

15

000691



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"02 JUL 12 A 6 AM 1958 N"

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
PROFESIONALES  
Y CERTIFICACION

## LA CRÓNICA PROVINCIAL DE FRAY ALONSO FRANCO O. P. (ESTUDIO HISTORIOGRÁFICO)

SEMINARIO-TALLER EXTRACURRICULAR  
"ANÁLISIS DE LA HISTORIOGRAFÍA MEXICANA"

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA  
**CLAUDIA TÉLLEZ NIETO**

ASESORA: LIC. AURORA FLORES OLEA



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

JULIO DE 2002



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Al amor y entereza de mis padres:*

*Maria Antonieta Nieto Delgadillo*

*y*

*Celso Téllez Luna*

QUIENES, ME HAN DADO TODO Y HAN SIDO EJEMPLO DE  
SUPERACIÓN.

# SUMARIO

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1. HISTORIA DEL LIBRO	9
El manuscrito del Padre Franco	9
Historiadores al rescate del patrimonio	11
José María Ágreda y Sánchez	14
Capítulo 2. CRIOLLO, DOMINICO Y CRONISTA	18
La Orden de los Hermanos Predicadores	21
Las nuevas confesiones	22
Los dominicos en Nueva España y el Convento de México	24
Fray Alonso Franco: un religioso de Coro	30
El conflicto entre criollos y peninsulares	32
Cultura en el siglo XVII	36
Capítulo 3. FRA Y ALONSO FRANCO Y EL PENSAMIENTO NOVOHISPANO	40
La visión cristiana del mundo	41
La Escolástica	44
La religiosidad popular	54
El Humanismo Renacentista y la Reforma	59
Capítulo 4. LA HISTORIA EN UNA CRÓNICA	66
¿Por qué, para quién, cómo y para qué escribió Franco esta obra?	66
El hecho histórico	78
Fuentes	81
¿Qué es la historia?	84
¿Por qué no se publicó en el siglo XVII?	87
El cronista oficial	88
La crónica de Franco y su trascendencia	93
CONCLUSIONES	96
BIBLIOGRAFÍA	104

# INTRODUCCIÓN

Conforme cubría el plan de estudios de la licenciatura, fui desarrollando una preferencia por los problemas del período Colonial de la Historia de México. Entonces me di cuenta de la importancia que el estudio de la Iglesia católica, como institución y como difusora de la filosofía cristiana, tiene para la comprensión de dicho período. Así mismo, tuve noción de la abundancia de documentos que de dicha institución se conservan, y de lo mucho que los historiadores podemos explotar en ese campo. Por ello, decidí participar en este Seminario Taller-Extracurricular de Historiografía Mexicana, haciendo el análisis historiográfica de una fuente eclesiástica.

Hace algunos años participé en la investigación documental que se llevó a cabo como parte del proyecto de restauración del predio de Leandro Valle # 20, a cargo de la Arquitecta Ada Avendaño. Este lugar, transformado en vecindad, formó alguna vez parte del convento de Santo Domingo. De ahí nació mi interés por llevar a cabo mi titulación con el planteamiento de algún problema relacionado con la comunidad dominica. Fue entonces también que tuve conocimiento de las crónicas provinciales de fray Agustín Dávila Padilla, fray Alonso Franco y fray Hernando Ojea. De modo que, cuando ingresé al Seminario de Historiografía Mexicana, inmediatamente pensé en analizar la obra de fray Hernando Ojea, porque era la que mejor conocía de las tres mencionadas y porque no había sido objeto de un análisis historiográfico. Sin embargo, al leer detenidamente una parte del trabajo del padre Alonso Franco, me di cuenta que la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de predicadores en la Nueva España* contenía información en torno a una época que se ha trabajado poco en la historiografía mexicana: la primera mitad del siglo XVII. También noté que el dicho fraile manifestaba un cierto regionalismo y que se refería al conflicto entre criollos y peninsulares, lo cual podría hacer más interesante el análisis. Además, encontré que la obra mencionada había sido empleada como fuente en varios trabajos históricos de nuestros días, y tampoco había sido objeto de un análisis historiográfico. De modo que descarté la obra de Ojea.

Al comenzar la presente investigación expuse que fray Alonso Franco se había basado en los trabajos de Dávila Padilla y Hernando Ojea para hacer su crónica. Que la reflexión en torno a ambas obras y el análisis del impacto que tuvieron en su momento en la comunidad dominica, lo llevaron a concebir un estilo propio de hacer Historia. Y que en la *Segunda Parte de la Historia de Provincia de Santiago*, se hallaba un equilibrio entre los sucesos políticos económicos y sociales de la Nueva España, los eventos concernientes a la provincia religiosa y los relatos particulares de sus miembros, que presentaba. Esto en contraste con las obras de los cronistas que precedieron a Franco, en donde se daba demasiado

peso a las apologías de los religiosos. Pues bien, después de someter al análisis la obra, puedo afirmar que me equivoqué en varios puntos de tales planteamientos.

Primero, ciertamente, Fray Alonso Franco utilizó como fuente básica para abordar ciertos sucesos, la obra de Agustín Dávila Padilla; pero no así la de Hernando Ojea. Ésta fue presentada a la comunidad dominica por su autor en 1608, pero no fue publicada durante la estancia de este religioso peninsular en la Provincia de Méjico. A su retorno a España la llevó consigo con miras a hacerla imprimir, sin éxito. Y allí permaneció hasta 1885. De modo que, aunque fue editada en Méjico por los mismos años que la de Franco, lo más probable es que éste dominico no la haya consultado. Esto no quiere decir que Franco no haya sabido de su existencia o no hubiera escuchado comentarios acerca de ella. Lo que importa es que no fue una fuente básica como lo propuse inicialmente. Por lo que respecta al segundo punto, no sólo el trabajo de Dávila y las críticas que se hicieron a su labor y a la de Ojea, fueron motivo de reflexión para Franco sobre cómo escribir Historia. Varias obras que consultó dejaban ver en los prólogos los acuerdos y desacuerdos en torno a la forma en que la historia debía ser escrita. Sin embargo, y esto es lo más importante, llegué a la conclusión de que Alonso Franco no desarrolló un estilo propio de hacer historia. La escribió dentro de los parámetros generales de su época, los cuales tenían como modelo el trabajo de los historiadores de la Antigüedad como Tito Livio y las crónicas medievales. Pese a lo anterior, el trabajo de Franco resultó original, por el fondo pues abordó la problemática de los criollos y criticó la política contra las órdenes mendicantes y a los funcionarios de la Corona, tanto en la rama civil como en la eclesiástica. En este aspecto, se distinguí, hasta donde conozco, de sus predecesores.

Los inconvenientes con que me encontré al analizar la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de Méjico*, fue la extensión de la misma, equivalente a más de mil de nuestras cuartillas, y la carencia de información en torno a la persona de su autor. El primer inconveniente implicó un esfuerzo de mi parte por mantener el ritmo entre las lecturas de corte metodológico del Seminario y la lectura de la obra misma. Esto me impidió hacer tantas lecturas del trabajo de Franco, como hubiera querido. Ahora bien, la falta de datos biográficos del autor, al final no fue un problema grave, pues siendo Franco miembro de la comunidad dominica y habiéndose formado en ella, me dedique más de lo previsto inicialmente a estudiar las características de la Orden de los Hermanos Predicadores. En este punto, por supuesto, puse mi atención sobre todo en la organización de los dominicos de Nueva España. Un dilema en el que me encontré durante la realización de este trabajo fue, si respetar o no, la sintaxis y la ortografía de la obra. Decidí que, dada la extensión de las citas, era mejor no distraer al lector con esa ortografía tan ajena. Sin embargo, para permitir que se disfrute en algo el hablar de antaño y sobre todo, para no tergiversar el sentido del texto, respeté la sintaxis.

El presente trabajo está compuesto por cuatro capítulos. En el primero de ellos, presento el resultado de mi investigación en torno a la historia del objeto impreso con el que trabajé a lo largo de todos estos meses. Por eso, este primer

capítulo se llama Historia del libro. En él me refiero al manuscrito de fray Alonso Franco y al surgimiento de instituciones como la Biblioteca y el Museo nacionales, que preservaron el acervo bibliográfico mexicano y propiciaron la publicación de manuscritos coloniales. También, en este capítulo dedico algunas líneas a la persona y trabajo de José María Ágreda y Sánchez, quien preparó la obra de Franco para su publicación. En el segundo capítulo, me ocupo de relacionar el contexto político, socioeconómico y cultural de la primera mitad del siglo XVII con la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* y con su autor. Así mismo, explico aspectos de la Orden de Predicadores que son útiles para aproximarse al autor y al sentido de la obra. En la tercera parte de este trabajo, realizo un esbozo del desarrollo del pensamiento cristiano, desde sus orígenes hasta la época de Franco, y analizo la presencia de éste en su obra. Ahí me refiero particularmente a las aportaciones de la escolástica aristotélica y el humanismo renacentista. En el cuarto y último capítulo, analizo el método de Franco y explico cómo construyó su crónica. También hago alusión al "lugar social" donde fue escrita la obra y abordo el problema de por qué no fue impresa en el siglo XVII. Finalmente me refiero a la trascendencia que ha tenido la Historia de Franco en nuestros días.

Antes de pasar propiamente al cuerpo de este trabajo, quiero expresar mi gratitud a quienes contribuyeron a la realización del mismo. Primeramente al sistema de educación gratuita nacional y a mi alma mater, la Universidad Nacional Autónoma de México. Los historiadores José García Gavito, Aurora Flores Olea, Manuel Ordóñez Aguilar, Julio César Morán Álvarez y Rosalía Velázquez Sánchez organizaron el seminario en el cual se realizó esta investigación. Durante el mismo se esmeraron en atender de manera personalizada el trabajo de cada uno de los que ahí participamos, y nos proporcionaron un trato cordial. Si bien es cierto que fueron exigentes con nosotros, también es cierto que lo fueron con ellos mismos. Deseo hacer mención especial de mi asesora, la Lic. Aurora Flores Olea, quién dirigió esta investigación con benevolencia, disciplina y dedicación.

Agradezco al Padre Eugenio Torres, al Dr. Luis Ramos Gómez Pérez y a su hermano, el maestro Antonio Ramos Gómez Pérez, por la orientación que me proporcionaron al inicio de esta empresa, y al personal de las bibliotecas Francisco Burgoa de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca y "Eusebio Dávalos Hurtado" del Instituto Nacional de Antropología e Historia; especialmente al Sr. Oscar Zambrano, quién gentilmente puso a mi alcance obras que me fueron de gran utilidad. Gracias a Sara Evadista Pérez, Leticia Gallegos Castillo, Sara Berruoco Noriega, Andrés Molina Franco y al Lic. Emilio Brito Brito por su tiempo y ayuda. También quiero agradecer a mis compañeros del Seminario de Historiografía Mexicana por sus aportaciones y los momentos compartidos; sobre todo a, Belem, Leticia, Cristina y Erika.

Mi mayor agradecimiento es para: mis padres María Antonieta Nieto Delgadillo y Celso Téllez Luna; mis hermanos María Antonieta, Diana y Celso;

mis abuelitos Abundia y Amado; mi cuñado Bernardo; mis sobrinos Eunice, Oscar y Omar; y Anberto Juárez Morales, porque ellos consti'uyeron la red de apoyo moral y técnico más importante durante la elaboración de este trabajo. Cada uno contribuyó en la medida de sus posibilidades, pero sobre todo estuvieron en todo momento conmigo.

## Capítulo 1

# HISTORIA DE UN LIBRO

### El manuscrito del Padre Franco

El 1 de diciembre de 1899, José María Ágreda y Sánchez, al asentar su firma, daba por terminada la introducción a una obra que en poco tiempo sería enviada a la imprenta del Museo Nacional de México: la *Segunda parte de la historia de la Provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores en la Nueva España*, cuyo autor fue el Padre dominico fray Alonso Franco y Ortega.

El manuscrito de esta obra, que contaba con casi seiscientas páginas, estuvo en espera de una imprenta que facilitara su lectura y difusión, nada menos que 255 años. En el lapso de esas veintitantas décadas fue copiado y consultado no sólo por miembros de la comunidad dominica, sino también por algunos que no formaban parte de ella. Así lo atestigua el hecho de que en 1775, Eguiara y Eguren, en su *Biblioteca Mexicana*,<sup>1</sup> dedicara unas líneas a la biografía de Alonso Franco y a su crónica; si bien no puedo afirmar por ello que la hubiese leído toda, al menos tenía conocimiento de su existencia y la consideró digna de ser incluida en su obra. Más tarde, en las primeras décadas del siglo XIX, Beristáin y Souza, quien consultó el trabajo de Eguiara, también incluyó a Franco en su *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*<sup>2</sup>. Sobre lo que este último escribió me ocuparé más adelante.

Mientras el manuscrito de Franco permanecía guardado entre los seguramente numerosos documentos de la Provincia de Santiago, muchas cosas cambiaron: entre ellas, la Nueva España se convirtió en México, y de la religión católica de Estado se pasó a la libertad de cultos. En medio de este último proceso, los Padres Predicadores recibieron la orden de salir de sus conventos y

<sup>1</sup> Acerca de la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara y Eguren, editada e 1775; es el primer gran esfuerzo por compendiar la producción escrita mexicana. Tipográficamente parece que fue una obra de gran calidad. Enrique Fernández Ledesma habla de la "escrupulosa, pulcra y acendrada labor de Eguiara y Eguren [quien] dio la nota de editor no sólo experto, sino elegantísimo. Esta *Biblioteca Mexicana* digna de figurar como pieza de honor en el Museo Nacional de Artes Tipográficas que todavía no existe en México [...] debe haber sido, sin duda uno de los ilustres modelos para nuestra tipología sucedánea. Cfr. Enrique Fernández Ledesma, *Historia crítica de la tipografía en la ciudad de México*. México, UNAM- Instituto de Investigaciones bibliográficas, 1991. Facsimilar editado por Bellas Artes 1934-1935.

