, Madrid, Imprenta de Frías y Compañía, 1866, p. 447-478.

- Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, publicado por Luis García Pimentel, México, Casa del Editor, 1904.
- Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala* (formato EPUB), ed. de René Acuña, t. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017.
- Remesal, Antonio de, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*, Madrid, Francisco de Angulo, 1619.
- Remón, Alonso, *Vida y muerte del siervo de Dios Don Fernando de Córdoba y Bocanegra, y del libro de las colaciones y doctrinas espirituales que hizo y recopiló en el tiempo de su penitencia el año de 1588*, Madrid, Luis Sánchez, 1617.
- Rivera Bernárdez, José de, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, Imprenta de la Penitenciaría, 1888.
- Rodríguez López, Santiago, “Acta del Capítulo Provincial Intermedio de Fr. Juan de Córdoba: celebrado en Yanhuítlán (Oaxaca) del 7 al 14 de octubre de 1570”, *Anuario Dominicano: t. II. Oaxaca, 1529-2006*, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2006, p. 213-229.
- _____, “Acta del capítulo provincial de 1598”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 277-297.
- Sánchez Arroyo, Pedro, *Diálogo traumático regular, en el cual de una parte hablan tres reverendos padres del Orden de Nuestro Gran Padre Santo Domingo como censores de un tratado intitulado El Humano Serafín y único llagado. De cómo solo el glorioso Patriarca Padre Nuestro Señor Francisco, entre todos los santos de la Iglesia, goza y posee las llegas penetrantes, cruentes y visibles de Nuestro Señor Jesucristo, que escribió e imprimió veintisiete años ha el R. P. fray Martin del Castillo de la misma Orden y, de la otra parte, por el censurado tratado*, Colonia, Juan Blasco, 1684.
- Tello, Francisco Antonio, *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta de “La República Literaria”, 1891.
- “Tercer Concilio Provincial”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Torre y Castro, Juan de la, *Oración evangélica del gran patriarca de predicadores, santo Domingo de Guzmán*, México, La Viuda de Bernardo Calderón, 1656.
- Torres, Francisco de, *Oración panegírica celebrada en gloria del gran patriarca de los predicadores, santo Domingo de Guzmán, en su mismo día y real convento de la imperial ciudad de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1660.
- Valdecebro, Andrés Ferrer, *El orador católico, atento y advertido. Aviso y persuasión a los neothéricos oradores*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1658.
- Valdecebro, Andrés de, *Oración al divino patriarca San Joseph que, en su solemne día y fiesta, dijo el reverendo padre fray Andrés de Valdecebro, lector de Teología del real e ilustre colegio de San Luis de los Ángeles, en la parroquial de la Nueva Veracruz, y consagra afectuoso al licenciado Luis Pérez de Castro, alguacil mayor de dicha ciudad*, Puebla, Juan de Borja Infante, 1654.
- Vargas, Mauricio de, *Santo Tomás, doctor angélico, predicado en sábado de María, reina de Los Ángeles. En el convento de Santo Domingo de la Veracruz. Dedicado al reverendísimo padre maestro fray Juan de la Torre, predicador apostólico, padre y custodio de la provincia de*

Burgos, comisario general de la Religión Seráfica en las provincias de Nueva España por el reverendo padre fray Mauricio de Vargas, predicador titular de la provincia de Castilla, del Orden de Predicadores, hijo del convento de Nuestra Señora de Atocha de Madrid, México, Hipólito de Rivera, 1654.

Vega, Diego de la, *Corona preciosa de los soberanos misterios de la vida sobrenatural y divina de la siempre Virgen María Madre de Dios. Ofrecida, y consagrada a la misma celestial Emperatriz Señora Nuestra del Rosario, México, Juan Ruiz, 1639.*

Vetancurt, Agustín de, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México, Cuarta parte del teatro mexicano. De los sucesos religiosos, t. III, México, Imprenta de I. Escalante y Cía., 1871.*

Villasánchez, Juan de, *Puebla sagrada y profana, Puebla, Casa de José María Campos, 1835.*

Vorágine, Jacobo de la, *Leyenda dorada, v. 1, trad. de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza, 2011.*

Bibliografía

Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Sevilla, 21-25 de abril de 1987, Sevilla, Deimos, 1988.

Aguilar García, Carolina Yeveth, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras Históricas*, n. 7, otoño de 2012-invierno de 2013, p. 13-32.

_____, “La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

Aguirre Salvador, Rodolfo, “Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas” en *Fronteras de la Historia*, v. 15, n. 1, 2010, p. 134-156.

_____, “Parroquia”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2020-10*, 31 de diciembre de 2019.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad (1571-1700)* (formato EPUB), trad. de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Alberzoni, Maria Pia, “Minori e Predicatori fino alla Metà del Duecento, in Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore”, en Gianni Festa (ed.), *Atti del Convegno (Milano, 24-26 ottobre 2002)*, Bolonia, Studio Domenicano, 2007, p. 51-119.

_____, “I Mendicanti e la città”, en Lorenzo Paolini (ed.), *Il Vescovo, la chiesa e la città di Reggio in età comunale*, Boloña, Pàtron Editore, 2012, p. 155-182.

Albi Romero, Guadalupe, “La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas—Anuario de Historia de América Latina*, v. 7, n. 1, 1970, p. 76-145.

Aldazábal, José, *Vocabulario básico de liturgia*, 3ª ed., Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo I, México, Imprenta de J. M. Lara, 1841.

Alfaro y Piña, Luis, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. De las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de don Benito Juárez*, México, Tipografía de M. Villanueva, 1863.

- Alvarado Morales, Manuel, “El cabildo y regimiento de la ciudad de México en el siglo XVII-Un ejemplo de oligarquía criolla”, *Historia Mexicana*, v. 28, n. 112, abril de 1979, p. 489-514.
- Álvarez, Salvador, “La primera regionalización (1530-1570)”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 165-210.
- Álvarez de Toledo, Cayetana, *Juan de Palafox. Obispo y virrey*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2011.
- Álvarez Icaza, María Teresa, “La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 303-325.
- _____, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Álvarez Rodríguez, Alicia, “Conventos y sociedad urbana durante la baja Edad Media. La orden de predicadores en Zamora, Toro y Benavente”, tesis de Doctorado en Historia, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015.
- _____, “Los frailes y la cura *animarum* como actividad conflictiva en Zamora, Toro y Benavente durante la baja Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, n. 19, 2018, p. 218-240.
- Amador, Elías, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, t. I, México, Tipografía de la Escuela de Arte y Oficio de Guadalupe, 1892.
- Amerlinck de Corsi, María Concepción y Manuel Ramos, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, presentación de Julio Gutiérrez Trujillo, presentación de Humberto Gutiérrez-Olvera Zubizarreta, pról. de Josefina Muriel, proemio de Pilar Gonzalbo, introd. de Manuel Ramos, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995.
- _____, “Los Albores del convento de la Purísima Concepción de México”, *Boletín de Monumentos Históricos*, n. 39, 2018, p. 11-29.
- Andrade, Vicente de Paula, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, 2ª ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.
- André, Michel, *Diccionario de derecho canónico*, arreglado a la jurisprudencia española antigua y moderna y aumentado por Isidro de la Pastora y Nieto, v. 3-4, Madrid, Imprenta de José C. de la Peña, 1848.
- Aranda Doncel, Juan, “Los dominicos y los sermones cuaresmales en el cabildo municipal de Córdoba durante el siglo XVII”, *Revista de humanidades*, n. 27, 2016, p. 63-90.
- Arredondo Herrera, Manuel y Dionisio Victoria Moreno, *El Santo Desierto de los Carmelitas de la Provincia de San Alberto de México: Santa Fe, 1605, Tenancingo 1801: historia documental e iconográfica*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978.
- Arroyo, Esteban, *El monumental convento de Santo Domingo de Oajaca*, Oaxaca, Camarena, 1955.
- _____, *La reconstrucción del altar mayor del Templo de Santo Domingo de Oajaca*, Oaxaca, s. e., 1959.
- Assadourain, Carlos Sempat, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*, México, Nueva Imagen, 1983, p. 277-321.
- _____, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, v. 38, n. 3, enero de 1989, p. 419-454.
- _____, “La economía colonial: la transferencia del sistema productivo europeo en Nueva España y el Perú”, *Anuario del Instituto de Estudios histórico sociales*, n. 9, 1994, p. 19-31.

- Atienza López, Ángela, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, Universidad de la Rioja, 2008.
- Bakewell, Peter, “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”, *Historia Mexicana*, v. 39, n. 1, julio-septiembre de 1989, p. 41-70.
- _____, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Barone, Giulia, “L’Ordine dei Predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell’azione dei predicatori”, *Mélanges de l’école française de Rome*, 1977, p. 609-618.
- Barrado, José (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII-XIX. Actas del IV Congreso Internacional Santafé de Bogotá, 6-10 septiembre 1993*, Salamanca, San Esteban, 1995.
- _____, y Santiago Rodríguez (eds.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas del V Congreso Internacional, Querétaro (México) 4-8 de septiembre de 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997.
- Barrio Gozalo, Maximiliano, “El clero en la España del siglo XVIII. Balance historiográfico y perspectivas”, *Cuadernos De Estudios Del Siglo XVIII*, n. 27, diciembre de 2017, p. 51-79.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra, “Disputa sulle stimmate”, en Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli, Pierantonio Piatti (eds.), *Virgo digna coelo Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 407-446.
- _____, “Un trattattello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. 26, 2013, p. 177-226.
- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México: 1526-1860*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1989.
- _____, “Veneración de reliquias y cuerpos de cera en los días de los Fieles Difuntos y Todos Santos”, *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos*, n. 16, 2006, p. 57-68.
- _____, y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México; (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001.
- Becerra, Celina G., “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 263-304.
- Benítez, Fernando, *La vida criolla en el siglo XVI*, viñetas e ilustraciones de Elvira Gascón, México, El Colegio de México, 1953.
- Berlin-Neubart, Heinrich, *Iglesia y convento de Santo Domingo en la ciudad de México*, Stokholm, Almqvist & Wiksell Stockholm, 1974.
- Bernardot, Vicente María, *La Orden de Predicadores*, Bogotá, Can y Antorcha, 1948.
- Beuchot, Mauricio, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Sobre la Universidad, 1987.
- _____, “Lectores conventuales en la Provincia de México durante el siglo XVI”, *Archivo Dominicano*, n. VIII, 1987, p. 51-62.
- _____, “Bartolomé de Ledesma y su Suma de Sacramentos”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, 1991, p. 253-265.
- _____, *Retóricos de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1996.