<sup>2</sup> Es José María Ágreda y Sánchez quien en la Introducción a la obra del P. Franco, ocupó como fuentes para su investigación, tanto a Eguiara como a Beristáin. Hasta el momento no he podido consultar la obra de Eguiara y Eguren. Cfr. José Ma. Ágreda y Sánchez en la "Introducción" a la obra de Alonso Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España*. México, Museo Nacional de México, 1900.

colegios (1861), por lo que abandonaron su residencia principal en la Ciudad de México, y el documento en cuestión por primera vez moró lejos del lugar donde había sido creado. A donde quiera que hubiese sido llevado, permaneció en posesión de los religiosos, quienes lograron conservarlo hasta finales de los años mil ochocientos, cuando se preparó la edición. El encargado de dicha labor fue el bibliotecario José María Ágreda y Sánchez. Éste poseía una copia del mencionado documento pero incompleta; de modo que el Padre Vicario Provincial en funciones, el dominico Fr. Nicolás Arias, facilitó el manuscrito original de Franco a don José María por algunos meses con el fin de que corrigiera y completara la copia que tenía en su poder.

Este personaje transcribió la obra; respetando no sé si todo, pero sí bastante de los modismos y ortografía de la época. Incluso me atrevería a decir que respetó la numeración de las páginas, o en todo caso hizo un minucioso trabajo de concordancia, pues algunas veces Franco da al lector cierta referencia de su mismo texto y menciona la página, y si uno se remite a ella, efectivamente allí se encuentra la información buscada. Me parece que los editores del Museo Nacional, para hacer el formato de la obra, se inspiraron en crónicas dominicas del siglo XVII, pues consulté varias de éstas contemporáneas a la de Franco en la Biblioteca Burgoa de Oaxaca y se parecían mucho a la de 1900. El parecido radicaba sobre todo en que poseían un encuadramiento a dos líneas, en cuyo vano se asientan las apostillas de resumen de párrafo, es decir, una especie de doble margen o recuadro en medio del cual se informa brevemente al lector el tema que se está tratando en ese párrafo. Además de la similitud en la forma de hacer los encabezados de los capítulos. Ágreda no proporcionó noticia alguna sobre los problemas a que se enfrentó durante la transcripción ni acerca de cambios que hubiese hecho, pero mediante un comentario en la cintilla pude darme cuenta que aumentó algunas frases con el fin de orientar al lector del entrante siglo XX.

En la época colonial, para proteger los acervos bibliográficos de los conventos, era norma que un libro o documento no podía ser sacado del recinto en que se hallaba sin permiso de la autoridad máxima del convento o casa respectivo.<sup>3</sup>

En la modesta introducción que preparó José María Ágreda, hizo un elogio al Padre Arias, y tocó un problema que sigue siendo de actualidad; la preservación del patrimonio cultural del país. Entonces escribió:

El presbítero D. Agustín Fisher, que sacó fuera del país y vendió en Europa tres ricas bibliotecas, y fue por tanto una verdadera calamidad para nuestra historia patria y literatura, tuvo gran empeño en adquirir el autógrafo del P. Franco, sin duda con el mismo fin de venderlo en Europa, pues poco tiempo antes de su fallecimiento disponía una cuarta remesa; pero por fortuna, el Padre Vicario Provincial Fr. Nicolás Arias, depositario del autógrafo, se negó absolutamente a vendérselo y aun a prestárselo. ¡Ojalá que hubieran imitado esta conducta otras muchas personas poseedoras de preciosidades!<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Juan B. Iguiniz: *El libro. Epítome de Bibliografía*. México, Porrúa, 1946, p. 200.

<sup>4</sup> José María Ágreda y Sánchez, "Introducción" en: Alonso Franco *Op. cit.*, p. 2.

Gracias a esa acción, se pudo aprovechar la primera y única oportunidad que esta obra tuvo de ser impresa. Esto sucedió el último año del siglo XIX, en 1900<sup>5</sup>. La edición se llevó a cabo en enero por orden del Secretario de Justicia e Instrucción Pública, por cuenta del Supremo Gobierno y a solicitud del R.P. Fr. Secundino Martínez, según puede leerse en la carátula e introducción de la obra misma. Seguramente se efectuó en la "pequeña imprenta" que Galindo y Villa<sup>6</sup> comenta se encontraba en el Museo Nacional, entonces ubicado en la calle de Moneda. Hacia 1897, el director del taller tipográfico del Museo era, como veremos, don Luis G. Corona, pero no podría afirmar que él seguía a cargo del mismo cuando se imprimió la obra de Franco.<sup>7</sup> Ignoro cuantos ejemplares se tiraron, pues en el libro no existe esta información.

Es posible que una vez impresa, la obra hubiera sido adquirida principalmente por los propios Padres Predicadores, quienes tendrían interés en llevarla a las bibliotecas de sus conventos en la Provincia de Santiago, e incluso fuera de ella. Investigar cuántos conventos dominicos en México y otros países como España o Guatemala o cuántas instituciones religiosas adquirieron ejemplares, sería muy interesante. Sólo puedo decir que en la actualidad existen en la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado del Instituto Nacional de Antropología e Historia, tres ejemplares y uno más en la biblioteca Burgoa del Ex convento de Santo Domingo de Oaxaca. También tengo conocimiento de que la Biblioteca Nacional de la UNAM no posee ejemplares.

## Historiadores al rescate del patrimonio

La historia de la impresión del libro del padre Franco está inscrita en una época, segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, en que intelectuales e historiadores mexicanos como el mismo Ágreda y Sánchez, Francisco del Paso y Troncoso, José Fernández Ramírez, Alfredo Chavero, Joaquín García Icazbalceta, Luis González Obregón, Jesús Galindo y Villa y Manuel Urbina, entre otros, se dieron a la tarea de coleccionar, estudiar y editar textos de gran valor para la historiografía mexicana, particularmente los escritos por religiosos en el siglo XVI. Por poner algunos ejemplos: la *Historia general de las Indias* y *La Apologética historia sumaria* del Padre Las Casas se imprimieron en 1875-76 y 1909 respectivamente; del Padre Fr. Toribio de Benavente, Motolinía, *La Historia de las Indias* se publicó

<sup>5</sup> No iba a poner el año, pero con eso de que festejamos a 1999 como el último año del siglo XX, en vez de al 2000 .... Es mejor aclarar.

<sup>6</sup> Véase nota 10 y párrafo correspondiente en este mismo trabajo.

<sup>7</sup> Acerca de la calidad del trabajo tipográfico en esa época, dice Ledesma que la última década del siglo XIX en general se caracterizó por producciones tipográficas de baja calidad y que: "Alguna vez los talleres del Museo Nacional hacen salidas honrosas [menciona la edición de la obra de Ojea], pero sus impresiones - salvo casos excepcionales- quedan siempre en término secundario." Enrique Fernández Ledesma, *Op. cit.*, p. 151. En este aspecto de la calidad tipográfica no podría emitir una opinión autorizada acerca de la obra de Franco, sólo puedo decir es que la letra es lo suficientemente grande y clara para hacer fácil su lectura y que no hay manchones de tinta ni se transluce lo escrito de una página a otra.

en 1848 y los *Memoriales* en 1903. Por aquella época vieron la luz también las obras de los Padres Mendieta y Bernardino de Sahagún.

Se puede incluir la obra de Franco en esta gran labor de recuperación y edición de manuscritos, pero por otra parte, la misma edición de la obra de Franco, y particularmente las actividades de su promotor, el Sr. José María Ágreda, están vinculadas estrechamente con la historia del Museo Nacional y con la de dos bibliotecas del mismo carácter. Por esta razón voy a hablar acerca de los orígenes de estas instituciones culturales.

Según anota Galindo y Villa en la *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional*,<sup>8</sup> desde 1775 el Virrey Don Antonio María Bucareli y Ursúa había dispuesto que los documentos sobre antigüedades mexicanas se llevaran a la Real y Pontificia Universidad de México. Ordenanza que imitó el segundo Conde de Revillagigedo (1789-1794) y a la cual sumó otra para que se enviaran al mismo sitio los monolitos aztecas encontrados en la Plaza Mayor en 1790. Después de la independencia, en el año de 1822, se establecieron en la misma Universidad, el Conservatorio de Antigüedades y el Gabinete de Historia Natural, los cuales, para 1831 y por iniciativa de Lucas Alamán, entonces Ministro de Relaciones, se fundieron en uno solo llamado a partir de entonces: Museo Nacional<sup>9</sup>. En 1865, Maximiliano designó a este museo una nueva sede, a un costado del Palacio Nacional; en el espacio que fuera Casa de Moneda, Oficina de Contribuciones Directas del Distrito y que compartió hasta 1895 con el cuerpo de bomberos. Hacia 1896, durante el gobierno de Porfirio Díaz esta institución poseía una pequeña imprenta dirigida por el Sr. Don Luis G. Corona, en la cual no sólo se daba " la estampa y los catálogos sino otras publicaciones emprendidas por el Establecimiento". Entonces, según se puede leer en el directorio de responsables de las diferentes áreas del Museo que presenta el mismo Galindo, Ágreda y Sánchez era el bibliotecario del Museo Nacional. La biblioteca se hallaba en la planta alta, comprendía todos los ramos del conocimiento que se cultivaban en el Museo y contaba con cerca de 5,000 volúmenes.<sup>10</sup>

Además de los esfuerzos por crear un Museo Nacional, durante el siglo XIX hubo también varios intentos, tanto de los gobiernos liberales como conservadores, por hacer funcionar una biblioteca nacional. Según un conocedor del tema: Juan B. Iguiniz<sup>11</sup>, varios personajes se pusieron a la cabeza de este proyecto. Los primeros fueron el comediógrafo Manuel Eduardo de Goroztiza<sup>12</sup> y José María La Fragua, quienes lograron la emisión de decretos para la creación de dicha institución en 1833 y 1846, respectivamente, sin que éstos llegaran a tener

<sup>8</sup> Galindo y Villa: *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional*. Folleto. México, Museo Nacional 1896, p. 1-7.

<sup>9</sup> Según Ignacio Bernal, el Museo Nacional no tomó forma legal sino hasta 1825, por instancias del mismo Alamán. Ignacio Bernal, *Museo Nacional de Antropología*. México, INAH-SEP, 1967, p. 5

<sup>10</sup> Galindo y Villa, *Op. cit.*, p. 8 - 22.

<sup>11</sup> Juan B. Iguiniz, *Op. cit.*, p. 201-204.

<sup>12</sup> El proyecto consistía en crear la biblioteca nacional con los fondos de los extintos Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos y la Nacional (sic) y Pontificia Universidad; además de una cantidad para nuevas adquisiciones. Cfr. Juan B. Iguiniz, *Op. cit.*, p. 200 - 201.

efecto debido a la caída de los gobiernos que los decretaron. Hacia 1851 se retomó la idea y se propuso tuviera como sede la Aduana de Santo Domingo, pero sin resultados positivos.

En 1857, en su carácter de presidente, Ignacio Comonfort por decreto de 14 de septiembre, suprimió la Universidad y fueron destinados su edificio, librería y bienes, a la formación de la Biblioteca Nacional. En el inmueble de aquélla fueron reunidos los libros de los colegios nacionalizados y los de los cleros regular y secular, sumando un total de 90 mil 964 volúmenes. Parece que inicialmente el trabajo de recolección estuvo a cargo de don Ramón I. Alcaraz y después del bibliófilo don José Fernández Ramírez, quien fue además director de la naciente biblioteca. Vino la Guerra de Reforma y después de ella, en 1861, con el triunfo del gobierno liberal las cosas parecían empezar bien para la Biblioteca Nacional; entonces se le asignó personal y presupuesto, pero finalmente no llegó a abrirse. Durante el Imperio de Maximiliano, la dirección de dicha institución se confirió primero a José María Benítez y después a un extranjero. Con el fin de actualizar el acervo, que estaba constituido principalmente por obras de teología, derecho canónico, filosofía, etc., se compró a D. José María Andrade una biblioteca entera, la cual estaba compuesta por 4,484 volúmenes, la mayoría de ellos "obra mexicana". Por otra parte, se dividió el acervo conservado hasta entonces en la antigua universidad (la cual pasó a ser sede de la Secretaría de Fomento) de la siguiente manera: una cierta cantidad de volúmenes fueron llevados al Museo Nacional en la calle de Moneda y el resto fue conducido al convento de la Enseñanza. El Imperio cayó y una vez más la Biblioteca Nacional no fue inaugurada. Es más, durante el cambio de residencia muchos materiales bibliográficos se perdieron, sobre todo manuscritos. Ahora bien, en cuanto a los libros comprados al señor Andrade, éstos fueron embarcados en Veracruz con rumbo a Europa y fueron vendidos en Leipzig en enero de 1869.

Después de este episodio nacional y a partir del mismo año 1867, se hicieron cargo de la dirección de la Biblioteca Nacional sucesivamente: José María La Fragua, José María Benítez y Joaquín Cardoso, sin que alguno de los tres se dedicara de lleno a ella. Sin embargo en 1880, cuatro años antes de ser inaugurada en el templo de San Agustín, se hizo cargo de ella don José María Vigil, quien le consagró todos sus talentos, según dice Iguiniz, y quien, "Ayudado eficazmente por el ya mencionado bibliófilo don José María Ágreda y Sánchez, ordenó y clasificó debidamente el acervo bibliográfico que encontró aún encajonado y en completo desorden."<sup>13</sup> La Biblioteca Nacional se inauguró finalmente el 2 de Abril de 1884, durante el gobierno de Manuel González.

Tal vez lo anterior parezca poco relevante para el análisis historiográfico que realizo, pero no es así. Hay dos aspectos que me gustaría resaltar de ambas reseñas. El primero: que a través del repaso de la historia de la Biblioteca Nacional creo haber comprendido el origen del acervo bibliográfico colonial de la actual biblioteca Eusebio Dávalos, del Instituto Nacional de Antropología e Historia y su

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 202-204.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

consecuente independencia respecto al acervo de la Biblioteca Nacional, que custodia la Universidad Nacional Autónoma de México. Y como ya vimos, dicho origen se encuentra en la separación del acervo que se hizo en la época de Maximiliano. Lo segundo es que Ágreda y Sánchez, paleógrafo e introductor de la obra de Franco, aparece relacionado con ambas instituciones y en consecuencia, con muchas obras mexicanas de los siglos XVI a XIX. Pues si Ágreda ayudó a José María Vigil a clasificar y ordenar los materiales de la Biblioteca Nacional (hoy bajo custodia de la UNAM) en los años mil ochocientos ochenta, y hacia los noventa fue bibliotecario del Museo Nacional (lo que más tarde sería el INAH), tuvo conocimiento del carácter y de la importancia de las obras religiosas coloniales que sobrevivían a finales del siglo XIX. Es decir que, al menos en teoría, tuvo la posibilidad de conocer todas las obras que quedaban en poder del Estado hacia finales del siglo y que habían sido confiscadas a los conventos y corporaciones religiosas durante la Reforma. Y digo en teoría, porque ver tan solo las portadas de cada una hubiera sido trabajo de titanes, además de que la mala conservación debió ser un impedimento importante para la consulta de muchas de ellas. Con todo, y tal vez sea aventurado decirlo, es posible que ningún contemporáneo de José María Ágreda y Sánchez haya tenido un conocimiento más claro del carácter del tesoro bibliográfico con que contaba México entonces. De allí la importancia para mi trabajo, pues si este personaje se ocupó de hacer posible la impresión de las crónicas de los padres dominicos Hernando Ojea y particularmente de Alonso Franco, es porque de alguna manera reconoció en ellas un valor que ameritaba su edición. A menos que sólo el amor a los libros antiguos o el deseo de los padres dominicos de ver impresa estas obras hubiera guiado la elección de Ágreda.

Antes de continuar con la historia de la edición del manuscrito de fray Alonso, hablaré un poco más de don José María.

### José María Ágreda y Sánchez

Los datos que acerca de él encontré en diccionarios biográficos, me indican que José María de Ágreda y Sánchez nació en 1838 en la ciudad de México y murió en 1916. Fue abogado y uno de los bibliófilos más notables del siglo XIX y principios del XX. Formó una de las más ricas bibliotecas de México, que se dispersó a su muerte. "comunicó lo mucho que había leído e investigado a casi todos los investigadores de su época."<sup>14</sup> Fue encargado de la biblioteca pública de la Catedral y en 1892 bibliotecario del Museo Nacional. Consagró los últimos años de su vida, a formar el catálogo de su biblioteca; lo terminó del todo y estaba imprimiéndolo cuando murió.<sup>15</sup>

Entre los intelectuales con los que Ágreda tuvo continuo intercambio y contacto, ya he citado a Francisco del Paso y Troncoso, quien siendo director del

<sup>14</sup> Juan Palomar de Miguel, *Diccionario de México. Tomo I*. México, Panorama, 1991, p. 32.

<sup>15</sup> *Diccionario Porrúa. Historia Biografía y Geografía de México*. México, Porrúa, 1995, p. 45.

Museo Nacional, propuso a Ágreda para que se quedara al frente de la biblioteca del mismo, hoy llamada Eusebio Dávalos Hurtado (INAH)<sup>16</sup>, de la que fue su primer bibliotecario. Esto último se puede confirmar hoy al leer su nombre en un muro de dicha biblioteca. Tal como se mencionó anteriormente, no es difícil encontrar en los trabajos históricos o bibliográficos de la época agradecimientos a Ágreda o menciones de aportaciones hechas por él a los autores de los mismos; yo, sin buscarlos expresamente, encontré algunos.<sup>17</sup>

Al parecer, este personaje fue el último director de la biblioteca de la Catedral de México, llamada también Turriana, la cual había sido organizada y catalogada por el Dr. Manuel Ramírez y que fue expropiada por el gobierno en 1867.<sup>18</sup> Cabe anotar que más tarde, documentos que pertenecieron a dicha biblioteca fueron propiedad de Ágreda, como un manuscrito de Eguilar y Eguen<sup>19</sup>, sin que se hable de cómo los adquirió.

Es posible que una de las aportaciones más significativas de Ágreda y Sánchez a la historiografía de su época haya sido la elaboración de biografías. Varias obras editadas a finales del siglo XIX y principios del XX por el Museo Nacional, contienen introducciones biográficas elaboradas por él. Las que encontré son: el *Informe inédito dado en 1636 al virrey Marqués de Cadereita, acerca del Desagüe de Huehuetoca* (1887), en el que Ágreda elabora la biografía del religioso carmelita fray Andrés de San Miguel, autor del texto<sup>20</sup>; la *Introducción* histórico-bibliográfica a la obra de Hernando Ojea (1897),<sup>21</sup> donde escribe acerca de ocho cronistas dominicos de la Provincia de Santiago de México, allí incluido Franco; las *Noticias biográficas del beato Bartolomé Gutiérrez, mártir mexicano*<sup>22</sup>, un apéndice a la obra del Capitán Gaspar de Villagrà: *Historia de Nuevo México*, y, por supuesto, la biografía de nuestro cronista Alonso Franco en la obra que analizo, que es básicamente la misma que presentó en el libro de Ojea, con pequeñas correcciones.

Ahora bien, el hecho de coleccionar materiales bibliográficos antiguos y poseer conocimientos de paleografía fueron muy valiosos para la difusión de

<sup>16</sup> En 1964 fue llamada Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en 1979 se le añadió el nombre mencionado. *Ibidem*, p. 439, 440.

<sup>17</sup> Por citar un ejemplo, hallé en un artículo acerca de la Capilla de las Angustias en la Catedral Metropolitana la siguiente mención de Galindo y Villa: "El Sr. Ágreda me dio noticia de la existencia en esta capilla de los restos del Dr. D. Alonso Francisco Moreno y Castro, 2º Dean que fue de la Metropolitana de México [...] En efecto el sepulcro se encuentra en el centro del piso" *Anales del Museo Nacional. Tomo V*, 1ª. época. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1887. Museo Nacional, p. 83.

<sup>18</sup> Cfr. Iguiniz, *Op. cit.*, p. 198-199. Allí se menciona que esta fue la primera biblioteca pública del país.

<sup>19</sup> Cfr. Agustín Millares Carlo, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 236.

<sup>20</sup> Fr. Andrés de San Miguel, "Informe inédito dado en 1636 al Virrey Marqués de Cadereita, acerca del Desagüe de Huehuetoca", en: *Anales del Museo Nacional Tomo IV*, 1ª. época. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1887. (Pese a la fecha que aquí aparece, la nota bibliográfica de Ágreda está firmada diciembre 3 de 1890).

<sup>21</sup> Hernando Ojea, *Libro Tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Sto. Domingo*. México, Museo Nacional de México, 1897, 73 p.

<sup>22</sup> Esta obra no la localicé, la menciona Juan Palomar en su *Diccionario de México, Op. cit.*, p.32.

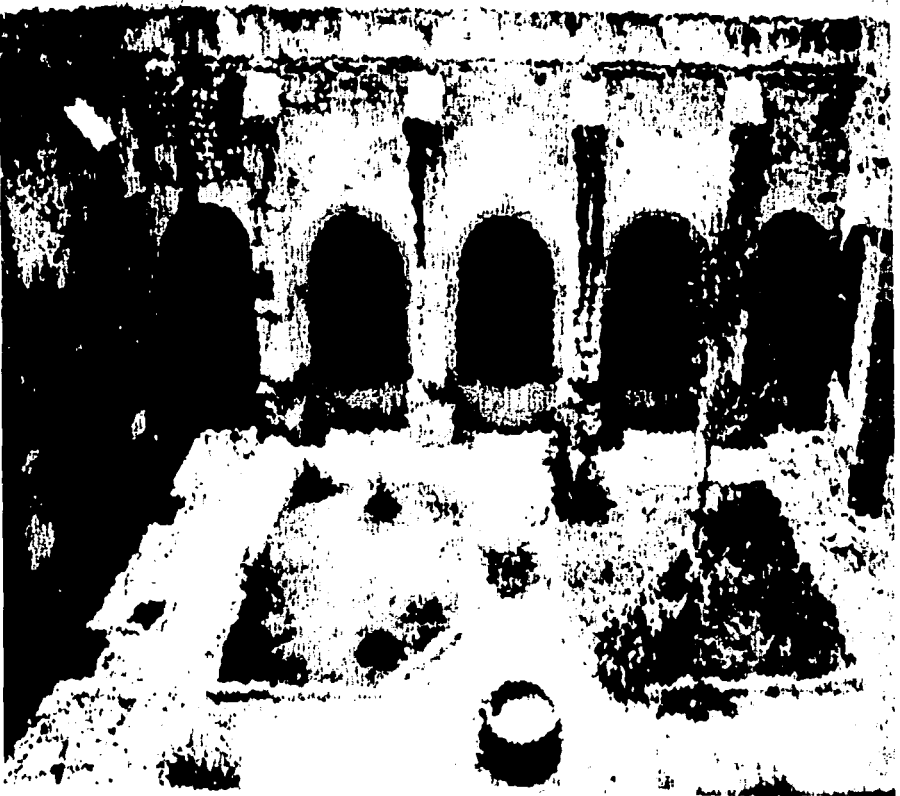
textos de la época colonial, en particular, religiosos. Por ejemplo, Ágreda hizo, a solicitud de Luis González Obregón, la traducción paleográfica de la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, de Baltasar Dorantes de Carranza.<sup>23</sup> La cual se publicó por primera vez en 1902. Cinco años antes, en 1897, transcribió y prestó al Museo Nacional para su edición, un libro que él mismo compró en España: el *Libro tercero de la historia de la Provincia de Santiago de México*, escrito por el fraile dominico Hernando Ojea.<sup>24</sup> *El Memorial*, del Padre Benavides y *El Mercurio Volante* de Carlos de Sigüenza y Góngora, formaban parte de la colección particular de Ágreda y Sánchez<sup>25</sup>. Y como ya sabemos, también preparó el manuscrito de Fr. Alonso Franco para ser editado por primera, y única vez.

Como ya he hablado bastante acerca de quien llevó a la imprenta el libro de fray Alonso Franco y de las condiciones en que esto se llevó a cabo, considero necesario abrir un nuevo capítulo y presentar al creador de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España*.

<sup>23</sup> Luis González Obregón, "Prólogo" en: Baltasar Dorantes de carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. 2ª. Edición, (Facsimilar), México, Jesús Medina Editor, 1970. p. I y II.

<sup>24</sup> Relata don José María A., que la obra de Ojea no se imprimió en México y que su autor la llevó consigo a España, al Colegio de Santo Tomás de Madrid, donde el documento permaneció hasta la exclaustración de los dominicos en ese país. En 1885 un amigo le hizo saber que estaba en venta y lo compró en 125 pesetas, el equivalente a 25 pesos mexicanos de la época, más 6 pesos. Y agrega que: "Conociendo el Sr. D. Francisco del Paso y Troncoso, Director del Museo Nacional, la importancia de la obra, pensó publicarla, para lo cual hizo sacar copia de ella, pero la marcha de este señor a Europa, en Agosto de 1892, lo impidió. En el año próximo pasado, el Sr. Dr. D. Manuel Urbina, dispuso se llevase a efecto la publicación. Cfr. J.M. Ágreda y Sánchez, "Introducción", p. VI en: Hernando Ojea, *Op. cit.*

<sup>25</sup> Esta información la tomé de Eusebio Dávalos, quien afirma que la obra de capitán Villagrà fue impresa por el Museo Nacional en 1900 y que el tomo II de la misma tenía 4 apéndices, uno de ellos hecho por Ágreda. También hace mención de que *El Memorial* y *El Mercurio Volante* fueron facilitado por él de su biblioteca privada. Sin embargo, busqué la obra en la biblioteca del INAH y no encontré la editada en 1900, sólo hay una edición en inglés que no creí conveniente revisar, pues no hacía mención de los apéndices. Cfr. Eusebio Dávalos Hurtado, *El Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contribución a la bibliografía nacional*. México, INAH, 1962.



Claustro de un convento dominicano del siglo XVII.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Capítulo 2

# CRIOLLO, DOMINICO Y CRONISTA

Alonso Franco y Ortega, autor de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* vio la luz a finales del siglo XVI en la Ciudad de México. Nació en el seno de una familia de origen español. Su madre, Francisca de Ortega, fue originaria de Sevilla, el puerto comercial y migratorio más importante de España desde del Descubrimiento de América; en tanto que su padre, Alonso Franco, provenía de la Villa de Illescas, población perteneciente al Obispado de Toledo.<sup>26</sup> Ignoro si dicha pareja se constituyó en la península Ibérica o en la Nueva España, pero donde quiera que haya sido, es probable que el pequeño Alonso fuera el primogénito, o al menos el primer varón de la pareja, pues es una costumbre que se conserva en muchas familias mexicanas hasta nuestros días, dar el nombre de pila del padre al primer hijo varón.

En la búsqueda de antecedentes familiares de nuestro futuro cronista dominico, y considerando la posibilidad de que Alonso Franco padre hubiera participado en la empresa de conquista, revisé la lista de conquistadores que elaboró en el siglo XIX Orozco y Berra.<sup>27</sup> Allí encontré tres soldados de apellido Franco: un Bartolomé, que llegó a Nueva España con la tropa de Narváez; un Pedro, que vino con Cortés y un Alonso, del cual se dice que vino en la tropa de Julián Alderete<sup>28</sup> y que pobló en "Zapotecas". Llamó mi atención este último por la coincidencia en nombre y apellido con nuestro religioso, sin embargo no pude encontrar mayores referencias del mismo. Tampoco hallé información que me permitiera relacionar a fray Alonso con algún ancestro suyo que hubiera vivido en Oaxaca, sin embargo la posibilidad de algún vínculo queda abierta; se me ocurre que pudiera ser el abuelo, pero no lo sé.

Continuando con la búsqueda de los orígenes del padre dominico Alonso Franco, y aprovechando que el trabajo de Orozco y Berra es un apéndice a la obra de Dorantes de Carranza, libro donde el autor se ocupó de proporcionar los nombres y situación "actual" de la descendencia de los "legítimos"

<sup>26</sup> José María Ágreda y Sánchez, Introducción a la obra de Alonso Franco y Ortega: *Op. cit.*, p. 2.