- Bieñko de Peralta, Doris, “Las *verae* efigies y los retratos simulados. Representaciones de los venerables angelopolitanos, siglos XVII y XVIII”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García, Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 255-281.
- Bonniwell, William R., *A history of the dominican liturgy: 1215-1945*, introd. de Bartolomew J. Eustace, 2ª ed., New York, Joseph F. Wagner, 1945.
- Borah, Woodrow, “La influencia cultural europea en la creación de los centros urbanos hispanoamericanos”, en *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974. p. 66-94.
- _____ y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, v. 12, n. 1, 1962, p. 1-12.
- Borges Morán, Pedro, *Los métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960.
- _____, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- _____, “Felipe II, configurador de la Iglesia Hispanoamericana”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, n. 4, 1999, p. 89-106.
- Brading, David, *La Nueva España. Patria y religión* (formato E-PUB), trad. de Dennis Peña, José Ragas, Fernando Campese, María Palomar y Elena Albuérne, revisión de la trad. de Fausto José Trejo, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Bravo, María Dolores, “La fiesta pública: su tiempo y espacio”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 435-460.
- Brown, Peter, *El culto a los santos*, Salamanca, España, Sígueme, 2018.
- Bueno García, Antonio (dir.), *La traducción en la Orden de Predicadores*, 3 v., España, Comares, 2018.
- Calderón Quijano, José Antonio, “Nueva cartografía de los puertos de Acapulco, Campeche y Veracruz en la edad moderna”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 25, 1968, p. 515-563.
- Calvo, Thomas, *Poder, religión y sociedad en Guadalajara*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991.
- _____, “¿La religión de los ‘ricos’ era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México, 1682-1693)”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras 1998, p. 75-90.
- _____, “Una adolescencia americana. Las ciudades del Nuevo Mundo hispánico hasta 1600”, *Historias*, 71, 2008, p. 101-132.
- _____, “Trayectorias de luz y sombra”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 493-516.
- _____ y Paulina Machuca, “Un actor ineludible: entre sierras y cuencas”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 33-58.

- Camelo Arredondo, Rosa, “Dos tipos de crónica: la crónica provincial y la crónica de evangelización”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 7-24.
- Campos Navarro, Roberto y Adriana Ruiz Llanos, “Adecuaciones interculturales en los hospitales para indios en la Nueva España”, *Gaceta Médica de México*, v. 137, n. 6, noviembre-diciembre de 2001, p. 595-608.
- Cannon, Joanna, “Dominican Shrines and Urban Pilgrimage in Late Medieval Italy”, en Paul Davies, Deborah Howard y Wendy Pullan (eds.), *Architecture and pilgrimage, 1000-1500. Southern Europe and Beyond*, Farnham, Inglaterra, Ashgate, 2013, p. 143-163.
- Caño Ortigosa, José Luis, *Los cabildos en Indias: un estudio comparado*, adaptado por Carlos Vicente Soto Dávila, Corrientes, Moglia Ediciones, 2009.
- Carlos Morales, Carlos Javier de, “La participación en el gobierno a través de la conciencia regia, fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II”, en Flavio Rurale (ed.) *I religiosi a corte. Teología, política e diplomacia in Antico Regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa <<Le Balze>>*, Fiesole, 20 ottobre 1995, Roma, Bulzoni, 1998, p. 131-157.
- Carreño, Alberto María, *Misioneros en México*, México, Jus, 1961.
- _____, *Fray Domingo de Betanzos. Fundador en la Nueva España de la venerable Orden Dominicana*, ed. facsimilar, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, FONAPAS, 1994.
- Carrera Estampa, Manuel, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521-1861*, pról. de Rafael Altamira, México, EDIAPSA, 1954.
- Carrión, Antonio, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, 1896.
- Castañeda, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, 1984.
- Castro, Felipe, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 105-122.
- _____, “La sociedad indígena en la época colonial”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 83-112.
- Cervantes Bello, Francisco Javier, “La Iglesia en las hipotecas y el ordenamiento urbano. Puebla, 1570-1590”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 100-130.
- _____, “Hipotecar la casa: el crédito en la historia de la ciudad de Puebla a principios del siglo XVII”, en Rosalva Loreto López (coord.), *Casas, Viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2001, p. 25-45.
- _____, “Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, c. 1570-1660”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional

- Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 167-200.
- Chaunu, Pierre, “Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII”, *Historia Mexicana*, v. 9, n. 4, 1960, p. 521-557.
- Chávez Gómez, José Manuel A., “Las ceibas como *axis mundi* de la evangelización dominicana en Chiapa de los Indios, siglo XVI”, *Arte y Ciudad. Revista de Investigación*, n. 6, octubre de 2014, p. 61-82.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. de Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Chinchilla Pawling, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Christian Jr., William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, trad. de Eloy Fuente, Madrid, Nerea, 1990.
- 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.
- Civil, Pierre, “Devoción y literatura en el Madrid de los Austrias: el caso de Nuestra Señora de Atocha”, *Edad de Oro*, v. 17, 1998, p. 31-48.
- Contreras Contreras, Jaime, “Descargar la conciencia real: ¿confesor o ministerio?”, en Jaime Contreras Contreras, Alfredo Alvar Esquerro y José Ignacio Ruiz Rodríguez (coords.), *Política y cultura en la época moderna: (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, p. 491-505.
- Corral Salvador, Carlos Manuel (dir.), *Diccionario de derecho canónico*, 2ª ed., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000.
- Cortés Poot, Francisco Dagoberto, “Restauración e intervención del ex convento de Santo Domingo en la ciudad de Veracruz”, tesis para obtener el título de Arquitecto, Boca del Río, Veracruz, Universidad Villa Rica, Facultad de Arquitectura, 2017.
- Corvera Poiré, Marcela, “Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglos XVI-XX”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América, 1995.
- _____, “San Jacinto de Polonia en la América española”, Eugenio Martín Torres Torres (ed.) *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo V. Arte y hagiografía, siglos XVI-XX*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2019, p. 113-142.
- Cruz Valdés, Reyna, “Las enfermedades en el hospital de San Juan de Dios de Atlixco, 1737-1747”, tesis para optar por el grado de Doctor en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia, 2006.
- Cuadriello, Jaime, “*Virgo Potens*. La Inmaculada Concepción en los imaginarios del mundo hispánico”, en Juana Gutiérrez Haces (coord.), *Pintura de los reinos. Identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII*, v. 2, México, Grupo Financiero Banamex, 2009, 1169-1263.
- Cuenya Mateos, Miguel Ángel, *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial: una mirada en torno al Matlazáhuatl de 1737*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Michoacán, 1999.

- _____ y Carlos Contreras Cruz, *Puebla de los Ángeles. Una ciudad en la historia*, México, Océano de México, 2012.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1921.
- _____, *Historia de la Iglesia en México*, t. II, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1922.
- _____, *Historia de la Iglesia en México*, t. III. 1600-1699, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1924.
- _____, *Historia de la Iglesia en México*, t. IV, 1700-1799, 3ª ed., Texas, Editorial Revista Católica, 1922.
- Curiel, Gustavo, “Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: Tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 81-109.
- D’Amato, Alfonso, *La devoción a María en la Orden de Predicadores*, trad. de Brian Farrelli, Madrid, Edibesa, 1998.
- Dávila Garibi, José Ignacio, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. I, México, Cultura, 1957.
- _____, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. II, México, Cvltvra, 1961.
- Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio histórico)*, México, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, 1941.
- Delfín Guillaumin, Martha, “El convento dominico de Nuestra Señora de la Purificación y la labor dominicana en Tacubaya durante la época colonial”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Descalzo Lorenzo, Amalia, “Vestirse a la moda en la España moderna”, *Vínculos de historia*, n. 6, 2017, p. 105-134.
- Díaz, Marco, *Antigua villa de Carrión: Arquitectura religiosa y civil*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Puebla, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Diccionario sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano, 2002 (versión web: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html#Cap%C3%ADtulo%20VIII).
- Dilla Martí, Ramón, “Virtudes heroicas y promoción política. La ascensión a los altares de Raimundo de Peñafort (1275-1601)”, en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, (eds.), *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano II. España, espejo de santos*, Sevilla, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2020, p. 43-58.
- Doesburg, Sebastián van y Michael Swanton, “La traducción de la Doctrina Cristiana en lengua mixteca de fray Benito Hernández al chocholteco (ngiwa)”, en Ausencia López Cruz y Michael Swanton (coords.), *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Serie: Conferencias sobre lenguas otomangués y oaxaqueñas, vol. II*, Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Fundación Harp Helú Oaxaca, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2008, p. 81-118.
- Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial, “Los pueblos, los conventos y la liturgia”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I. Mesoamérica*