<sup>27</sup> Cfr. Orozco y Berra, "Conquistadores de México", Apéndice de la obra de Baltasar Dorantes de Carranza: *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. 2ª ed., México, Jesús Medina Editor, 1970, p. 333 - 434. Orozco y Berra, "Conquistadores de la Nueva España" en: Lucas Alamán et al.: *Diccionario Universal de Historia y de Geografía Tomo Segundo*. México, Tipografía de Rafael-Librería de Andrade, 1853, p. 499.

<sup>28</sup> Acerca de esta expedición, menciona Orozco y Berra que Julián Alderete, quien fuera camarero del obispo D. Juan de Fonseca, Presidente del Consejo de Indias, vino con tres navíos y 200 hombres y llegó al puerto -supongo que de Veracruz- el 24 de febrero de 1521. Anota además que fue el primer tesorero real. Cfr. Orozco y Berra en: Baltasar Dorantes de Carranza, *Op. cit.*, p. 296-297.

conquistadores y primeros pobladores hacia finales del siglo XVI, me ocupé de indagar el nombre de algún personaje que pudiera tener relación con la familia Franco-Ortega. Revisé las listas de las familias nobiliarias que se instalaron aquí durante los primeros años de la colonización, las de quienes conservaban propiedades de sus progenitores (encomiendas y demás) y las de los hijos de quienes ocuparon puestos reales en los primeros años de la colonia, pero nada encontré.

Más allá de los trabajos de Dorantes y Orozco y Berra, ningún Alonso Franco es mencionado entre los funcionarios de la Corona enviados desde España al Nuevo Mundo, ni aparece su nombre entre los de los mineros destacados de la Nueva España. Todo esto me permite deducir que la familia de Franco no perteneció a la aristocracia novohispana, la cual estaba entonces conformada principalmente por funcionarios reales de alto rango, por descendientes de conquistadores que aún conservaban grandes propiedades o rentas, por detentadores de títulos de nobleza y por mineros. Siendo así, creo más probable que la familia de Alonso Franco se encontrara entre las de medianos recursos, pues de haber sido estos escasos, nuestro personaje difícilmente hubiera logrado ingresar a la Orden de los Predicadores o a cualquier otra institución religiosa a hacer carrera, dado que en el Concilio de Trento, concluido hacia 1563, se había acordado excluir de las Sagradas Ordenes (ser sacerdote) a quienes no tuvieran con qué mantenerse.<sup>29</sup>

Como ya mencioné, Alonso Franco y Ortega nació a finales del siglo XVI, pero no se la fecha precisa. Es de mi conocimiento que ingresó a la Orden de Predicadores como novicio el 10 de marzo de 1607 y que un año después, el 12 de marzo de 1608, fue aceptado definitivamente como *religioso de Coro*<sup>30</sup>. En el mencionado Concilio de Trento se estableció que la edad suficiente para decidir libremente abrazar el estado religioso era de 15 años cumplidos, para hacer profesión, a su vez, a los 16 años cumplidos (un año de noviciado mediante). Dicha medida fue confirmada en 1589 por la máxima autoridad de los dominicos, el Maestro General, en la reunión más importante que llevan a cabo estos religiosos: el Capítulo general.<sup>31</sup> Es decir que para 1607, cuando Alonso Franco tomó el hábito (inició el noviciado), esta medida era vigente. Si nuestro futuro cronista tenía como mínimo 15 años cumplidos en marzo de 1607, entonces nació en o antes de marzo de 1592. Fray Sebastián Montaña<sup>32</sup>, quien ingresó a la Orden

---

<sup>29</sup>El Concilio de Trento, es decir el conjunto de reuniones llevadas a cabo entre 1545 y 1563 en la ciudad de Trento por los eclesiásticos cristianos no protestantes, definió el dogma de la naciente Iglesia católica y estableció la legislación general de la misma de allí en adelante. Como los dominicos son parte de la Iglesia católica, lo acordado en el dicho concilio les concierne. Ángel Fábrega, *Historia de los Concilios Euménicos*, Barcelona, Ed. Balmes, 1960, p. 293.

<sup>30</sup> He preparado más adelante un apartado para explicar a quiénes se denominaba así.

<sup>31</sup> Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos (los dominicos en Nueva España, siglo XVI)*. México, El Colegio de México, 1977, p. 226-227.

<sup>32</sup> Según Franco, Fray Sebastián Montaña nació en Madrid y vino con su padre a Nueva España en 1603. Alcanzó la celebridad después de haber muerto durante una revuelta de los indígenas tepehuanes, en los alrededores de Zacatecas en 1616. Alonso Franco le dedicó varios capítulos en su obra. Alonso Franco, *Op. cit.*, p.367-368..

y profesó al mismo tiempo que fray Alonso, nació en 1591. Debido a ciertas características de la obra que expongo en otro capítulo, me inclinó a pensar que nuestro cronista también nació en 1591.

Alonso Franco no proporcionó datos acerca de su niñez y tampoco he encontrado fuentes que los señalen. Una vez que ingresó al convento de México seguramente gran parte de su tiempo lo pasó dedicado al estudio y a la oración, pues después de profesar (hacer los votos de la Orden), los religiosos dominicos debían prepararse para el sacerdocio. Sólo una vez logrado éste podían llevar a cabo actividades encaminadas a la salvación de las almas, fin último de la Orden. Es posible que fray Alonso haya recibido las sagradas órdenes por la misma época que su connovicio fray Sebastián Montaña. Según Franco, éste las obtuvo en septiembre de 1615, lo que representa un periodo de siete años de preparación y una edad aproximada de 24 años. Sin embargo me parece que no se ordenaron el mismo día; pues en su crónica, fray Alonso pone especial interés en manifestar que fray Sebastián y él ingresaron y profesaron en la Orden, en las mismas fechas, y refiere que continuaron juntos su preparación intelectual en la casa de Novicios.<sup>33</sup> De haberse ordenado el mismo día, estoy segura que nuestro autor no se hubiera abstenido de mencionar este hecho.

De la vida personal de nuestro dominico en el convento de México tampoco pude investigar gran cosa, pues, desgraciadamente para mí, los cronistas que lo sucedieron como fray Juan Bautista Méndez y fray Juan José de la Cruz y Moya retomaron la historia de la Provincia de Santiago de México desde su fundación y no lograron ir más allá del siglo XVI.<sup>34</sup> Con esto, la biografía de fray Alonso y sus contemporáneos no fueron escritas. Tengo conocimiento de que nuestro autor fue predicador general, maestro de novicios, vicario de la Doctrina de Tacubaya y por supuesto, cronista provincial. En 1608, año en que Alonso Franco profesó, fray Hernando Ojea presentó a la comunidad dominica de México una crónica titulada: *Tercer libro de la Historia Religiosa de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Santo Domingo*. Se me ocurre que entonces fray Alonso fue testigo de las duras críticas que deja ver su autor, sufrió la obra. Pero en esa época seguramente Franco no imaginaba que, 29 años más tarde, en mayo de 1637, sus superiores reunidos en Capítulo Provincial iban a encomendarle la misma tarea que a Ojea: hacer la historia de la Provincia de Santiago de México. A esta labor dedicó sus esfuerzos ocho años, de 1637 a 1645. El resultado fue, como ya sabemos, la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en Nueva España*, la cual, como ya expliqué, no fue editada en su momento. Sobre este punto desarrollaré un apartado en el último capítulo.

Los datos que he mencionado hasta ahora sobre nuestro cronista dominico, son muy escasos y me ayudan poco a comprender la naturaleza y particularidades de la obra que escribió, lo cual por demás, viene a ser el objetivo

<sup>33</sup> Según fray Alonso, era costumbre que todos los religiosos de Coro que no se hubiesen todavía ordenado sacerdotes, vivieran en la casa de novicios. *Ibidem*, p. 537.

<sup>34</sup> José María Ágreda y Sánchez, Introducción a la obra de Hernando Ojea, *Op. cit.*

de este primer capítulo. Afortunadamente para mí, Alonso Franco, como integrante de una comunidad religiosa con características particulares y objetivos definidos, adoptó conductas y formas de ver la vida que fueron más o menos comunes a todos los miembros de su congregación, y más específicamente a los dominicos que moraron en Nueva España y que le fueron próximos en el tiempo.<sup>35</sup>

Muchas de esas conductas comunes quedaron plasmadas en su obra. De modo que para obtener las bases que me permitan comprender y hacer comprensible la obra de nuestro cronista, he creído conveniente recurrir a investigaciones que se han hecho entorno a la Orden. Resultado de ello son algunos de los siguientes apartados.

## La Orden de los hermanos predicadores

La Orden de los Hermanos Predicadores nació en el siglo XIII, durante la Baja Edad Media. En esa época las sociedades europeas vivían intensos cambios en todos los ámbitos. El más significativo era que comenzaba la crisis del sistema feudal, del cual la Iglesia, entonces "universal", es decir, todavía no dividida en confesiones católica, luterana, calvinista, etc., era el soporte ideológico de dicho sistema y un miembro muy activo. Entonces los cristianos vivían su fe conforme alcanzaban a comprender las interpretaciones que la Iglesia misma había hecho de las Escrituras a través del tiempo. Pero no existía una clara versión oficial, por lo que el contacto de las ideas cristianas con el pensamiento árabe, griego y romano dio origen a numerosas disidencias o herejías. Esto, aunado a que la mayoría de los ministros religiosos llevaban una vida disipada y mundana, propició el surgimiento de un nuevo tipo de orden religiosa: la de los mendicantes. Antonio Rubial García refiere su aparición de la siguiente manera:

La búsqueda del ideal evangélico primitivo y la predicación de las masas urbanas como consecuencia del renacimiento de las Ciudades, conformaron el ideario de las dos congregaciones fundadas por San Francisco y Santo Domingo. Ambos fueron reconocidos por el Papa como parte de un programa de reforma eclesial, pues en sus reglas se exigía que los frailes mendigaran la caridad pública, divulgaran la palabra de Dios y vivieran entregados al estudio y al ascetismo evangélico.<sup>36</sup>

Precisamente la exigencia de vivir de la caridad pública fue lo que dio origen al nominativo de mendicantes. Y aún cuando no siempre conservaron esa característica, se sigue llamando de este modo a las órdenes fundadas bajo este principio para distinguirlas de las monásticas, mismas que fueron creadas en

<sup>35</sup> Esta uniformidad, digamos, se creó gracias al hecho de compartir el mismo tipo de espacios habitacionales, instrucción, obligaciones, derechos, castigos, títulos, problemas, fines y muchísimas cosas más.

<sup>36</sup> Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*. México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 1990, (Serie Regiones), p. 20 y 21.

épocas anteriores, y con las cuales tienen algunas diferencias, tales como poder salir de sus claustros para convivir con los seglares y recibir las órdenes sacerdotales, lo que no podían hacer los monjes.

La Orden de los Hermanos Predicadores fue fundada en Toulouse (Tolosa), Francia en 1216 por un clérigo de nombre Domingo de Guzmán, de quien los miembros de la Orden tomaron su nominación más popular, la de "dominicos".<sup>37</sup> El objetivo principal de esta nueva comunidad religiosa fue (y sigue siendo) salvar almas a través de la prédica del Evangelio y de la erradicación de las herejías. La obra de Franco no fue ajena a ese objetivo, como veremos en un capítulo posterior, pues pretende contribuir, a su manera, a la salvación de almas.

Los Hermanos Predicadores llegaron a Nueva España en 1526; en una época en que la península Ibérica estaba ocupada una vez más en reformar a la Iglesia. Dicha actividad había sido impulsada tanto por una necesidad interna de cambio de la misma institución, como por las escisiones ideológicas resultantes de la interpretación humanista de las Sagradas Escrituras y de la práctica religiosa. Durante la primera mitad del siglo XVI, los dominicos, como parte de la Iglesia cristiana modificaron y redefinieron su práctica religiosa. Al llegar a América, tenían dos visiones distintas de la Reforma; una que buscaba la transformación de la Orden a través de la disciplina en la vida conventual (corriente rigorista) y otra que concebía dicho cambio a través del retorno al estudio de la Escrituras y a la Predicación de las mismas (corriente misional). En Nueva España, después del auge evangelizador, prevaleció la primera, también llamada observante.<sup>38</sup> El triunfo de esta corriente sobre la primera, está vinculado con el nacimiento del catolicismo propiamente dicho, y con la política implementada por los reyes españoles en la segunda mitad del siglo XVI. Franco se incorporó a la comunidad dominica cuando la corriente rigorista u observante había estado impuesta en la Provincia de Santiago. Pienso que a eso se debe que el cronista resalte los sacrificios físicos de los religiosos y su esmero por seguir las ajustadas normas de la vida conventual; en tanto que se refiere poco a la actividad misional. Pero más allá de ambas corrientes, a Franco en la primera mitad del siglo XVII le tocó vivir la consolidación de una nueva forma de ser cristiano, misma que modeló todos los ámbitos de la sociedad novohispana y que aún hoy tiene repercusiones en la población mexicana. Por eso he creído conveniente hablar del surgimiento de:

## Las nuevas confesiones

El movimiento social conocido como Reforma en la historiografía europea, llevó a la Iglesia cristiana del viejo continente a la división. Después del Concilio de Trento quedó claro que no sería posible mantener una Iglesia "universal" y

<sup>37</sup> Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 9-11.

<sup>38</sup> Sobre los primeros años de la Orden en Nueva España y sus conflictos internos, Cfr. *Ibidem*.

entonces surgieron nuevas confesiones: la católica, la luterana, la calvinista y la anglicana, principalmente. Si bien en la doctrina oficial de cada una, las diferencias eran evidentes, en la práctica, los fieles en los primeros tiempos que siguieron a su creación, vivían su religiosidad con variantes mínimas hasta bien entrado el siglo XVI. Incluso eran frecuentes los cambios de religión.<sup>39</sup> De hecho, el punto medular de la conformación de un mapa religioso definitivo y prácticamente inalterable en Europa fue la alianza entre los líderes políticos regionales y la élite eclesiástica de cada una de las nuevas confesiones, lo cual no se logró hasta el siglo XVII,<sup>40</sup> la época en que Franco escribió.

La gran actividad política, eclesiástica y religiosa que trajo consigo la Reforma, provocó que la fe y la moral de cada confesión determinaran la actitud de los fieles, tanto en la vida privada como en la pública. Esta determinación llegó a un grado que no había conocido hasta entonces la sociedad europea, empezando porque todas las Iglesias nacidas de la Reforma y la Contrarreforma, adquirieron un carácter confesional con un sistema diferenciado entre fe y doctrina, y fueron poco tolerantes las unas con las otras. Cada una elaboró una *confessio* obligatoria en la que aparecían claramente definidas y sistematizadas todas las verdades de la fe. Dichos documentos fueron impresos y publicados para conocimiento y recitación de los fieles. Antes de la Reforma, sólo los teólogos y sacerdotes estaban obligados de palabra a hacer una profesión de fe. En lo sucesivo, todos los demás miembros de la Iglesia lo estaban también y a partir de entonces toda opinión desviada de lo manifiesto en la confesión de fe, fue perseguida.<sup>41</sup> Como ya veremos en el capítulo siguiente, las autoridades españolas aprovecharon esta pauta para censurar la libre expresión de las ideas e imponer su voluntad. En el caso de los dominicos, se hizo lo posible por silenciar a los críticos de la Corona y se limitaron en lo posible las condiciones para el ejercicio intelectual creativo.

Por otra parte, en todas las confesiones, el individuo se vio obligado por primera vez a respetar unas normas de vinculación general que en muchas ocasiones le resultaban ajenas, y que lo llevaron a individualizar la religión. Entre algunas medidas, se volvió obligatoria la asistencia regular a los oficios divinos (para lo cual se instituyó el domingo como día no laborable); se introdujo la celebración del matrimonio y el registro parroquial del nacimiento, la boda y la muerte; la oración en común, sobre todo antes de comer, pasó a ser elemento constitutivo de la vida familiar. Además, se creó un vínculo intenso con la comunidad eclesiástica y surgieron nuevos modelos de comportamiento para los miembros de la familia, lo cual debilitó las obligaciones tradicionales de parentesco y la educación de los hijos quedó sometida al control de la Iglesia. El ámbito de la sexualidad pasó también a ser del dominio de las iglesias, las cuales separaron claramente lo permitido de lo prohibido. Por ejemplo, la Iglesia católica

<sup>39</sup> Richard Van Dülmen, *Los inicios de la Europa moderna (1550-1648)*. México, Siglo veintiuno editores, 1984, (Colección. Historia Universal Siglo veintiuno, 24), p. 239.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 251 - 252.

ahora no sólo diferenciaba los productos legítimos e ilegítimos del matrimonio, sino que penalizaba el sexo fuera de éste. Por lo que toca a la familia, ésta fue fortalecida, pero la Iglesia Católica acentuó el poder patriarcal del dueño de la casa, quien pasó a controlar la fe de sus ocupantes, a la vez que promovió la "libre" subordinación de la mujer. Como los otros cultos, la Iglesia católica hizo hincapié en la moralidad de la vida, pero menos que los demás, pues sus teólogos consideraban que tanto la acción moral como la gracia divina santifican, y no sólo la primera como en otras confesiones. Para lograr de los fieles la moralidad requerida, la predicación, las visitas, la penitencia y la reactivación de instituciones como la Santa Inquisición, fueron formas y estrategias que los diferentes cleros adoptaron. La penitencia fue, particularmente en el catolicismo, fue un instrumento eficaz para el control de la población, a la vez que un modo de sensibilizar la religiosidad de los fieles.<sup>42</sup>

Si bien la Corona española decidió aislar sus territorios del resto de Europa para conservar una unidad ideológico-política; de los párrafos anteriores se puede deducir que el control que ejercieron la Iglesia y el Estado sobre la población después del Concilio de Trento, no fue privativa del gobierno español. Por el contrario, fue parte de un proceso social que vivía toda Europa y las regiones que se hallaban entonces vinculadas a ella. Con esto quiero que se comprenda, entre otras cosas, por qué la obra de Franco refleja una comunidad dominica y una sociedad novohispana conservadoras. Además de que lo anterior explica en parte, el contraste entre el dinamismo y la creatividad que imprimieron a la primera mitad del siglo XVI ciertos personajes, se trate de dominicos o no, y la carencia de ambos elementos entre los intelectuales del siglo siguiente.

Respecto a las confesiones, me gustaría anotar por último que detrás de los credos confesionales, siguieron vigentes creencias populares y supersticiones apenas influidas por el cristianismo.

Volvamos a centrar nuestra atención en la Orden de Predicadores, pero esta vez en lo que concierne a la tierra natal de fray Alonso Franco.

## **Los Dominicos en Nueva España y el convento de México**

Hacia 1607, cuando Alonso Franco inició su noviciado, la comunidad dominicana tenía ya poco más de 80 años de establecida en Nueva España e incluso había sobrepasado los límites geográficos de ésta, por cierto no siempre precisos. Ocho décadas de estancia habían sido suficientes para crear, a partir de un establecimiento religioso en la Ciudad de México, las provincias de Santiago de México (entre 1532 y 1533); San Vicente de Chiapas y Guatemala en 1551, y la del Santísimo Rosario del Extremo Oriente de Filipinas en 1587. Ese tiempo bastó

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 253 - 254.

también para extender la Provincia de Santiago hacia el sur e incluso para dividirla. Así nació la de San Hipólito Mártir de Oaxaca en 1592. A partir de 1568 los dominicos fundaron establecimientos religiosos para mujeres. Ese año se inauguró el primero en Puebla, al cual siguieron los de: Oaxaca en 1576, Ciudad de México en 1593 y Michoacán en 1595. Así mismo, el interés de los Predicadores por los estudios, el aumento considerable de la población española (peninsular y criolla) y los conflictos con el clero secular dieron origen a los siguientes colegios: el Universitario de San Luis Rey en Puebla (1585), los Convento-colegio de Santa Cruz de Zacatecas y de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara (1603); y al Colegio Universitario de Santo Domingo de Porta Coeli en la Ciudad de México (1603)<sup>43</sup>

En 1645, cuando Franco terminó su crónica la Provincia de Santiago de México estaba conformada de la siguiente manera: comprendía el Convento Real de Santo Domingo de la Ciudad de México, el de la Ciudad de Puebla, los colegios de San Luis de Francia (Puebla) y Porta-coeli (Ciudad de México); los conventos de Santa Cruz en Zacatecas, Nuestra Señora de la Piedad (extramuros de la Ciudad de México), Nuestra Señora de Guía (Veracruz), Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara, San Juan Bautista (Coyoacán), San Pedro y San Pablo de Tepozcolula y Santo Domingo de Izúcar. A demás de las siguientes casas: Santo Domingo de Oaxtepec, San Vicente Ferrer de Chimalhuacan (Chalco), Santa María Magdalena de Tepetlaotoc, la Natividad de Ntra. Sra. de Tepoztlán, la Asunción de Ntra. Sra. de Yautepec, la Asunción de Ntra. Sra. de Amecameca, San Felipe y Santiago de Azcapotzalco, la Purificación de Nuestra Señora de *Atlacoyan*, San Pedro y San Pablo de Cuicilhuac, Nuestra Señora de *Tepapaecan*, San Juan Bautista de Tetela, Santo de Chimalhuacan (Atenco), la Natividad de Nuestra Señora de Coatepec, San Jacinto de Ixtapalucan, San Juan Bautista de Tenango, Santo Domingo de Tlaquitenango, San Miguel Tlaltizapan, Santiago Apóstol de las Amilpas, Santo Dolmigo de Huecayan, San Agustín *Palpan*, Santo Domingo de Xuchitepec, Santo Domingo de Huehuetlan, San Miguel Tlilapan, San Pedro y San Pablo Ecatzinco, San Pablo (en las afueras de Puebla), Santo Domingo de Mixcoac, San Andrés Apóstol de Ahuatelco, San Jacinto de Coyoacan, Santo Domingo de Tepexic, San Juan Bautista de Cuextlahuac, la Natividad de Nuestra Señora de Tamazulapan, Santiago Apóstol de Texupan, la Asunción de Nuestra Señora de Chila, Santo Domingo de Tonalá, San Pedro y San Pablo de Tequixtepec, San Juan Bautista Huahuapan y San Juan Bautista de Ihualtepec. De los tres conventos dominicos para mujeres, sólo el de Santa Catarina estaba sujeto a la Orden y a la Provincia de Santiago, los otros dos dependían de los obispos de Valladolid y Guadalajara.<sup>44</sup>

Cuando Fray Alonso Franco, después del auge expansivo, ingresó a la Orden, lo hizo en el establecimiento dominico de su ciudad natal: el convento o

<sup>43</sup> Santiago Rodríguez López, "Cronología de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores" en: *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX y XX*. Salamanca, Ed. San Esteban, 1997. (Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de los Predicadores, Vol. XIII), p. 637 - 640.

<sup>44</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 556-557.

priorato de México. Allí pasó la mayor parte de su vida, llevó a cabo su formación, compuso su obra y murió. Dada la importancia que ese espacio tuvo para fray Alonso, he preparado algunos párrafos con la intención de proporcionar una idea de cómo era el convento de México y cómo se vivía allí.

En general, los conjuntos conventuales novohispanos levantados por los dominicos en los siglos XVI y XVII estaban conformados más o menos de la manera siguiente. Por un lado se encontraba la iglesia o templo, que era, como en nuestros días, el espacio sagrado para el culto católico. Por el otro, la residencia de los frailes: el convento. Éste contaba con *oratorios o capillas* exclusivas para los frailes; *Dormitorios*<sup>45</sup>, donde estaban las celdas de los religiosos; una *Sala de Profundis*, donde los *lectores*, es decir los maestros, impartían las lecciones; un *Noviciado*, donde los aspirantes a religiosos eran iniciados en los deberes y rituales de la Orden (a la vez que eran puestos a prueba); el *Refractorio*, donde se tomaban los alimentos; la *hospedería* para los religiosos que estaban de paso o para quienes solicitaban temporalmente asilo; el *Hospicio*, donde acudían los miembros de los conventos que por necesidad tenían que comer carne (carnes rojas, según entiendo); la *Enfermería* y una serie de dependencias como eran las bodegas, los establos y los graneros. En el complejo conventual había también una *huerta con frutales y hortalizas*. Los productos cosechados allí estaban destinados a la comunidad, en tanto que la huerta en sí era un lugar de recreo para los religiosos. Por supuesto no podían faltar las fuentes y conductos de agua para el servicio de la casa, además de *lavaderos* y espacios destinados al secado de la ropa (*secaderos*).

En la Orden de los Predicadores no todos los conventos tienen la misma jerarquía ni la misma denominación. Así podemos encontrar que en diferentes documentos se habla de prioratos, casas, doctrinas e incluso de vicarías.<sup>46</sup> Según nos explica el historiador dominico Daniel Ulloa, la dicha Orden:

Está dividida en provincias, que generalmente corresponden a diferentes zonas geográficas y lingüísticas; al frente de cada una de ellas hay un superior llamado, por lo mismo, *provincial*, elegido por los religiosos que están asignados a esa región o provincia, y que dura cuatro años en dicho cargo. Las provincias a su vez se componen de varias entidades (mínimo tres) casi autónomas denominadas conventos o prioratos; en cada uno de ellos hay un superior llamado *prior*, que es elegido por los miembros que viven en dicho convento; el cargo de prior dura tres años. Por último, en una provincia existen otras entidades llamadas *casas*, las cuales son una especie de conventos que no tienen un mínimo de religiosos, y por eso, no alcanzan la categoría de prioratos, o sea de representatividad, y que no pueden elegir al superior, sino que les es impuesto por el provincial con el título de *vicario*; su cargo dura tres años.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> En la época de Franco el convento de México tenía cuatro dormitorios, en principio tres eran para los religiosos profesos y otro, con patio separado, para los novicios; sin embargo, en la práctica tres dormitorios eran para los religiosos que ya eran sacerdotes y el otro lo compartían los que estaban a prueba (los novicios) y los que ya habían profesado pero aun no alcanzaban el sacerdocio. *Ibidem*, p. 537.

<sup>46</sup> Según entiendo en el uso común de la lengua se llamó *vicaría* a lo que en principio era una *casa*, dado que el encargado de la misma era un *Vicario*. Por lo que toca a las *Doctrinas*, según Charles Gibson, éstas estaban compuestas por un pueblo principal llamado *Cabeza de Doctrina* y pueblos a su alrededor llamados *visitas*. En la *Cabeza de Doctrina* estaban localizados la iglesia y la residencia clerical. Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español*. México, Siglo XXI editores, 1984, p. 106.

<sup>47</sup> Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 22-23.

Como sabemos, fray Alonso Franco ocupó el puesto de Vicario en el pueblo de Tacubaya. Sin embargo llevó a cabo en la ciudad la mayor parte de su actividad religiosa; en el convento o priorato de México. Éste era el principal de tres que había entonces en Nueva España; los otros dos eran el de Puebla, que pertenecía entonces a la Provincia de Santiago de México y el de Oaxaca, que formaba parte de la de San Hipólito Mártir.<sup>48</sup>

María Teresa Pita Moreda en su obra *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*,<sup>49</sup> propone que los conventos dominicos de esa época, por sus funciones, podían dividirse básicamente en conventos urbanos o prioratos y conventos rurales. Retomo la idea porque considero que para el siglo XVII, esta división era aún más significativa, pero aclaro que sólo en lo que concierne a los conventos para varones, pues los femeninos eran todos urbanos. No es difícil llegar a la conclusión de que la vida era y se percibía de diferente manera entre un religioso que llevaba a cabo su actividad en el área rural entre los indígenas y otro que lo hacía en la ciudad entre la población de origen hispano y las castas. Lo complejo es saber cuáles eran esas diferencias y poder explicarlas. Precisamente es ese el trabajo que hizo Pita Moreda. De él voy a retomar algunos aspectos de la vida conventual urbana, es decir, de los prioratos; que son los que me interesan puesto que sabemos, en uno de ellos moró fray Alonso Franco.