- y los ámbitos indígenas de la Nueva España, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 367-390.
- Escamilla, Iván, “La corte de los virreyes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 371-406
- Escandón, Patricia, “La provincia franciscana de Michoacán en el siglo XVII”, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- _____, “Secularización del poder local: Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 50, 2015, p. 77-124.
- Esponera Cerdán, Alfonso, “La vida cotidiana conventual a fines del siglo XVIII en cinco provincias de la América hispana de la Orden de Predicadores”, *Hispania Sacra*, v. 65, n. Extra 2, julio-diciembre de 2013, p. 315-358.
- Everett Boyer, Richard, *La gran inundación. Vida y sociedad en México (1629-1638)*, trad. de Antonieta Sánchez Mejorada, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Farré Vidal, Judith, *Espacio y tiempo de fiesta en Nueva España (1665-1760)*, Madrid, Frankfurt, México, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuet, Bonilla Artigas Editores, 2013.
- Fernández, Justino, “El Hospital Real de Indios de la ciudad de México”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 2, n. 3, julio de 2012, p. 25-47.
- Fernández, Martha, “La plaza de Santo Domingo en el siglo XVI”, *Revista ciencia*, v. 67, n. 1, enero-marzo de 2016, p. 77-85.
- Fernández, Pedro, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México: 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994
- _____, *Historia de la Liturgia de las Horas*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002.
- Fernández de Zamora, Rosa María, *Los impresos mexicanos del siglo XVI: su presencia en el patrimonio cultural del nuevo siglo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2008.
- Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- _____, “La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas”, *Librosdelacorte.es*, n. 9, año 6, otoño-invierno de 2014, p. 81-86.
- Figueras, Antonio, “Principios de la expansión dominicana en Indias”, *Missionalia Hispánica*, año 1, t. I, 1944, p. 303-341.
- Flores Morán, Aban, “El color de la evangelización dominica. Variaciones en el programa de la pintura mural conventual del Altiplano central (1530-1640)”, tesis para optar por el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.
- Fortea Pérez, José Ignacio, “La ciudad y el fenómeno urbano en el Mundo Moderno: España en su entorno europeo”, *Anuario del Instituto de Estudios histórico sociales*, n. 24, 2009, p. 111-142.
- Galán García, Agustín, “Aportación humana de la Orden de Santo Domingo a la evangelización de América (1600-1668). Una aproximación”, *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 823-834.

- Galmes, Lorenzo y Vito T. Gómez (eds.), *Santo Domingo de Guzmán: fuentes para su conocimiento*, colaboración de Adolfo Robles y José Martorell, presentación por Damián Byrne, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- Gantes Tréllez, María de las Mercedes, “Aspectos socio-económicos de Puebla de los Ángeles (1624-1650)”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. 40, 1983, p. 497-613.
- García, Idalia, “Ideas navegantes: cajones de libros para los dominicos novohispanos”, en Benavides, Torres y Escobar Herrera (eds.), *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2018, p. 93-126.
- García Berumen, Elisa Itzel, “Los comerciantes mayoristas de Zacatecas en la segunda mitad del siglo XVII: riqueza y poder”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 39, julio-diciembre de 2008, p. 81-116.
- García Cárcel, Ricardo, “Veinte años de historia social de la España Moderna”, *Historia Social*, n. 60, 2008, p. 91-112.
- García Hernández, Marcela Rocío, “Vida espiritual y sostenimiento material en los conventos de religiosos de la Orden del Carmen Descalzo en la Nueva España, siglos XVII-XVIII”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003.
- García Icazbalceta, Joaquín, “La Orden de Predicadores en México”, en *Obras de Don Joaquín García Icazbalceta, t. II. Opúsculos varios, II*, México, Imprenta de V. Agüeros, 1896, p. 369-380.
- García de León, Antonio, “Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1585-1707”, *Boletín Americanista*, n. 48, 1998, p. 29-45.
- _____, *Tierra adentro, mar en fuera: el puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- García Oro, José, “Observantes, recoletos, descalzos: la monarquía católica y el reformismo del siglo XVI”, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23-28 de septiembre de 1991*, t. II, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, p. 53-97.
- _____, y Ma. José Portela Silva, “Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Preguntas y respuestas sobre la vida religiosa castellana)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 20, 1998, p. 9-32.
- García Palacios de Juárez, Emma, *Los barrios antiguos de Puebla*, 3ª ed., Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1995.
- García-Serrano, Francisco, “Mundo urbano y dominicos en la Castilla medieval”, *Archivo Dominicano*, n. 18, 1997, 255-273.
- _____, *Preachers of the city. The expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, Nueva Orleans, University Press of the South, 1997.
- Gelabert, Miguel y José María de Garganta, “Introducción al Proceso de canonización de Santo Domingo”, en *Santo Domingo visto por sus contemporáneos*, esquema biográfico, introducciones y notas de Miguel Gelabert y José María de Garganta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 219-266.
- Genesta Ibarra, Guillermo Antonio, “Auge, decadencia y restauración. Las Religiosas Dominicas del convento de Santa Catalina de Siena (1593-1910)”, tesis para optar por el título de Licenciado en Historia, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2015.

- Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986.
- Getino, Alonso, “Dominicos españoles confesores de reyes”, *Ciencia tomista*, n. 14, 1916, p. 374-451.
- _____, *Origen del Rosario y leyendas castellanas del siglo XIII sobre santo Domingo de Guzmán*, Vergara, El Santísimo, 1925.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 15ª ed., México, Siglo XXI, 2003.
- Gómez, Lidia, “El cabildo indio en la Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVII”, en María de Lourdes Herrera Feria (coord.), *Estampas de la vida angelopolitana. Ensayos de historia social del siglo XVI al siglo XX*, Tlaxcala, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Tlaxcala, 2009, p. 11-23.
- _____, “La fiscalía en la ciudad de los Ángeles, siglo XVII”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 173-195.
- Gómez Serafín, Susana y Enrique Fernández Dávila, “Hidráulica en el convento de Santo Domingo de Oaxaca”, en *Obra Hidráulica en Oaxaca*, México, Comisión Nacional del Agua, Unidad de Comunicación Social, 1998, p. 81-108.
- Gonzalbo, Pilar, “De la penuria y el lujo en Nueva España. Siglos XVI-XVIII”, *Revista de Indias*, v. LVI, n. 206, 1996, p. 49-75.
- _____, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- _____, “Introducción general”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 11-16.
- _____, “¿Qué hacemos con Pedro Ciprés? Aproximaciones a una metodología de la vida cotidiana”, *Historia Mexicana*, v. 68, n. 2, octubre-diciembre de 2018, p. 471-507.
- González Aparicio, Luis, *Pasado y presente de la región de Tenochtitlán. La obra de Luis González Aparicio*. México, Grupo Danhos, 2006.
- González Alonso, Nuria, “Diego Flores de Valdés y la expedición al estrecho de Magallanes en el año 1581” *Anales del Museo de América*, n. 22, 2014, p. 152-161.
- González, Fidel, *Los movimientos en la Historia de la Iglesia*, trad. de Belén Cabello, Madrid, Encuentro, 1999.
- González, Tomás S., “La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 453-474.
- González Cañal, Rafael, “La Virgen de Atocha en el teatro español del Siglo de Oro”, en Vibha Maurya y Mariela Insúa (eds.), *Actas del I Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas Siglo de Oro e Hispanismo general*, Pamplona, Publicaciones digitales del Grupo de Investigación del Siglo de Oro/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, p. 279-293.
- González Cossío, Francisco, *La imprenta en México (1553-1820). 510 Adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.
- González de la Vara, Martín, “Origen y virtudes del chocolate”, en Janet Long (coord.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, p. 291-308.

- González Fasani, Ana Mónica, “Llamados a servir: los hospitalarios de San Juan de Dios en Zacatecas, México en el siglo XVII”, *Hispania Sacra*, v. 59, n. 120, 2007, p. 537-562.
- González Fuente, Antolín, *El carisma de la vida dominicana*, Salamanca, San Esteban, 1994.
- González y González, Enrique, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 91-114.
- González Leyva, Alejandra, “Alegoría del Rosario”, *Cuadernos de Arte Colonial*, n. 3, 1987, p. 93-102.
- _____, “La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte 1538-1640”, tesis para obtener el grado de Maestra en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.
- _____, “La capilla del Rosario de la ciudad de México a partir de las fuentes históricas: posibilidades de corroboración arqueológica”, en Enrique Fernández Dávila y Susana Gómez Serafín (coords.), *Memoria del Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 39-52.
- _____, (coord.), *El Convento de Yanhuítlán y sus capillas de visita: construcción y arte en el país de las nubes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009.
- _____, “Los centros de estudios y colegios dominicos de la época novohispana”, *Revista Gráfica*, v. 10, n. 1, enero-junio de 2013, p. 112-126.
- González Rodríguez, Jaime, “La cátedra de Escoto en México (siglo XVIII)”, *Estudios de historia social y económica de América*, n. 16-17, 1998, p. 261-288.
- Greenleaf, Richard, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985.
- _____, *Zumárraga y de la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- _____, “La inquisición, los judíos y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820”, en Juan Manuel de la Serna (coord.), *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 13-38.
- Guerrero, Adriana, “Cocina, despensa y comida en los conventos franciscanos de Querétaro en la época colonial”, *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencia*, v. 58, n. 2, abril-junio de 2007.
- Hardoy, Jorge E., y Carmen Aranovich. “Cuadro comparativo de los centros de colonización española existentes en 1580 y 1630”, *Desarrollo Económico*, v. 7, n. 27, 1967, p. 349-360.
- Hausberger, Bernd, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 17, 1997, p. 63-106.
- _____, “La economía novohispana, 1519-1760”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010, p. 41-79.
- Hera, Alberto de la, “La Iglesia Católica en el Nuevo Mundo (Fundación Mapfre-América)” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 3, 1994, p. 265-271.