Hacia el interior de la Orden, los prioratos o conventos tenían como funciones principales: ser lugares de preparación para los futuros religiosos, es decir contar con noviciados; servir de escuelas para garantizar la preparación de los que ya lo eran (religiosos); proporcionar servicio de enfermería y hospedería para los miembros de la provincia que lo necesitaran y ser espacios para la práctica de la vida religiosa a la manera dominicana, según entiendo. Pero dice Pita Moreda que lo que definió el carácter urbano de los prioratos con respecto al resto de las casas dominicanas de la provincia, fue su proyección sobre la sociedad urbana y la adecuación de sus fines y actividades a ésta población. Es decir que, al prestar los frailes allí adscritos sus servicios a los habitantes de la urbe (principalmente a criollos y peninsulares), como predicadores, confesores, organizadores de cofradías y procesiones, calificadoros del Santo Oficio, censores de libros, entre otros, guiaron sus actividades y dieron sentido a su existencia a partir de las necesidades y la dinámica misma que les imponía la ciudad y sus habitantes. A tal punto, que los frailes dentro de la sociedad urbana novohispana adquirieron poder, prestigio e influencia, "por lo menos igual y quizá incluso mayor, al prestigio que tuvieron dentro de la sociedad católica europea".<sup>50</sup> Es

<sup>48</sup> La provincia de San Hipólito fue creada en 1592 a partir de la provincia de Santiago, que quedó reducida a partir de ese momento al área circunvecina de la capital, más la mitad de las casas fundadas en la Mixteca; en tanto que la otra mitad de la Mixteca pasó a formar parte de la de San Hipólito, junto con todas las fundaciones hechas en la región zapoteca. Según Franco, en 1592 se aprobó la división de la Provincia de Santiago de México para crear la de San Hipólito Mártir, pero esa división se realizó, de hecho, hasta 1596. Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>49</sup> Ma. Teresa Pita Moreda, *Los Predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca. Editorial San Esteban, 1992, (los dominicos y América, 9), p. 135.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.131-135.

decir, que las vidas de la comunidad dominica y de la ciudad estaban entrelazadas. Pienso que por ello, aun cuando fray Alonso Franco se propuso no ocuparse en la historia de la Provincia de Santiago, de asuntos que no pertenecieran a su *instituto*, tuvo que referirse finalmente a sucesos que afectaron a la sociedad en su conjunto.<sup>51</sup>

Uno de éstos fue el conflicto suscitado entre el XIII Virrey de la Nueva España, Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, Marqués de Gelves, y el Arzobispo Juan Pérez de la Serna. Franco incluyó excepcionalmente dicho evento por tres razones, según explica: porque en el convento dominico de México se amparó quien motivó el problema entre Virrey y Arzobispo, porque este último, como representante de la Iglesia, se inmiscuyó en el asunto por defender la inmunidad del mencionado establecimiento religioso y " la tercera y más principal, es volver por la verdad, que aunque es tan notoria, no ha faltado quien la calumnie y cargue pesadamente a tan noble y leal ciudad como la de México, donde me admira, por no decir me escandaliza, ver y leer lo que algunos en descrédito de los que nacen en esta tierra han escrito"<sup>52</sup>

El conflicto fue más o menos el siguiente. Hoy se sabe que desde su llegada a la Nueva España el virrey Gelves tuvo diferencias importantes con el Arzobispo de la Serna<sup>53</sup>, y que la tensión entre ellos se agudizó cuando Melchor Pérez de Beráez, alcalde mayor de Metepec, se hallaba en la Ciudad de México procesado por sus abusos con los indios y se fue a retraer al convento de Santo Domingo. Entonces el virrey mandó tapiar las ventanas y poner guardias en la puerta de su habitación para evitar que escapara. Ante este hecho, el Arzobispo de la Serna se dirigió ante la Audiencia y el virrey para exponer que se estaba violando la inmunidad eclesiástica del recinto dominico. Su reclamo no fue atendido y decidió excomulgar a los guardias que permanecían en el convento. El virrey a su vez, le solicitó levantar la excomunión y como no lo hizo, encarceló a uno de los mensajeros del Arzobispo. En respuesta a ese acto, este último manifestó públicamente su indignación. Entonces el virrey convocó a ciertos oidores para que declararan a de la Serna "extraño a estos reinos" y le ordenaran retornar a España. El Arzobispo opuso resistencia al mandato, pero a pesar de ello fue aprehendido. Sin embargo no llegó muy lejos, pues se quedó en el convento franciscano de Teotihuacan, desde donde decidió se suspendieran los cultos en la ciudad (*cassatio divinis*) y mandó publicar el Edicto mediante el cual excomulgaba al virrey y a los oidores que lo habían desterrado.<sup>54</sup> Ambos mandatos tuvieron efecto el 15 de mayo de 1624.

Fray Alonso Franco, quien entonces era Predicador General, escribió en su crónica que cuando conoció el mandato de suspender el culto, se hallaba dando

<sup>51</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 419.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

<sup>53</sup> Jonathan Israel, *Razas, Clases Sociales y vida política en el México Colonial. 1610 - 1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, (Sección de Obras de Historia), p. 152-153.

<sup>54</sup> Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración" en : Centro de estudios históricos del Colegio de México, *Historia General de México Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, p. 359-360.

misa en el templo de Santo Domingo. En su relato hace hincapié en la rapidez con que los fieles abandonaron el recinto y en cómo, en muy poco tiempo, todas las iglesias de la ciudad fueron cerradas.

Pero el conflicto no terminó ahí, el paso por la plaza principal de México del oidor Cristóbal de Osornio, uno de los excomulgados, desencadenó disturbios que se transformaron en un ataque directo al palacio virreinal. Dado que la Audiencia y el virrey no podían controlar la situación, hicieron volver al Arzobispo. Éste llegó esa misma noche y tranquilizó a la población al día siguiente.<sup>55</sup> Pero el escándalo que provocaron los disturbios en la sociedad novohispana e ibérica, tocó la sensibilidad de nuestro cronista y, como ya mencioné, se decidió a escribir sobre ellos. Acerca del significado y trascendencia de esta decisión, abundaré en el último capítulo.

Otro de los temas que nuestro autor abordó en torno a la ciudad, fue el de la inundación de 1629. Fray Alonso Franco vivió tres de las cinco grandes inundaciones posteriores a la Conquista: las de 1604, 1607 y 1629.<sup>56</sup> En su crónica sólo dejó testimonio de esta última. Dice que la ciudad quedó totalmente anegada durante ocho meses y que fueron pocos los edificios de los que se pudo sacar el agua, entre ellos el conjunto conventual de Santo Domingo. En pocos días las canoas invadieron la ciudad y se convirtieron en el único medio de transporte viable. También refiere a que en ellas se transportaba de todo, allí incluidos el Santísimo y los difuntos. Los clérigos iban y venían en las canoas con el fin de asistir a los fieles, y las misas se celebraban desde balcones y azoteas. Según comenta Franco, el Cabildo ya había consultado a la población en 1624 con miras a desplazar la ciudad a Tacubaya, pero los vecinos no aceptaron la propuesta por temor a perder sus construcciones y bienes. Nuestro autor opina que la Ciudad de México se salvó de permanecer anegada más tiempo porque, gracias a la intercesión la Virgen del Rosario, de la Virgen de Guadalupe y de Santo Domingo, la siguiente estación lluviosa fue moderada y los lugares inundados pudieron secarse.<sup>57</sup>

Pero la influencia recíproca entre la comunidad dominica y la población de la urbe no sólo se notaba en los eventos políticos, como el conflicto Arzobispo-virrey, o los desastres naturales. Se manifestaba cotidianamente en detalles como permitir que ciertas familias enterraran a sus difuntos en los altares de la iglesia, en asignar espacios para capillas y oratorios particulares, e incluso, en considerar normal que la aristocracia ocupara los mejores lugares en el templo durante el culto. Estos hechos eran producto de las diferencias existentes en una sociedad marcadamente estratificada, de la cual, por supuesto, los dominicos eran parte. Pero a la vez, los predicadores con esas acciones daban a las élites las posibilidades

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>56</sup> Las otras dos ocurrieron en 1553 y 1580. Cfr. Francisco de la Maza, *La Ciudad de México en el siglo XVII*, 2ª edición. México, Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Educación Pública, 1985, (Lecturas Mexicanas), p. 26.

<sup>57</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 453 - 456.

de hacerse del prestigio social necesario para seguir alimentando las desigualdades.

## Fray Alonso: un religioso de Coro

La comunidad religiosa de la que formó parte Franco y Ortega estaba compuesta básicamente por *legos* y *religiosos de Coro*, aunque también vivían en los conventos *donados*. Los primeros eran seglares, gente común que por razones diversas decidía abandonar el mundo profano e ingresaba a la Orden para pasar allí el resto de su vida. Regularmente no se les denominaba religiosos. Los religiosos propiamente dichos eran los de Coro. En su mayoría, éstos eran hombres que desde una temprana juventud habían escogido la religión como forma de vida, tal como hoy se escoge una carrera (pero sin la posibilidad de cambiar).

Entre los *legos* de los conventos dominicos novohispanos de los siglos XVI Y XVII, podían encontrarse ex conquistadores, maestros de obras, arquitectos, orfebres, agricultores, ganaderos, comerciantes, artistas, médicos, astrónomos, etc. En teoría, todos ellos podían llegar a ser *religiosos de Coro*, salvo quienes, como los dos últimos de la lista (médicos y astrónomos), hubiesen practicado profesiones que los imposibilitaban para serlo, dado que la educación dominica estaba basada en la teología y estas dos disciplinas no. Mencioné, "en teoría", porque quienes no tenían conocimiento del latín, dada la vocación intelectual de la Orden, no podían hacer estudios y por lo tanto no superaban el estado de *legos*. Estos dominicos (los *legos*) aplicaban todos sus conocimientos y experiencia adquiridos en la vida profana, en servicio de la comunidad religiosa; se ocupaban de las funciones burocráticas, técnicas y manuales. Eran porteros en los conventos, salían a pedir limosnas a la ciudad, administraban los bienes y hacienda de la Orden, hacían labores de limpieza, curaban enfermos, dirigían edificaciones, doraban retablos y muchas actividades más del mismo corte. Podían prestar sus útiles servicios tanto en los prioratos como en las vicarías y doctrinas. Se desplazaban de un lugar a otro según eran requeridos. Muchos conocían lenguas indígenas y colaboraban en la evangelización.<sup>58</sup> Ya sea que el estado de "lego" fuera temporal o permanente, lo cierto es que el grupo de *legos* era fundamental para la Orden, pues al ocuparse de los trabajos rudos o que requerían mucho tiempo, creaban las condiciones propicias para que los "religiosos de coro" pudieran dedicarse al estudio, la evangelización y la predicación.

Para ser *lego*, un aspirante debía mostrar cualidades que lo llevaran a ser aceptado como tal por el cien por ciento de la comunidad conventual a la que deseaba incorporarse. En cambio, los aspirantes a religioso de Coro, una vez

<sup>58</sup> *Priorato*: Entidad que compone una Provincia; es dirigida por un *Prior*. Los religiosos allí tienen representatividad y por tanto pueden elegir a su *Prior*. *Vicaria*: También llamada *Casa*, es una especie de convento que no tiene el mínimo necesario de religiosos y por eso no es un *priorato*; no tiene representatividad, su dirigente, el *Vicario*, es designado por el *Provincial*, cabeza de la Provincia. Estas designaciones se pueden ver detalladamente en: Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p.22 y 23. *Doctrina*: Pueblo principal, llamado también cabeza de doctrina, donde estaban localizados la iglesia y la residencia clerical, y un núcleo de pueblos alrededor llamados *visitas*; Charles Gibson, *Op. cit.*, p.106.

aceptados por el 51 por ciento de los religiosos de un convento, debían pasar por un año de prueba: el noviciado; además, debían tener como mínimo de 15 años cumplidos, presentar un aspecto "grave y maduro", ser hijos legítimos, poseer algún conocimiento de lengua latina, no ser convictos de algún tipo de crimen o asesinato y no ser esclavos. Siguiendo el protocolo establecido y de acuerdo a los estatutos<sup>59</sup>, un joven aspirante debía entrevistarse con el Prior del convento, quien se ocupaba de indagar acerca de su educación, familia, posesiones y tierras. Después era enviado ante tres religiosos de prestigio, quienes valoraban si tenía vocación. Finalmente lo hacían esperar el resultado de la consulta a la comunidad, la cual se llevaba a cabo regularmente durante los Capítulos Conventuales. Si la mitad más uno de los religiosos lo aceptaban, el aspirante era bienvenido a la Orden como *novicio*; a este hecho se le denominaba tomar los hábitos. Pasado un año podía profesar, es decir, hacer los votos religiosos de la Orden. Con ello quedaba incorporado de por vida a la comunidad dominica como *religiosos de Coro* (a menos que escapara o fuera expulsado). Después continuaba su preparación, se ordenaba sacerdote y seguía su carrera.

Los religiosos de Coro conformaban el cuerpo principal de la Orden y hacían estudios de gramática, artes, derecho, sagradas escrituras, filosofía y teología, entre otros. Las aptitudes mostradas en esas materias perfilaban su futuro en la comunidad y tenían que ver al mismo tiempo con el lugar en que realizarían sus actividades; ya fuera en un priorato o en una vicaría. Frailes *doctrineros* eran los religiosos de Coro que hacían sus tareas entre los indígenas, en las llamadas Doctrinas. Éstos poseían conocimiento de alguna lengua indígena y muchas veces, no siempre, eran los de menor formación académica, pues su instrucción en latín, gramática, artes y teología era de un nivel básico. Los frailes *conventuales*, en cambio, dedicaban más tiempo a los estudios y a la disciplina religiosa. Funcionaban como enfermeros, confesores, predicadores, administradores, maestros de novicios y, cuando se dedicaban de lleno a los estudios, se transformaban en lectores (profesores) de diferentes disciplinas, ya fuera en algún priorato o en la Real y Pontificia Universidad de México. Incluso los había que eran enviados a España para continuar su formación y allí se dedicaban a la enseñanza. Los religiosos de Coro realizaban sus actividades principalmente en los prioratos, pero también podían alternar su labor en las vicarías.<sup>60</sup>

Alonso Franco, siendo religioso de Coro, llegó a ser Predicador General, Vicario de la Doctrina de Tacubaya, maestro de novicios y, de 1637 a 1645, cronista oficial de la Provincia de Santiago de México. Como tal, se sirvió de la pluma para alzar la voz en favor de los *españoles* que, como él, habían nacido en América. Este aspecto es muy importante en la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*. Por esa razón, enseguida presento un panorama de los problemas que enfrentaron los criollos.

<sup>59</sup> María Teresa Pita Moreda, *Op. cit.*, p.16.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 32.

## El conflicto entre criollos y peninsulares

Una vez que el auge conquistador menguó, los protagonistas del periodo militar estuvieron en condiciones de traer a sus familias a vivir a la Nueva España y transformarse en colonos. Las familias de los que así lo hicieron, aunadas a las de los nuevos inmigrantes y a las de los familiares de los burócratas españoles enviados para gobernar las Indias, incrementaron el número de pobladores hispanos en la colonia y todos ellos, al procrear hijos, dieron origen a un nuevo grupo de españoles: los criollos. Los españoles peninsulares y sus hijos nacidos en América se sentían iguales en derechos a sus compatriotas que habitaban en la península Ibérica, incluso su idea de sociedad estratificada era la misma; para ellos había españoles nobles de un lado y españoles plebeyos del otro. La remarcable diferencia en la Nueva España es que por debajo de estos grupos sociales, estaba un tercero y el más numeroso, conformado por los indígenas, los mestizos y los esclavos de origen africano. Pronto se creó una aristocracia formada por descendientes de conquistadores y parientes de nobles peninsulares. Ésta tenía mayores posibilidades que el resto de los colonos de ocupar los puestos públicos menores porque poseía el dinero para comprarlos.<sup>61</sup> Se habla de los cargos menores porque en esos primeros tiempos, los colonos:

No esperaban que se les asignaran los cargos más altos [...] Era normal que los jefes del Estado y la Iglesia novohispanos nunca fueran originarios de la Colonia, y era regla que se aceptaba sin discusión [...] aceptaban la regla fundamental de los reales nombramientos - en España - ; según la cual, por lo general nunca se nombraba ningún alto representante de la Corona para que desempeñara sus funciones en una provincia en la que tuviese fuertes lazos personales.<sup>62</sup>

Si interpreto bien la cita anterior, significa que colonos y criollos no veían con malos ojos que los puestos de Virrey o Arzobispo fueran ocupados casi exclusivamente por nativos de España, porque era evidente que los colonos tenían lazos personales más fuertes que los peninsulares en las nuevas tierras. Ahora bien, siguiendo el espíritu de la legislación española, el acceso a los cargos menores no debía implicar problema para los colonos. En el caso de las Audiencias y los Corregimientos; en España se podía ser oidor de una provincia diferente a aquella donde se hubiese nacido; de tal manera que, en principio, un colono originario de la Audiencia de México, por ejemplo, podía ser oidor de las Audiencias de Nueva Galicia, Guatemala o Filipinas, pero no de la de México. Por lo que toca a los Corregimientos, en la península Ibérica sólo los nativos del Reino de Castilla podían ser corregidores en esa jurisdicción política, aunque no de su pueblo natal. En consecuencia, teóricamente todos los corregidores de la Nueva España debían ser colonos de ese reino (o nativos). Pero en la práctica las cosas estaban muy lejos de ser así; la Audiencia como institución colonial, tenía tanta importancia política, que el Rey deseaba tener el control total de la misma y por eso nombraba como oidores a peninsulares, dañando con ello los derechos de los colonos españoles, quienes rara vez formaron parte de las Audiencias. Cuando

<sup>61</sup> Jonathan Israel, *Op. cit.*, p. 87

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 89

eso sucedió, fue de las menores, nunca de la de México, que era la principal. En general, se asignaban a los colonos tan pequeña proporción de los empleos burocráticos, civiles y eclesiásticos que muchos, dice Israel, consideraban esto insultante.<sup>63</sup>

En esta primera fase del conflicto, los criollos no eran los protagonistas, sino los colonos en general, pero van a serlo en el periodo siguiente. En éste último, la Nueva España vivió un momento de prosperidad económica que inició hacia los años setenta del Siglo XVI. Como consecuencia del descenso de la población indígena, que era el sostén económico de los primeros pobladores, y otros factores, los colonos buscaron alternativas para su sostenimiento. Primero en la minería, la cual provocó el surgimiento de nuevos poblados en torno a los centros mineros, en los que la agricultura, ganadería y comercio se desarrollaron favorablemente. Después, con las exploraciones de conquista que se hacían en el norte, nuevas zonas intermedias como el Bajío fueron explotadas y tomaron auge. Gracias a lo anterior nuevos caminos se abrieron y otros fueron mejorados para comunicar a la Ciudad de México con los recién creados centros de población, con las estancias ganaderas, con los centros productores de manufacturas (artículos de arriería, telas, jarcias), con los puertos comerciales de Veracruz y Acapulco, y sobre todo, con las unidades agrícolas llamadas *haciendas*. Estas últimas sustituyeron a la *encomienda* y absorbieron la mano de obra indígena, primero a través de los *repartimientos* y después como mano de obra libre; también emplearon a mestizos y negros. Los propietarios de las haciendas se sirvieron de represas y acueductos para obtener mejores cosechas y generaron ganancias que imprimieron dinamismo a la economía novohispana.<sup>64</sup>

De toda esta actividad surgió una poderosa oligarquía criolla que comenzó a controlar, desde los centros urbanos, la explotación de los recursos de las distintas regiones del país. Como en el caso de los primeros colonos, los intereses de esta oligarquía criolla chocaban a menudo con los de los funcionarios peninsulares.<sup>65</sup> En estas circunstancias: "El asunto de los empleos públicos era de importancia básica, porque aparte de cualquier consideración individual, sólo adquiriendo numerosas posiciones importantes podían esperar los colonizadores la ampliación del control que ejercían sobre la fuerza de trabajo y la economía de la Nueva España".<sup>66</sup>

El auge económico duró de 1580 a 1620 aproximadamente, según Jonathan Israel. A partir de ese momento, el conflicto criollo-peninsular se vivió en medio de una crisis provocada por las medidas adoptadas para apoyar al Imperio español en las guerras con sus vecinos. Entonces el tráfico comercial entre Nueva España y Perú fue reduciéndose para beneficiar a Sevilla; se establecieron nuevos impuestos para las Armadas españolas y se puso fin a los créditos fáciles de la

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>64</sup> Andrés Lira y Luis Muro, *Op. cit.*, p. 339-341.

<sup>65</sup> Antonio Rubial García, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>66</sup> Jonathan Israel, *Op. cit.*, p. 89.

Corona para la compra de mercurio y otros abastecimientos para los centros mineros, lo que provocó la quiebra de los pequeños productores criollos y dejó abiertas las posibilidades a quienes ejercían el poder, es decir a los peninsulares, de violar las normas españolas y enriquecerse.<sup>67</sup>

Coincidiendo con esta crisis, en las primeras décadas del siglo XVII se intensificó la demanda de los colonos para que fueran abiertas las plazas en la burocracia; a la vez que aparecieron argumentos que justificaban la decisión real de no hacerlo. Dice J. Israel que a excepción de Juan de Palafox y Mendoza, los Virreyes ejercían su poder bajo el principio de que los subordinados criollos eran mucho menos dependientes de su autoridad que los no criollos.<sup>68</sup> Más tarde incluso "Las capacidades de los Españoles nacidos en México para cargos de responsabilidad fueron sumamente discutidos, no sólo en folletos de carácter legal o clerical, sino también en las calles, en la universidad y desde el púlpito".<sup>69</sup> En este punto, me parece que las interpretaciones ideológicas que justificaban la política real llevaron al criollo a ser concebido por los otros como un español de tercera categoría.<sup>70</sup>

En el siguiente fragmento podremos ver cómo desacredita Franco tales versiones:

Y si de todo goza con abundancia y es tan rica y fértil [se refiere a la Ciudad de México], mucho más es en sujetos y cualidades de los que nacen en ella; y no sólo se engañó, sino que excedió el que ha escrito lo contrario, porque en lo natural y adquirido son excelentes los españoles que nacen en ella, y no sólo no han degenerado de la sangre española, sino que con perfección y honra la han acreditado.<sup>71</sup>

Al margen de las disputas que tales opiniones generaban, los ámbitos donde los criollos realmente "pudieron ejercer su influencia en forma bastante amplia, fueron aquellos que tenían un campo de actuación restringido y un carácter representativo en sus orígenes: los cabildos y las órdenes mendicantes"<sup>72</sup>

Ya sea por vocación, por motivos particulares, porque no tenían derecho a heredar o porque había intereses oligárquicos de por medio que defender, los criollos se lanzaron a las filas de los cleros secular y regular. Comenzaron a ingresar particularmente a las órdenes religiosas en cantidades importantes pasada la primera mitad del siglo XVI, y su presencia era ya notable hacia finales del mismo.<sup>73</sup> A principios del siglo XVII, cuando Alonso Franco decidió ser

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 273-274.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.91

<sup>70</sup> Español de primera categoría; nacido en España, que viene temporalmente como burócrata. Español de segunda categoría; nacido en España y colono en América. Español de tercera categoría; nacido en América, hijo de español de segunda categoría. Esta clasificación que deduje de la lectura de Israel, se aproxima a la hecha por los franciscanos en la "Terminativa". De ella hablaré enseguida.

<sup>71</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 535.

<sup>72</sup> Antonio Rubial García, *Op. cit.*, p. 20.

<sup>73</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 17-33.

dominico, los criollos eran mayoría en todas las órdenes mendicantes y por tanto, el conflicto político entre criollos y peninsulares, se trasladó a los conventos. Sobre todo a los urbanos, lugar por donde pasaron la mayor parte de los jóvenes criollos, ahí incluido Franco. Veamos algunas formas en que dicho conflicto se manifestó.

Los Hermanos Predicadores en la Península Ibérica como en Nueva España, se reunían cada cuatro años en su provincia para elegir al Padre Provincial y otras autoridades locales. En la de Santiago de México, los dominicos peninsulares, al notar que el número de religiosos criollos aumentaba, quisieron controlar la influencia que estos últimos pudiesen llegar a tener en la Provincia en un futuro próximo. Así, fueron los primeros en dividir a criollos y peninsulares mediante la implementación de la *alternativa* en el último decenio del siglo XVI (en la misma época en que nació Alonso Franco) Con ello lograron, más que otras órdenes, aplacar la lucha entre ambos grupos. La *alternativa* consistía en alternarse, criollos y peninsulares, en la gobernación de la Provincia: cuatro años un criollo y cuatro años un peninsular. Dicho sistema hacía posible, el control equitativo de ambos grupos sobre las parroquias indígenas a cargo de la Orden, pero de ninguna manera significaba un trato igualitario para los individuos, pues al haber en la Provincia un mayor número de criollos que de peninsulares, estos últimos tenían mayores posibilidades de ocupar los codiciados puestos. Este sistema fue sancionado por el Papa Gregorio XV en 1623.<sup>74</sup>

La situación era aún menos equitativa entre los franciscanos que entre los dominicos. Aquéllos tenían a su cargo la mayor parte de las parroquias indígenas que el clero regular administraba en la zona central del virreinato. Como eran los más numerosos y los más influyentes en la política colonial, la implementación de la *alternativa* levantó una mayor polémica en la sociedad novohispana que la *alternativa* dominica. La *alternativa* consistía en dividir a los religiosos en tres grupos:

Los nativos de España que hubieran tomado el hábito allí mismo, que serían llamados 'españoles'; los nacidos en España que tomaran el hábito en la Colonia, que recibirían el nombre de 'mestizos', y los que se llamarían 'criollos', o sea, los originarios de Nueva España que hubiesen tomado el hábito en la propia Colonia. Cada uno de esos tres grupos administraría la provincia durante un trienio, y ello significaba en realidad, que los peninsulares la controlarían seis años de cada nueve.<sup>75</sup>

Tal medida fue propuesta por los superiores de México a las autoridades franciscanas, y a pesar de la notable ventaja que proporcionaba a los peninsulares sobre los criollos, fue ratificada en el Capítulo de la Orden en 1618. Por su parte,

<sup>74</sup> Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, col. GO, núm. 21: Baltasar de Tovar, "Compendio indico de las bulas y breves que por los sumos pontífices se han concedido... pertenecientes al gobierno espiritual de la Indias Occidentales", fol. 269. Citado por Jonathan Israel, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 110, 111 y 112. El mismo autor anota enseguida que para 1618 había en la provincia franciscana de México sólo 50 frailes de los llamados españoles, unos 300 mestizos y los criollos eran poco menos de 300.

los agustinos, que habfan seguido como propia la organización dominica desde su fundación, tuvieron más problemas que los dominicos para instalar la *alternativa*, lográndolo hasta 1629 debido a la existencia del *monarca*: "un personaje criollo con gran poder y riqueza que ocupaba durante dos o tres trienios el provincialato y que elegía a su antojo a los provinciales y demás autoridades".<sup>76</sup>

En las últimas líneas sobre el conflicto entre criollos y peninsulares, el autor de *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial* hace hincapié en que las desavenencias entre colonizadores y burocracia castellana existían antes del nacimiento de la primera generación de criollos y concluye que: "la pugna entre criollos y españoles no era, en muchos casos causada por las distinciones y prejuicios sociales y culturales, aunque sin duda estos factores también intervenían, sino que más bien derivaba de la convivencia y el interés político."<sup>77</sup> Más adelante retomará el tema, esta vez a partir de la perspectiva de nuestro cronista. Por el momento pasaremos al ámbito de la cultura.