- Hernández Aparicio, Pilar, “Estadísticas franciscanas del s. XVII”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: (siglo XVII): La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 555-591.
- Hernández Garay, Guimel, “La economía de los conventos mendicantes en Nueva España. Santo Domingo de México, 1748-1813”, tesis para optar por el grado de Maestro en Economía, México, Programa de Posgrado en Economía, Facultad de Economía, División de Estudios de Posgrado, Historia Económica, 2016.
- Hernández González, Adrián, “*El Muerdequedito*, de fray Juan de Villa Sánchez, testimonio documental del altercado durante el capítulo provincial de 1714 en Puebla de los Ángeles”, (en prensa).
- Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico: México 1760-1834*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.
- Herrera Feria, María de Lourdes y Rosario Torres Domínguez, “Los estudios conventuales en el colegio de San Luis de Puebla de los Ángeles y sus constituciones”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*, año 8, n. 8, 2017, p. 78-94.
- Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Tomo II: Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.
- Herzig, Tamar, “Stigmatized holy women as female Christs”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, v. 26, 2013, p. 151-161.
- Híjar Ornelas, Tomás de, “Vida de catacumbas: la comunidad de monjas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951”, *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, n. 30, enero-abril de 2014, p. 250-282.
- Hillerkuss, Thomas, “Una sociedad en construcción: la organización de la élite minera en Zacatecas durante el siglo XVI”, en Laura Rojas y Susan Deeds (eds.), *México a la luz de sus revoluciones: volumen 1*, México, El Colegio de México, 2014, p. 67–102.
- Hinnebusch, William A., *Breve historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982.
- _____, William, *Dominican spirituality. Principles and practice*, prefacio de Walter Wagner, ilustraciones de Mary of the Compassion, Eugene, Oregon, Wipf & Stock, 2019.
- Hirschberg, Julia, “La fundación de Puebla de los Ángeles-Mito y realidad”, *Historia Mexicana*, v. 28, n. 2, octubre-diciembre de 1978, p. 185-223.
- Holler, Jacqueline, “‘More Sins than the Queen of England’: Marina de San Miguel before the Mexican Inquisition”, en Mary E. Giles (ed.), *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 209-28.
- Hoyo Calzada, Bernardo del, “El Venerable Gregorio López en Zacatecas. 1º parte. Los Atemajac de Zacatecas” (publicación en Blog: Heráldica y genealogía zacatecana), 12 de octubre de 2014, <http://heraldicaygenealogiazacatecana.blogspot.com/2014/10/el-venerable-gregorio-lopez-en-zacatecas.html> (consultado el 3 de septiembre de 2021).
- Huerta Sánchez, Yasir Armando, “La Cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los Oficiales del Gremio de Sastres, Calceteros y Jubeteros, ciudad de México (1680-1730)”, tesis para obtener el grado de Maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia, 2014.
- Ibarra, Eduardo, “Francisco de Burgoa, historiador de la provincia de San Hipólito de Oaxaca. Siglo XVII”, en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana, vol. 2, tomo II: Historiografía eclesiástica*, coordinado por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 1075-1110.

- Ibáñez Castro, Juan, “El Confesor Real en la España Moderna: Un agente político en la corte”, trabajo de fin de grado en Geografía e Historia, La Rioja, Universidad de La Rioja, Facultad de Letras y de la Educación, 2014.
- Iggers, George G., *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Connecticut, Wesleyan University Press, 2005.
- Íñigo Silva, Andrés, “Los sonetos derivados de las predicaciones que en 1618 acompañaron la fiesta de la Inmaculada Concepción y sus respuestas. Propuesta de edición crítica”, tesis para obtener el grado de Licenciado en Letras Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Letras Hispánicas, 2012.
- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Jalpa Flores, Tomás, “Migrantes y extravagantes. Indios de la periferia en la ciudad de México durante los siglos XVI y XVII”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 79-104.
- Jiménez Gómez, Ramón, “La Venerable Tercera Orden de Penitencia de Santo Domingo: institucionalización y consolidación en la Ciudad de México, 1682-1702”, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015.
- _____, “Reliquias y milagros de un ermitaño. La devoción a Gregorio López en Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 199-236.
- Jiménez Pablo, Esther, “Introducción. La santidad politizada en Época Moderna: estudios más recientes”, en *Chronica Nova*, n. 43, 2017, p. 11-18.
- Jiménez Rueda, Julio, “El certamen de los plateros en 1618 y las coplas satíricas que de él se derivaron”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVI, n. 3, México, Secretaría de Gobernación, Dirección General de Información, 1945, p. 344-384.
- _____, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (los heterodoxos en México)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- Juan García, Natalia, “Prácticas alimentarias en los siglos XVII y XVIII en el clero regular de Aragón. Los manjares de la comunidad de monjes de San Juan de la Peña”, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, n. 15, 2009, p. 165-198.
- Jurado Sánchez, José, Francisco Marín Perellón, María José del Río Barredo y José Luis de los Reyes Leoz, “Espacio urbano y propaganda política: las ceremonias públicas de la monarquía y Nuestra Señora de Atocha”, en Virgilio Pinto Crespo y Santos Madrazo Madrazo (coords.), *Madrid en la época moderna, espacio, sociedad y cultura: coloquio celebrado los días 14 y 15 de diciembre de 1989*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Casa de Velázquez, 1991, p. 219-264.
- Kagan, Richard, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1492-1780*, colaboración de Fernando Marías, Madrid, El Viso, 1998.
- Kamen, Henry, “La política religiosa de Felipe II”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 7, 1998, p. 21-33.
- Kłoczowski, Jerzy, “Les ordres mendiants en Europe du Centre-Est et du Nord. In: L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-est et du Nord (XIVe-XVe siècles)”, en

- Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986)*, Rome, École Française de Rome, 1990, p. 187-200.
- Krutitskaya, Anastasia, “Modo de rezar el Rosario: una forma de la contemplación dirigida en la Nueva España del siglo XVII”, *Acta Poética*, v. 35, n. 2, julio-diciembre de 2014, p. 215-233.
- _____, “Rosarios intrusos en la Nueva España: la indiscreta devoción de los fieles, amigos de novedades”, en Manuel Pérez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez (eds.), *No solo con las armas/Non solum armis: cultura y poder en la Nueva España*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, Bonilla Artigas Editores, 2014.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, prolog. de Carlos Flores Marinia, trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Labarga, Fermín, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta Theologica*, v. 35, n.1, 2003, p. 153-176.
- Lacueva Muñoz, Jaime L., “Zacatecas: norte imperial”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 537-572.
- Lafaye, Jacques, “La règle de l’alternance dans la province dominicaine de la Nouvelle Espagne au XVIIe siècle”, *Cahiers de l’Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine, Six Études Historiques (de la Découverte a la veille de l’Indépendance)*, v. 6, 1964, p. 101-110.
- Laguna Parra, Andrés, “Un puente entre dos repúblicas: Puebla y Cholula, 1608-1689”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 299-313.
- Lavrin, Asunción, “El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII”, *Historia Mexicana*, v. 25, n.1, julio-septiembre de 1975, p. 76-117.
- _____, “Frailes mendicantes en México: aproximación al estudio de la masculinidad en Nueva España. Discurso de Ingreso”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. LV, 2014, p. 131-164.
- _____, “El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 235-262.
- _____, “Lay Brothers: The Other Men in the Mendicant Orders of New Spain”, *The Americas*, v. 72, n. 3, 2015, p. 411-438.
- _____, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (formato EPUB), trad. de Alejandro Pérez-Sáez, revisión de la traducción de Darío Zárate Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lazcano Ramírez, María Eugenia, “El templo de Santo Domingo de México”, tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.
- Ledesma Gallegos, Laura, “La misión dominica en el norte y centro del estado de Morelos”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 67, nueva Época, julio-septiembre de 2002, p. 75-81.
- León Cázares, María del Carmen, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma

- de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- León-Portilla, Miguel, “Las comunidades mesoamericanas ante la institución de los hospitales para indios”, en Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general de la medicina en México. Tomo II. Medicina novohispana, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, Academia Nacional de Medicina, 1990, p. 217-227.
- Le Goff, Jacques, “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale. L’implantation géographique des Ordres Mendicants. Programme-questionnaire pour une enquête”, *Annales*, n. 23, 1968, p. 335-352.
- Lira, Andrés, “Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732”, *Historia Mexicana*, v. 55, n. 4, 2006, p. 1139-1178.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Lomelí Vanegas, Leonardo, *Puebla. Historia breve* (formato EPUB), México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Londoño, Oscar Leonardo, “Habitar el claustro. Organización y tránsito social en el interior del monasterio de Santa Inés de Montepulciano en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia*, v. 23, 2018, p. 184-215.
- López, Eucario, “Compendio de los libros de actas del venerable cabildo de la santa iglesia catedral de Guadalajara”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, n. 5, enero-junio de 1972, p. 119-361.
- López Arandia, María Amparo, “Médicos del alma regia. Confesores reales en la España de los Austrias (s. XVII)”, en María Antonia Bel Bravo y José Fernández García (coords.), *Homenaje de la Universidad a D. José Melgares Raya*, Jaén, Universidad de Jaén, 2008, p. 236-291.
- _____, “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en Fernando Negrodo (coord.), *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica*, v. 7, n. 20, 2010.
- _____, “El confesionario regio en la monarquía hispánica del siglo XVII”, *Obradoiro de historia moderna*, n. 19, 2010, p. 249-278.
- López Barahona, Victoria y José A. Nieto Sánchez, “La ropa estandarizada: innovaciones en la producción, comercio y consumo de vestuario en el Madrid del siglo XVII”, *Sociología del Trabajo*, n. 71, 2001, p. 118-135.
- López Picher, Mercedes, “Aspectos de la devoción popular a San Pedro de Verona en el convento de Santo Domingo de A Coruña”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, p. 665-678.
- López Romero, David, “Enfermedad y hospitales de la ciudad de México, siglo XVIII: Notas para la construcción de una salud pública”, s.e., 2012.
- Lorenzo Monterrubio, Carmen, *Arte suntuario en los ajuares domésticos. La dote matrimonial en Pachuca, siglo XVII*, Pachuca de Soto, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2015, p. 26-41.
- Lorenzo Parra, María Jesús, “Litigio entre Santiago y Puebla de Nueva España por el colegio de San Luis”, *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 753-761.

- Loreto López, Rosalva, “La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636), en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 233-252.
- _____, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, pról. de Asunción Lavrin, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- _____, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, *Estudios Humanísticos. Historia*, n. 5, 2006, p. 93-119.
- _____, “Los artífices de una ciudad. Los indios y sus territorialidades. Puebla de los Ángeles. 1777”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 255-277.
- _____, “‘Del tamaño de una uña’. Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo XVII”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, n. 150, 2017, p. 47-92.
- Lozano Armendares, Teresa, “Los juegos de azar. ¿Una pasión novohispana? Legislación sobre juegos prohibidos en Nueva España, siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 11, n. 11, 1991, p. 155-181.
- Lucena Giraldo, Manuel, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos, Marcial Pons, 2006.
- Lundberg, Magnus, “Alonso de la Mota y Escobar: ambición y santidad en la Nueva España, siglos XVI y XVII”, en Lilian von der Walde Moheno y Marien Reinoso Ingliso (eds.), *Virreinos II*, México, Grupo *Destiempos*, 2013, p. 78-90.
- Macías Domínguez, Isabelo, “Procedencia conventual y regional del aporte de la Orden de Predicadores a Indias”, *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 245-266.
- Manrique, Jorge Alberto, *Los dominicos y Azcapotzalco: estudio sobre el convento de predicadores en la Antigua Villa*, fotografías de Agustín Maya S., México, Universidad Veracruzana, 1963.
- Marichal, Carlos, “Avances de la historia económica”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 58, mayo-agosto de 2000, p. 32-39. Marín Tamayo, Fausto, *Puebla de los Ángeles, orígenes, gobierno y división racial*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias, Departamento de Investigaciones Arquitectónicas y Urbanísticas, 1989.
- Mariscal, Blanca López de, “Los sermones de vidas de santos y su función ejemplar”, en Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer (eds.), *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2012, p. 75-85.
- Martínez Ferrer, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México, Universidad Pontificia de México, 1998.
- _____, “Presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: el decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del Doctor Angélico”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, v. XXV, n. 97, invierno de 2004, p. 253-283.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, *El crédito a largo plazo en el siglo XVI. Ciudad de México (1550-1620)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

- _____, *La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- _____, “Crédito y capellanías en la ciudad de México, 1620-1646”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coordinación e introducción), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 137-156.
- _____, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- _____, Elisa García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Directorio del santo concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 1-27.
- Martínez Medina, Francisco Javier, “La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los libros plúmbeos. Religiosidad popular y monárquica en la Andalucía barroca”, *Proyección: Teología y mundo actual*, n. 266, 2017, p. 311-330.
- _____ y María Antonieta Visceglia, *La monarquía de Felipe III: la casa del rey*, v. 1, Madrid, MAPFRE, Instituto de la Cultura, 2008.
- _____, “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”, *Librosdelacorte.es*, Monográfico 3, año 7, 2015, p. 101-120.
- Martín, Eloísa, “Santuarios y Altares”, en Roberto Plancarte Pimentel (coord), *Diccionario de religiones en América Latina* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2018, p. 594-599.
- Martínez Peñas, Leandro, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid, Editorial Complutense, 2007.
- Masera, Mariana, “Textos poéticos populares y popularizantes en la Nueva España del siglo XVII”, en *Revista de Literaturas Populares*, año 1, n. 2, julio-diciembre de 2001, p. 5-18.
- Martínez Cuesta, Ángel, “El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII”, en *Agustinos Recoletos: historia y espiritualidad*, Madrid, Augustinus, 2007, p. 50-103.
- _____, “El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII”, en *Librosdelacorte.es*, n. 9, año 6, otoño-invierno, 2014, p. 77-80.
- Maza, Francisco de la, “La decoración simbólica de la capilla del Rosario de Puebla”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. VI, n. 23, 1955, p. 5-29.
- Mazín Gómez, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- _____, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: 1568-1640*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.
- _____, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias: 1632-1666*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.
- McAndrew, John, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels, and other studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.

- Méndez Arceo, Sergio, *La Real y Pontificia Universidad de México: antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1990.
- Méndez, María Águeda, “La fiesta de San Pedro Mártir: preparativos y vicisitudes de la Inquisición novohispana dieciochesca”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n. 73, 1999, p. 61-70.
- Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, t. 1-2, Santiago de Chile, Impreso en casa del autor, 1909.
- Medina, Miguel Ángel, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Meigs, Peveril, *La frontera misional dominica en Baja California*, trad. de Tomás de Segovia, pról. de Miguel León-Portilla, Notas para esta edición de Carlos Lazcano Sahagún, México, Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma de Baja California, 1994.
- Melcón, Ángel y Mauricio Beuchot, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano*, n. X, 1989, p. 81-138.
- Melvin, Karen, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012.
- Menegus Borneman, Margarita, “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo”, *Revista de Indias*, v. LIX, n. 217, septiembre-diciembre de 1999, p.599-617.
- Mercader Martínez, Yolanda, *Crónicas y cronistas de la Nueva España. Orden de Predicadores de Santo Domingo*, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 1984.
- Merlo Juárez, Eduardo y José Antonio Quintana Fernández, *Las Iglesias de la Puebla de los Ángeles*, t. 1, Puebla, Secretaría de Cultura Puebla, 2001.
- Merlo Solorio, Jorge Luis, “Sermones de algarabía. Gestación de la identidad a los pies de san José”, en Hilda Julieta Valdés García y María Alejandra Valdés García (eds.), *Reminiscencias novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2015, p. 181-195.
- Merluzzi, Manfredi, “Religion and State Policies in the Age of Philip II: the 1568 Junta Magna of the Indies and the New Political Guidelines for the Spanish American Colonies”, en Joaquim Carvalho (ed.), *Religion and Power in Europe: Conflict and Convergence*, Pisa, Pisa University Press, 2007, p. 183-201.
- Miele, Michele, *La Riforma Domenicana a Napoli nel periodo post-Tridentino (1583-1725)*, Roma, Instituto Storico Domenicano, Santa Sabina, 1963.
- Mínguez Cornelles, Víctor, “<<Auxilium Habsburgicum>>. La Virgen del Rosario y Lepanto”, en Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya (coords.), *La piedad de la casa de Austria: arte, dinastía y devoción*, Gijón, Trea, 2018, p. 39-62.
- Miño de Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, “Las ciudades novohispanas y su función económica, siglos XVI-XVIII”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México: de la colonia a nuestros días*, México, El Colegio de México, Secretaría de Economía, 2010.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649): historia documental*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Miura Andrades, José María, “La Provincia Bética de la Orden de Predicadores durante la Baja Edad Media. Los frailes”, *Revista de Humanidades*, n. 27, 2016, p. 19-42.

- _____ y Juan Carlos Arboleda Goldaracena, “El papel de las órdenes religiosas en la configuración urbana de Sevilla durante la Baja Edad Media”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, v. 9, n. 3, 2017, p. 983-1008.
- Mora Reyes, María Fernanda, “Orígenes del santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652”, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- _____, “El culto a la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, al sur de la ciudad de México: sus primeros años y su resignificación simbólica en el siglo XVIII”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 119-134.
- _____, “De venerable fraile dominico a venerable anónimo. Un recorrido por la conformación de una leyenda con base en la vida de fray Cristóbal de Ortega, siglos XVI al XX”, en Eugenio M. Torres, OP y René Millar Carvacho (coords.) *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo V. Arte y hagiografía, siglos XVI-XX*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2019, p. 85-112.
- _____, “La fiesta a santo Domingo de Guzmán en Nueva España, siglo XVII”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes, Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 145-180.
- Morales, Francisco, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.
- _____, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492- 1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 49-86.
- _____, “Pueblos y doctrinas en México en el s. XVII”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo: (siglo XVII): La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*, Madrid, Deimos, 1991, p. 773-811.
- _____, “Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales” en Elsa Cecilia Frost (coord.). *Franciscanos y mundo religioso en México, panoramas de nuestra América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993, p. 22-30.
- _____, “Economía en una orden mendicante. La pobreza franciscana en Nueva España. Del idealismo fundacional al pragmatismo de la vida pastoral”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coordinación e introducción), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 85-106.
- _____, “I. La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 13-76.
- Moreno Campos, Rosa Juana, “Las inversiones de la archicofradía de Nuestra Señora del Rosario en la Ciudad de México (1680-1803)”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.
- Moreno de los Arcos, Roberto, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, n. 12, 1992, p. 1-18

- Moreno Gamboa, Olivia, *Las letras y el oficio: novohispanos en la imprenta, México y Puebla, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2018.
- Moro Romero, Raffaele, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 46, 2012, p. 117-172.
- Mortier, Daniel Antonin, *Histoire des Maitres Généraux de L’Ordre des Frères Prêcheurs. Tome sixième : 1589-1650*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1913.
- Moulin, Léo, *El mundo viviente de los religiosos (Dominicos, Jesuitas, Benedictinos...)*, Madrid, Editora Nacional, 1966.
- Mullen, Robert James, *Dominican architecture in sixteenth century Oaxaca*, Phoenix, Arizona, Center for Latin American Studies, 1975.
- Muriel, Josefina, “Conventos de monjas en la Nueva España”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1946.
- _____, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990.
- _____, *Hospitales de la Nueva España. Tomo II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1991.
- _____, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- Musset, Alain, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo* (formato EPUB), trad. de José María Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Nieva Ocampo, Guillermo, “*Reformatio in Membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV”, *En la España Medieval*, v. 32, junio de 2009, p. 297-341.
- _____, “La observancia dominica y la Monarquía castellana: Compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)”, en José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez y Gijz Versteegen (coords.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, v. 1, Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, p. 513-561.
- _____, “La investigación sobre el clero regular masculino en la España moderna y algunas perspectivas de desarrollo”, *Estudios de historia de España*, v. 22, n. 1, 2020, p. 35-52.
- Orejel Amezcua, Ignacio, *Santo Domingo de México. Ensayo Histórico Biográfico de 1526 a 1968*, texto en colaboración Manuel González Beascoechea, México, Jus, 1970.
- Osante, Patricia, *Poblar el septentrión I. Las ideas y las propuestas del marqués de Altamira, 1742-1753*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012.
- O’Gorman, Edmundo, “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, n. 1, enero-febrero-marzo, 1938, p. 1-34.
- Pastor, Ludovico, *Historia de los papas: desde fines de la Edad Media, compuesta utilizando el Archivo Secreto Pontificio y otros muchos archivos*, t. XI, v. XXIV, Barcelona, Gustavo Gil, 1941.

- Pastor, María Alba, “Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630”, *Ibero-amerikanisches Archiv*, v. 22, N. 3/4, 1996, p. 247-266.
- Pazos Pazos, María Luisa, *El Ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII. Continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999
- _____, y María Justina Sarabia Viejo, “Orden y delincuencia. Los alguaciles de las ciudades novohispanas, siglos XVI-XVII”, en Eduardo Rey Tristán, Patricia Calvo González (coords.), *200 años de Iberoamérica (1810-2010). XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, p. 684-698
- Peña, Jose Francisco de la, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Peña Espinoza, José Joel “El Cabildo eclesiástico de la Diócesis Tlaxcala-Puebla, sus años de formación, 1526-1548”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, n. 78, 2005, p. 12-22.
- _____, “El culto a las reliquias en la Puebla del siglo XVI: manifestaciones locales e influencias europeas”, en *Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, p. 323-360.
- _____, “Predicadores para los Ángeles. Dominicos y catolicismo en la Puebla del siglo XVI”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 141-206.
- _____, “Reconstruyendo tiempos y espacios para el convento dominicano en Izúcar”, *Dualidad. Publicación de Información y Difusión Centro INAH Puebla*, nueva época, n. 12, septiembre de 2012, p. 31-37.
- _____, “Conventos dominicos de una antigua ‘provincia poblana’”, *Dualidad. Publicación de Información y Difusión Centro INAH Puebla*, nueva época, n. 15, septiembre de 2015, p. 58-72.
- _____, “Íñigo de Fuentes, sacerdote y agente, brazo del gobierno episcopal palafoxiano”, en Ricardo Fernández Gracia (ed.), *Miscelánea palafoxiana y poblana*, Madrid, Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2016, p. 53-74.
- _____, “Los capitulares angelopolitanos: educación y desempeño, siglos XVI y XVII”, en Leticia Pérez Puente y José Gabino Castillo Flores (coords.), *Educación y prebenda: investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019, p. 133-150.
- Pérez Puente, Leticia, “El clero regular en la rectoría de la Real Universidad de México (1648-1668)”, en Enrique González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Centro de Estudios de la Universidad, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 435-455.
- _____, *Universidad de Doctores: México, siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2000.
- _____, *El concierto imposible: los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010.
- _____, “La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro ‘de la gobernación espiritual’ de Juan de Ovando”, en María del Pilar Martínez López-Cano y

- Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 47-76.
- _____, *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.
- _____, “Para engalanar el culto. El seminario conciliar de Guadalajara de 1570”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 155-178.
- _____, *La Iglesia del rey. El patronato indiano y el libro “De la gobernación espiritual”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2021.
- _____, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo” en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 1-36
- _____, y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglos XVI y XVII”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 133-161.
- Pérez Samper, María de los Ángeles, “La alimentación catalana en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna: la mesa capitular de Santa Ana de Barcelona”, *Pedralbes: Revista d’història moderna*, n. 17, 1997, p. 79-120.
- Pérez Vidal, Mercedes, “Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla”, *Medievalia*, n. 1, v. 17, 2014, p. 215-42.
- _____, “Creación, destrucción y dispersión del patrimonio litúrgico de los monasterios de dominicas en España y Nueva España”, *Forma: revista d’estudis comparatius: art, literatura, pensament*, n. 12, 2015, p. 67-86.
- _____, “La liturgia procesional de completas en el ámbito de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla”, *Hispania Sacra*, v. LXIX, n. 139, enero-junio de 2017, p. 81-99.
- Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.
- Piho, Virve, “La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 64, 1977, p. 81-88.
- Pita Moreda, María Teresa, “El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca”, en José Barrado (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Salamanca 28 de marzo-1 de abril de 1989*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 433-452.

- _____, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, España, San Esteban, 1991.
- Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1980.
- Portús Pérez, Javier, “Control e imagen real en la corte de Felipe IV (1621-1626)” *Studia Aurea*, n. 9, 2015, p. 245-264.
- Poole, Stafford, “El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 109-124.
- _____, *Pedro Moya de Contreras: Reforma católica y poder real en la Nueva España 1571-1591*, trad. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2012.
- Po-Chia Hsia, Ronnie, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, trad. de Sandra Chaparro, prefacio de Antonio Feros, Madrid, Akal, 2010.
- Quiñones Flores, Georgina Indira, “La vida picaresca en Zacatecas, siglos XVI y XVII: juegos, pleitos y blasfemias”, *Nuevos Mundos Nuevos, Debats* (revista digital), octubre de 2017, s/p.
- Quiróz, Enriqueta, “Comer en Nueva España. Privilegios y pesares de la sociedad en el siglo XVIII”, *Historia y Memoria*, n. 8, enero-junio de 2014, p. 19-58.
- Ragon, Pierre, “Images miraculeuses, culte des saints et hispanité dans le Mexique colonial (1648-1737)”, en *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam) Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre 21-23 juin 1993)*, Rome, École Française de Rome, 1995, p. 481-495.
- _____, “La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIX, n. 75, 1998, p. 281-300.
- _____, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia Mexicana*, v. VII, n. 2, octubre-diciembre de 2002, p. 361-389.
- _____, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)* (formato EPUB), París, L'Harmattan, 2003.
- Raigosa Gómez, Tania Celiset, “La justicia criminal en Durango, Nueva Vizcaya, 1750-1824”, tesis para optar por el grado de Doctor en Historia, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017.
- Ramírez Aparicio, Manuel, *Los conventos suprimidos en Méjico: estudios biográficos, históricos y arqueológicos*, México, Imprenta y Librería de J. M. Aguilar y Cía., 1861.
- Ramírez González, Clara Inés, “El colegio de Santo Domingo de la Cruz, una fundación dentro del convento de San Esteban de Salamanca”, *Archivo Dominicano*, n. 17, 1996, p. 187-208.
- _____, “La fundación de la cátedra de Santo Tomás en la Real Universidad de México (1617)”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 35-56.
- _____, *Grupos de poder clerical en las Universidades Hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, v. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2002.
- Ramírez Méndez, Jessica, “Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, n. 71, 2008, p. 13-32.

- _____, “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606,” *Estudios de Historia Novohispana*, v. 49, julio-diciembre de 2013, p. 39-82.
- _____, “La reforma filipina del clero regular y el paso de nuevos hábitos a Indias, 1566-1585”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 113-141.
- _____, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- _____, “El capital visual de la fiesta. Promoción carmelitana a partir de los festejos de canonización de fray Juan de la Cruz, 1729”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 81-112.
- _____, “Puebla Letrada. La distribución de los colegios en Angelópolis, siglos XVI-XVII”, en Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga (coords.), *Poderes y educación superior en el mundo hispánico: siglos XV al XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2015, p. 243-282.
- _____, “¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la ciudad de México, 1540-1585”, *Revista de Indias*, v. 78, no. 272, 2018, p. 49-78.
- _____, “Fundaciones del clero regular para el fortalecimiento de Valladolid, Michoacán, 1578-1607” en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Puebla, Ciudad de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones del Lirio, 2019, p. 47-77.
- Ramírez Trejo, Arturo E., “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (siglos XVI-XVIII)”, *Nova tellus*, v. 30, n. 1, 2012, p. 149-165.
- Ramos, Frances L., “Celebrating the Patriarchs of Puebla. The Municipal Council and the Cult of Saint Joseph”, en Donna Pierce (ed.), *Festivals & Daily life in the Arts of Colonial Latin America, 1492-1850. Papers from the 2012 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Denver, Mayer Center for Pre-Columbian & Spanish Colonial Art at the Denver Art Museum, 2014, p. 73-96.
- Ratto, Cristina, “La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. XXXI, n. 94, 2009, p. 59-92.
- _____, “Monjas, mecenas y doctores. El rector Fernando de Villegas y el patronazgo del convento de San José de Gracia en la ciudad de México (siglo XVII)”, en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009, p. 241-288.
- Reed, Benjamin, “Cultura de los oratorianos en la Ciudad de México, 1659-1821: identidad corporativa, entre estructura y acción”, *Historia y Grafía*, año 26, n. 51, julio-diciembre de 2018, p. 15-52.

- Regalado Pinedo, Aristarco y Celina G. Becerra, “La consolidación de una capital: Guadalajara”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 463-492.
- Reyes Leoz, José Luis de los, “Espacio urbano y propaganda política: las ceremonias públicas de la monarquía y Nuestra Señora de Atocha”, Virgilio Pinto Crespo, Santos Madrazo Madrazo (coords.), *Madrid en la época moderna, espacio, sociedad y cultura: coloquio celebrado los días 14 y 15 de diciembre de 1989*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Casa de Velázquez, 1991, p. 219-264.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel Ma. Garibay, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Rico Callado, Francisco Luis, “La práctica de la confesión en la España Moderna a través de las actividades de las órdenes religiosas”, *Studia Histórica: Historia Moderna*, v. 34, 2012, p. 305-332.
- Río Barredo, María José del, “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la contrarreforma”, *Chronica Nova*, n. 39, 2013, p. 47-73.
- Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aún de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica o histórica*, t. II, México, Imprenta de la Reforma, 1882.
- Ríos Arce, Francisco de los, *Puebla de los Ángeles y la Orden dominicana: estudio histórico para ilustrar la historia civil, eclesiástica, científica, literaria y artística de esta ciudad de Los Ángeles*, 2 t., Puebla, Imprenta “El Escritorio”, 1910.
- Rocher Salas, Adriana, “Parroquias y territorio en Yucatán: 1545-1580”, en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, p. 211-253.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 2001.
- Rodríguez Delgado, Adriana, *Santos o embusteros. Los alumbrados novohispanos del siglo XVII*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2013.
- Rodríguez León, Mario, “Introducción”, en José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas...*, p. 7-14.
- Rodríguez López, Santiago, “La Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores”, *Archivo Dominicano*, n. XVII, 1996, p. 129-156.
- _____, “Congregaciones y Vicarías de la Orden de Predicadores en México en el siglo XX (1895-1961)”, en José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la Guerra de 1898. Retos y desafíos de la Orden de Predicadores durante la centuria de 1898 a 1999. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998*, Salamanca, Bayamón, San Esteban, Instituto de Estudios Históricos Juan Alejo de Arizmendi, 2001, p. 103-134.
- Rodríguez Moya, Inmaculada, “Lujo textil en la corte novohispana”, *Quintana. Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte*, n. 14, 2015, p. 229-245.
- _____, y Víctor Manuel Mínguez Cornelles, *Las ciudades del absolutismo: arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV-XVIII*, España, Universitat Jaume I, 2006.

- Rodríguez-Sala, María Luisa, “Los libros de medicina y de cirugía impresos en la Nueva España y sus autores durante los dos primeros siglos de cultura colonial (1570-1692). Segunda Parte”, *Gaceta Médica de México*, v. 134, n. 6, 1998, p. 719-740.
- Román Gutiérrez, José Francisco, “Los dominicos y el territorio de frontera: el caso de Nueva Galicia”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Madrid, Deimos, 1991, p. 321-335.
- _____, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan, Jalisco, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, Concejo Municipal de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, 1993.
- Romero Galván, José Rubén, “Primera parte. Los contextos”, en *Contextos y Texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de fray Hernando de Ojea, O.P.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 9-104.
- Romero Mensaque, Carlos José, “El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión”, *Revista de Humanidades*, n. 19, 2012, p. 87-115.
- _____, “La universalización de la devoción del Rosario y sus cofradías en España. De Trento a Lepanto”, *Angelicum*, n. 90, 2013, p. 217-246.
- _____, “Las cofradías del Dulce Nombre de Jesús de la Archidiócesis de Sevilla durante la época moderna análisis de su instituto en las reglas y constituciones”, en Juan Aranda Doncel (coord.), *Los Dominicos y la advocación del Dulce Nombre de Jesús en Andalucía*, España, Archicofradía del Dulce Nombre, 2017, p. 137-159.
- Rosales Covarrubias, Tania Yocelin, “Los franciscanos y seculares en la Nueva Galicia, siglo XVII”, *Vuelo libre*, n. 2, abril de 2007, p. 44-51.
- Rovira Morgado, Rossend, “Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la Real Audiencia de la Nueva España (siglo XVI)”, tesis para optar al grado de Doctor en Historia Moderna, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, 2014.
- _____, “La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México: claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)”, en Stefan Rinke (ed.), *Entre espacios: la historia latinoamericana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA) Freie Universität Berlín, 9-13 de septiembre de 2014*, Berlin, Freie Universität, Colegio Internacional de Graduados “Entre Espacios”, 2016, p. 482-506.
- Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- _____, *Domus Aurea. La capilla del Rosario de Puebla. Un programa iconográfico de la Contrarreforma*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.
- _____, *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990.
- _____, “Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España”, en José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera (eds.), *La literatura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 89-110.

- _____, “Pobreza, castidad y obediencia: la vida cotidiana en los conventos agustinos del siglo XVII”, *Historias*, n. 34, abril-septiembre de 1995, p. 39-49.
- _____, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 18, 1998, p. 13-30.
- _____, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, n. 73, invierno de 1998, p. 237-272.
- _____, *La Plaza, el palacio y el convento: la ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- _____, “Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica”, en José Pascual Buxó y Mario Calderón (eds.), *Primeras jornadas de Literatura Mexicana: Maestría en Literatura Mexicana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998, p. 19-34.
- _____, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, n. 7, enero-junio de 2002, p. 19-51.
- _____, “Las santitas del barrio. ‘Beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 59, n. 1, 2002, p. 13-37.
- _____, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, en Enrique Florescano (dir.), *Espejo mexicano*, México, Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 72-115.
- _____, “Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 26, enero-junio de 2002, p. 51-83.
- _____, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. siglo XVI”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”, 2005, p. 315-336.
- _____, “Los conventos mendicantes”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: la ciudad barroca*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 169-192.
- _____, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- _____, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII”, en Perla Chinchilla y A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, L’Ecole de Hautes Études en Sciences Sociales, 2008, p. 165-175.
- _____, “Los ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 103-128.
- _____, “Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009, p. 23-40.

- _____, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____, “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma De Puebla, 2010, p. 165-191.
- _____, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 215-236.
- _____, “Puebla y Querétaro, dos identidades patria”, Perla Chinchilla (coord.), *Procesos de construcción de las identidades de México: de la historia nacional a la historia de las identidades: Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2010, p. 241-294.
- _____, “La conciencia criolla. Las órdenes religiosas y su papel en la construcción de la identidad en la Nueva España”, en *El criollo en su reflejo. Celebración e identidad, 1521-1821*, México, Fomento Cultural Grupo Salinas, The Hispanic Society of América, Museo Franz Mayer, 2011, p. 125-155.
- _____, “Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Ágreda en la propaganda immaculista franciscana”, en Peter Krieger (ed.), *XXVIII Coloquio Internacional de Historia de Arte. La imagen sagrada y sacralizada, v. 2*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011, p. 563-580.
- _____, “La historiografía eclesiástica en Nueva España”, en Juan Antonio Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana, v. 2, t. II: Historiografía eclesiástica*, coordinado por Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 687-694.
- _____, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de sor Juana* (formato EPUB), México, Taurus, 2012.
- _____, (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones de Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2013.
- _____, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 143-166.
- _____, “Construyendo el paraíso o cubriendo necesidades: las imágenes milagrosas de la ciudad de México en el Zodíaco mariano (1600-1755)”, en María del Pilar Martínez López Cano, *De la historia económica a la historia cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 293-314

- _____, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España* (formato EPUB), México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- _____, “Los cuerpos de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca y sus aparatos de representación”, en Sergio Miranda Pacheco (coord.), *El historiador frente a la ciudad de México. Perfiles de su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 81-110.
- _____, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2017, p. 217-266.
- _____, *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.
- _____, “La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII”, en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*, Sevilla, Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2020, p. 17-42.
- _____, “Los mártires perdidos. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada”, en Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes y Ramón Jiménez Gómez (coords.), *Devociones religiosas en México y Perú: siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021, p. 237-266.
- _____ y Doris Bieñko de Peralta, “Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana”, *Historia y Grafía*, n. 26, 2006, p. 109-139.
- _____, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa de Mejoramiento del Profesorado, Secretaría de Educación Pública, 2011, p. 145-182.
- Rucquoi, Adeline, “Peregrinos medievales”, *Tiempo de historia*, año VII, n. 75, 1981, p. 82-99.
- _____, “La ciudad medieval hispánica”, *Historias*, n. 41, 1998, p. 127-136.
- _____, “De santos y místicos dominicos: aproximación a un programa de pinturas en el coro del templo de Santo Domingo, de la ciudad de México”, en Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge Luis Merlo Solorio (coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018, p. 235-254.
- Salazar Andreu, Juan Pablo, *Luis de Velasco*, México, Planeta de Agostini, 2002.
- _____, “El obispo Diego Romano y el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique: el Concilio de Trento y la visita”, *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, v. 6, n. 1, 2018, p. 681-689.

- Salazar Exaire, Celia, “Equipamiento hidráulico para la ciudad de los Ángeles, aportación dominicana”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 207-232.
- Salazar, Nuria, “Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso”, *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, n. 30, enero-abril de 2014, p. 72-93.
- Sánchez del Olmo, Sara, “‘Que den cuenta y razón...’ Hospitales de indios y ‘control’ episcopal en el Michoacán del siglo XVII”, en Fernando Navarro Antolín (ed.), *Orbis incognitus: avisos y legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García*, v. 2, Huelva, Universidad de Huelva, 2007, p. 497-512.
- Sánchez Reyes, Gabriela, “Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de la santidad”, en Jesús Paniagua Pérez, Nuria Salazar Simarro (coords.), *La plata en Iberoamérica, siglos XVI al XIX: Congreso internacional*, México, León, España, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de León, 2008, p. 483-496.
- Santos Morales, María de Cristo, “Las monjas dominicas de Santa Catalina y de Santa Inés durante el siglo XVII”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)* v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 489-508.
- _____ y Esteban Arroyo González, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, 1992.
- Sanz Camañes, Porfirio, *Las ciudades en la América Hispana: siglos XV al XVIII*, Madrid, Sílex, 2004.
- Saranyana, Josep-Ignasi, “Algunas cuestiones de derecho natural en la teología novohispana de Bartolomé de Ledesma (1525-1604)”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 19, 2007, p. 325-340.
- Sarmiento Zúñiga, Mario, “Teresa de Jesús, Débora en Indias: promoción y culto durante el proceso de su patronato sobre la Arquidiócesis y la Ciudad de México (1614-1630)”, tesis de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019.
- Segarra Lagunes, María Margarita, “Veracruz en las descripciones de los viajeros europeos y mexicanos (siglo XVI al XX)”, *Villes en parallèle*, n. 47-48, diciembre de 2013, p. 152-178.
- Serrano Rodríguez, Eugenio, *Toledo y los Dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad* (formato EPUB), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.
- Schenone, Héctor, *Santa María: iconografía del arte colonial*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Educa, 2008.
- Schrader, Jeffrey, *La Virgen de Atocha: los Austrias y las imágenes milagrosas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2006.
- Sigaut, Nelly, “La fiesta de Corpus Christi y la formación de los sistemas visuales”, en Norma Campos Vera (ed.), *La fiesta. IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Bolivia, Unión Latina, 2007, p. 123-134.
- Solano, Francisco de, *Las voces de la ciudad: México a través de sus impresos 1539-1821*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Souto Mantecón, Matilde “Desarrollo urbano y comercio colonial: la ciudad de Veracruz en la etapa borbónica”, *Istor: revista de historia internacional*, año 9, n. 36, 2009, p. 149-176.

- Soto Lescale, María del Rosario, “Los colegios dominicos de la Nueva España”, en *Memoria del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2007, p. 1-7. [<http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v09/ponencias/at09/PRE1178137072.pdf>]
- Sotomayor, Susana Alejandra, “Dentro de la traza española: los indios mixtecos extravagantes de la capilla de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de la ciudad de México, 1703-1753”, tesis de Licenciada en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.
- _____, “La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de indios mixtecos y zapotecos extravagantes del imperial convento del Señor Santo Domingo de la ciudad de México, 1594-1753”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n. 3, 2013, p. 11-25.
- _____, “La economía de la salvación eterna: la cofradía del Rosario de Santo Domingo de México, 1538-1650”, tesis de maestría en Historia y en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrados, Posgrado en Historia y Etnohistoria, 2014.
- Taylor, William, *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, New York, Cambridge University Press, 2016.
- Testón Núñez, Inés, Rocío Sánchez Rubio y María Ángeles Hernández Bermejo, *El buscador de gloria: guerra y magia en la vida de un hidalgo castellano del siglo XVI*, Alcalá, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
- Tinajero Morales, José Omar, “La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización ¿contradicción o complemento?”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 41, julio-diciembre de 2009, p. 17-44.
- Tineo, Primitivo, “Las Recolecciones en la España del siglo XVI”, *Scripta Theologica*, v. 21, n. 2, 1989, p. 591-606.
- Tippelskirch, Xenia von, “«Ma fille, Je te la donne pour modèle». Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVIIIème siècle”, en *Archivio italiano per la storia della pietà*, v. XXVI, 2013, p. 259-278.
- Torales Pacheco, María Cristina, *Ilustrados en la Nueva España: socios de la Real Sociedad Bacongada de los Amigos del País*, México, Universidad Iberoamericana, 2001.
- Toro, Alfonso, *La familia Carvajal. Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, t. 1, México, Patria, 1944.
- Torre Curiel, José Refugio de la, “Fundaciones y prácticas religiosas (siglos XVII y XVIII)”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 517-536.
- Torre Curiel, José Refugio de la y Laura Fuentes Jaime, “Fundaciones religiosas en el siglo XVI: el clero regular”, en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2016, p. 317-340.
- Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- _____, *La educación del pueblo. Sociedad y Estado en Puebla de los Ángeles*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ayuntamiento del Municipio de Puebla de Zaragoza, 2006.

- Torres Domínguez, Rosario, “Notas para la historia del colegio de San Luis de Puebla” en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 233-241.
- _____ y María de Lourdes Herrera Fera, “El Colegio de San Luis y los estudios conventuales de Puebla, México”, en Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres y Andrés Mauricio Escobar Herrera (eds.), *Orden de Predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2018, p. 21-42.
- Torres Torres, Eugenio Martín, “Entre púlpitos y metrallas, los dominicos de México (1895-1924)”, en José Barrado Barquilla y Mario A. Rodríguez León (eds.), *Los dominicos en Hispanoamérica y Filipinas a raíz de la Guerra de 1898. Retos y desafíos de la Orden de Predicadores durante la centuria de 1898 a 1999. Actas del VI Congreso Internacional. Bayamón, Puerto Rico, 21-25 de septiembre de 1998*, Salamanca, Bayamón, San Esteban, Instituto de Estudios Históricos Juan Alejo de Arizmendi, 2001, p. 95-102.
- _____, “La fundación de la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, 1528-1661”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 315-368.
- _____, (coord.), *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata, Anuario Dominicano, t. V*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, Miguel Ángel Porrúa, Fondo José Antonio García Luque, 2011.
- Torres Sánchez, Concha, *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII: dominicas y carmelitas descalzas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.
- Toscano Moreno, Jesús, “Los hospitales y la ‘hospitalidad’ de los franciscanos en la Nueva Galicia”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, julio-diciembre de 1970, p. 389-404.
- Toussaint, Manuel, “Ensayo sobre los planos de la ciudad de Veracruz”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 4, n. 15, 1947, p. 19-43.
- Traslosheros, Jorge, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Porrúa, 2016.
- Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, 1977.
- Uluapa Sr, “Nueva Veracruz: Curso real del río Tenoya”, 13 de noviembre de 2012, *Blog Veracruz Antiguo. Documentos históricos del Sotavento Veracruzano*, <https://aguapasada.wordpress.com/2012/11/13/nueva-veracruz-curso-real-del-rio-tenoya-1/>
- Urrejola, Bernarda, *El relox del púlpito: Nueva España en el contexto de la monarquía, según sermones de la época (1621-1759)*, México, Santiago de Chile, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos-Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2017.
- Valle Pavón, Guillermina del, “Desarrollo de la economía mercantil y construcción de los caminos México-Veracruz en el siglo XVI”, *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, v. 27, enero-junio de 2007, p. 4-49.
- Vauchez, André, “Les ordres mendiants et la ville dans l’Italie communale (XIIIe-XVe siècles): quelques réflexions vingt-cinq ans après”, en Sophie Cassagnes-Brouquet, Amaury Chauou, Daniel Pichot y Lionel Rousselot (dirs.), *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l’honneur d’Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 191-199.

- _____, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, trad. de Michele Sampaolo, Milán, Arnaldo Mondadori Editore, 1990.
- _____, *Sainthood in the later Middle Ages*, trad. de Jean Birrel, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Vega Martínez, Jaime, “Arquitectura dominicana en los orígenes de la Nueva España. Una aproximación a las características de los primeros conventos y al uso de los espacios”, en *Anuario Dominicano*, t. I, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2005, p. 3-28.
- _____, “Real y Pontificio Colegio del Señor San Luis de la Orden de Predicadores de la santa provincia de San Miguel y Santos Ángeles”, en *Anuario Dominicano: tomo III. Puebla (1531-1774)*, v. 1, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas Provincia de Santiago de México, 2007, p. 243-276.
- Venegas Ramírez, Carmen, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, 1973.
- Vences Vidal, Magdalena, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. siglo XVI (Primera parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XI, 1990, p. 119-180.
- _____, “La obra de los dominicos en el conjunto urbano y conventual de Coixtlahuaca, Oaxaca (Mixteca Alta). Siglo XVI”, tesis para obtener el grado de Maestro en Historia del Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.
- _____, “Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la provincia dominicana de Santiago de México. Siglo XVI (Segunda parte)”, *Archivo Dominicano*, n. XV, 1994, p. 93-144.
- _____, *Imágenes de San Luis Beltrán entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, México, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe, 2019.
- Vincent-Cassy, Cécile, “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, n. 85, 2010, p. 75-94.
- Viforcós Marinas, María Isabel, “La ciudad hispanoamericana: reflexiones en clave de poder”, en *Una propuesta docente para el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES): cómo enseñar desde la interdisciplinariedad. El poder en la época Moderna. La ciudad hispanoamericana. Reflexiones en clave de poder*, Universidad de Córdoba, 2011 [¿?], p. 1-50. [www.moderna1.ih.csic.es/cordoba/la_ciudad_hispanoamericana.pdf]
- Vila Vilar, Enriqueta, “San Felipe de Jesús, el primer santo criollo”, en María del Pilar Martínez López Cano, *De la historia económica a la historia cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 277-292.
- Vilacoba Ramos, Karen María, *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, Madrid, Visión Libros, 2013.
- Vitulli, Juan, “El predicador Andrés Ferrer de Valdecebro sueña con unicornios americanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 43, n. 86, segundo semestre de 2017, p. 195-216.
- Wobeser, Gisela von, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

- _____, *La hacienda azucarera en la época colonial*, fotografías de Mariana Yampolsky, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- _____, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.
- _____, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Coordinación de Humanidades, Jus, 2011.
- _____, “Estudio introductorio”, en Alonso Ramos, *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 23-72.
- _____, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, edición electrónica, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.
- _____, *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe 1521-1688*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020.
- Wright, David, “La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, t. XXVI, 1993, p. 251-293.
- Zubillaga, F., “Mártires de los tepehuanos (México)”, en Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático, Infante de Santiago-Piatkiewicz, t.III*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.