## Cultura en el siglo XVII

Las expresiones culturales manifiestas en el arte fueron muy ricas en la época de Franco, tanto en la Península Ibérica como en Nueva España. Como resultado de la reorganización del mapa político-religioso europeo (las nuevas confesiones) en el siglo XVI, y particularmente como consecuencia de la política española posterior al Concilio de Trento, la sociedad novohispana del siglo XVII era muy religiosa. Al punto que, según Gallegos Rocafull, "consideraba a la religión la idea madre de la que nacían y vivían todos los sectores de la cultura."<sup>78</sup> Esto en parte, porque una vez pasados los conflictos más graves entre las nacientes iglesias cristianas:

Con el fin de atraerse nuevamente al pueblo, Roma impulsó el culto a los santos y fomentó toda clase de manifestaciones materiales de la firmeza de la fe católica, recurriendo de nuevo a piezas dramáticas y a las fiestas, a las procesiones y la construcción de nuevas iglesias para recatolizar la sociedad.<sup>79</sup>

Yo no diría para recatolizar a la sociedad, sino recristianizarla bajo la modalidad católica. Pero dejando atrás este detalle, la sociedad era ciertamente muy religiosa. El siglo en que vivió Franco, fue nada menos que el siglo de oro de la literatura española. Entonces, los religiosos leían en sus conventos a los clásicos grecolatinos de igual forma que la Biblia y las composiciones de Lope de Vega. En los actos públicos novohispanos se recitaban las obras de este último, a la vez que los escritores locales presentaban su propia producción. Al mismo tiempo, los

<sup>76</sup> Antonio Rubial, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>77</sup> Jonathan Israel, *Op. cit.*, p. 93.

<sup>78</sup> Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 2ª edición, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, 1974, p. 11.

<sup>79</sup> Richard Van Dülmen, *Op. cit.*, p. 249.

sermones, discursos y composiciones presentadas durante las *justas* poéticas,<sup>80</sup> se volvieron accesibles a un número mayor de posibles lectores, gracias a su publicación. Se trata de una época de gran producción literaria, mucha de la cual no trascendió a nuestros días, supongo, debido a su carácter religioso.

Por lo que toca al panorama cultural de ese siglo, mencioné anteriormente, que en este período las instituciones docentes se extendieron por toda la Nueva España. Como consecuencia y paralelo a ello, el número de personas letradas aumentó, creció el número de imprentas y las bibliotecas fueron más copiosas. Según Gallegos Rocafull, entonces los profesores eran exclusivamente clérigos y en su mayoría criollos. En este ámbito educativo, los dominicos tuvieron una participación significativa como profesores (lectores) en la Real y Pontificia Universidad de México, establecimiento donde la Teología era la disciplina principal y donde se pretendía llevar su estudio al máximo nivel. Por influencia de los Predicadores, se fundó en 1617 la Cátedra de Santo Tomás y varios religiosos de la Orden la presidieron.<sup>81</sup>

En torno a la Filosofía, ésta se hallaba sometida al dogma cristiano y por tanto la doctrina unánimemente admitida era la filosofía escolástica. En esta disciplina destacaron dos estudiosos dominicos contemporáneos de Franco: fray Antonio de Hinojosa y fray Francisco Naranjo. El primero fue lector de filosofía en el Convento de México y se graduó doctor en Teología en la Universidad en 1606. En el mismo año, Francisco Naranjo fue lector de Artes en el Convento de México, en 1620 de Teología en Puebla y de 1638 a 1653 regentó la Cátedra de Santo Tomás.<sup>82</sup>

En el campo del arte, cuando Alonso Franco vio la luz por primera vez, las últimas manifestaciones importantes del estilo renacimiento convivían con las formas manieristas.<sup>83</sup> Por lo que toca a la arquitectura, los artesanos eran sustituidos por cúpulas y la ciudad iba siendo recubierta de tezontle;<sup>84</sup> las fachadas de las edificaciones eran aún clásicas y sobrias y sus espacios interiores estaban iluminados de una manera uniforme y sosegada, de modo que se definían sin equívocos sus formas y límites.<sup>85</sup> Paulatinamente el manierismo terminó por imponerse sobre el renacimiento y aparecieron nuevas formas y técnicas, como el empleo de la columna salomónica en la arquitectura y el tenebrismo en la pintura. Por cierto que la pintura inició entonces una edad dorada que se prolongó hasta las medianías del siglo siguiente. En la época de Franco, las grandes obras arquitectónicas, escultóricas y pictóricas en toda Nueva España se llevaron a cabo

<sup>80</sup> Entiendo por justas poéticas una especie de concursos públicos organizados con motivo de una canonización, por ejemplo, que se llevaban a cabo entre poetas de prestigio o que pretendían alcanzarlo.

<sup>81</sup> Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía en el México Colonial*. Barcelona, Editorial Herder, 1996, p. 163.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>83</sup> Jorge Alberto Manrique, "Del Barroco a la Ilustración" en: *Historia General de México Versión 2000*. México, El Colegio de México, 2000, p. 459 - 462.

<sup>84</sup> Francisco de la Maza, *Op. cit.*, p. 11 - 12.

<sup>85</sup> Juan de la Encina, "Del barroco europeo al barroco mexicano" en: Xavier Moysén (coord.), *Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte colonial I*. 2ª edición, México, Editorial Herrero, 1981, p. 155.

principalmente en las ciudades, donde se construían y decoraban catedrales, parroquias, conventos de monjas, edificios oficiales y acueductos, entre otros. Entonces, la generación de fray Alonso estaba siendo creadora y testigo de la aparición de un nuevo estilo: el barroco, mismo que llegó a definirse claramente después de la segunda mitad del siglo XVII, cuando Franco se aproximaba a sus últimos días.<sup>86</sup> Este estilo tuvo correspondencia con el ambiente religioso que generó la nueva iglesia surgida del Concilio de Trento. Así, por ejemplo, según el citado Juan de la Encina, el arquitecto barroco buscó la expresividad emotiva por medio de los contrastes lumínicos. De modo que en los ámbitos típicamente barrocos la luz no suele estar repartida uniformemente; hay lugares que suelen aparecer como vibrantes focos luminosos - donde todo arde y centella-, y otros en los que la penumbra o las sombras más o menos espesas ejercen su señorío misterioso.

El contraste suele ser en ocasiones violento [...] pero lúcidamente expresivo de los arcanos de la emoción religiosa. Habla, pues, a la facultad emotiva de ser humano con poderosa intensidad; ayuda al alma devota a concentrarse y ensimismarse, a gozarse y recrearse en su propia emoción; inclina a las almas sensibles e imaginativas a ver visiones reflejadas en sus moradas interiores.<sup>87</sup>

Por su parte, según el mismo autor, el pintor y el escultor barrocos, se propusieron expresar las pasiones, ya sea religiosas o humanas; no se interesan por los temas serenos, sino por los dramáticos y apasionados, "el dolor y la elevación espiritual corren por esas artes: dolor físico, dolor espiritual, anhelos, éxtasis místicos, arrobamientos, conversaciones vehementes del alma con Dios". En los trabajos de estos artistas se mezclan lo heroico, lo místico lo erótico y la crueldad.<sup>88</sup>

Religioso de la época barroca y cronista, el Padre fray Alonso Franco y Ortega terminó su historia en 1645. Se me ocurre que a partir de entonces pudo haber continuado la labor que realizaba como maestro de novicios en 1637, cuando inició la historia de la Provincia de Santiago.<sup>89</sup> Pero en realidad no se a qué se dedicó a partir de ese momento. La última noticia que tengo de él es que:

Murió en el expresado convento de México entre el año de 1559 y el 1663, pues en el Capítulo que se celebró en 28 de Abril de este último año, se le menciona entre los religiosos que habían fallecido desde el Capítulo próximo anterior, que fue celebrado en 7 de Mayo de 1559.<sup>90</sup>

Espero que los diferentes aspectos que abordé en este capítulo sobre la Orden de Predicadores en Nueva España y el ambiente social en que se desenvolvió el padre Franco, suplan de alguna manera la carencia de información que existe en torno a la vida del autor de la crónica que analizo. A la vez, mi

<sup>86</sup> Jorge Alberto Manrique, *Op. cit.*, p. 459 - 462.

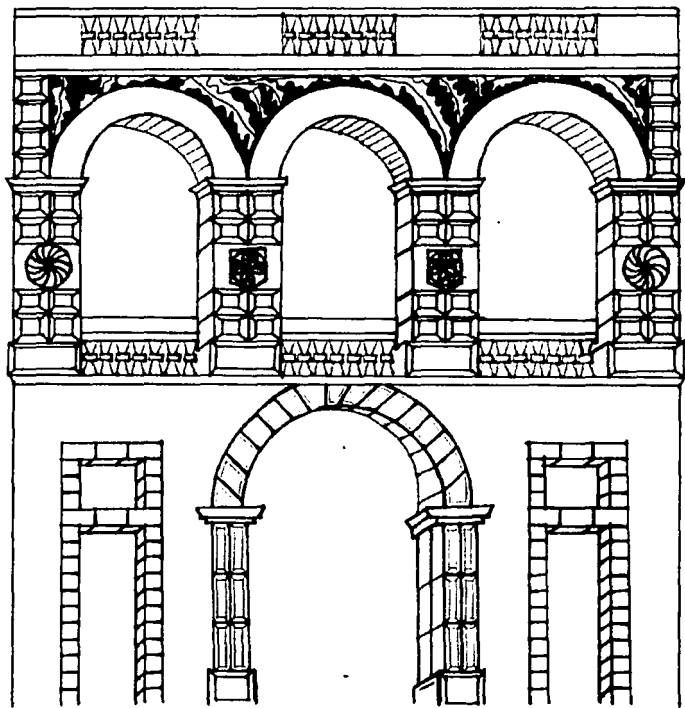
<sup>87</sup> Juan de la Encina, *Op. cit.*, p. 156.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 170 - 171.

<sup>89</sup> Este dato lo obtuve de Beristain de Souza, quien afirma que el 1637 Franco tenía el título de predicador general y maestro de novicios. Cfr. José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, México, s/c, 1816-1821, vol. 1, p. 461.

<sup>90</sup> José María Ágreda y Sánchez, Introducción a la obra de Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 1.

intención es que dichos aspectos contribuyan a la comprensión de la obra en su conjunto. En el siguiente capítulo me ocuparé de las corrientes del pensamiento que tuvieron relación con la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España.*



Restos del cubo de la escalera del Convento de Santo Domingo de México, que miraba hacia el patio de Estudios Generales. Hoy portada de la Biblioteca Nacional de Educación, Leandro Valle, 20, Centro Histórico.

### Capítulo 3

## FRAY ALONSO FRANCO Y EL PENSAMIENTO NOVOHISPANO

En este capítulo pretendo dar a conocer algunas ideas que conformaban la visión del mundo y de la historia que tenía fray Alonso Franco y Ortega, y que quedaron manifiestas o influyeron en la elaboración de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santlago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España*. Para realizar esta empresa, me apoyo en las bases teóricas que subrayan que el pensamiento tiene una dimensión histórica, porque se produce en una época y todas las características de ésta, están vinculadas con los pensamientos producidos durante la misma; además de considerar que las ideas no están aisladas del hombre que las posee y éste es un ser histórico.<sup>91</sup> Desde esta perspectiva, las influencias del pensamiento escolástico, la tradición popular cristiana, el humanismo y la doctrina católica, presentes en la obra de Franco, son abordadas considerando los contextos sociales que las produjeron. Debido a esto último, me veo obligada a retomar algunos aspectos históricos planteados en el capítulo precedente.

Dice el historiador Enrique Florescano en su *Memoria Mexicana* que:

El conquistador traslada a la circunstancia americana la antigua concepción judeo-cristiana sobre el sentido de la historia, mezclada con las ideas escatológicas, milenaristas y providencialistas que proliferan en Europa Medieval. No trae con él una sola imagen del pasado o una única concepción del desarrollo histórico; transporta a las tierras americanas la carga acumulada de múltiples pasados (la antigüedad pagana, el cristianismo primitivo, los nuevos horizontes abiertos por el Renacimiento), y disemina diversas interpretaciones del sentido de la historia y diferentes maneras de comprender el tiempo y de registrarlo.<sup>92</sup>

La carga de esos múltiples pasados de que habla Florescano se incrementa en la época de Franco con la Reforma y la Contrarreforma, pero aún entonces, y tal vez con más razón, la concepción judeocristiana del mundo es la base sobre la que se fundamenta el pensamiento novohispano. Volviendo al punto con que inicié este capítulo, dicha concepción del mundo tiene una dimensión histórica, pues se ha transformado en el tiempo, en medio de contextos distintos. Para acercarme a la comprensión de su desarrollo he creado el siguiente apartado, pero los que le siguen también están vinculados con el mismo.

<sup>91</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*. México, UNAM, 1990, p. 11. F. Canals Vidal, *Historia de la Filosofía Medieval*. Barcelona, Herder, 1980, p. 9

<sup>92</sup> Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*. México, FCE, 1989 p. 266.

## La visión cristiana del mundo

La fuente principal para la elaboración del presente apartado es la citada *Memoria Mexicana*. En ella se explica que la visión judeocristiana del mundo tuvo su origen en la tradición oral y escrita del pueblo judío, y que se forjó a lo largo de un pasado de persecuciones, cautiverios e infortunios. En dicha visión, la historia humana, profana, terrena, fue concebida como escenario donde se desplegaba majestuosa la voluntad de Dios; a la vez que el tiempo fue considerado un proceso lineal que se movía siempre hacia adelante, hacia la salvación, su propósito final. Por esto último, la historia judía era teleológica,<sup>93</sup> pero también mesiánica y escatológica; pues dicha Salvación habría de llevarse a cabo después de la llegada de un Mesías divino hecho hombre y de la destrucción del mundo (llegada del Mesías-Juicio Final-destrucción del mundo-paraiso terrestre de gozo pleno y paz para el pueblo elegido).<sup>94</sup>

Al aceptar ciertos judíos (futuros cristianos) a Jesús como el Mesías, el testimonio del paso histórico de éste por el mundo y su legado (transmitido por los evangelistas), volvió la acción de Dios indirecta. Desde ese momento para los cristianos, Dios Padre ya no intervino directamente en el destino de los hombres, sino a través de Jesús, a quien dio su mensaje. Una vez muerto el Mesías, los Patriarcas pasaron a ser los encargados de interpretar los designios de Dios contenidos en el legado de los evangelistas. Al mismo tiempo, el resto de los cristianos tuvieron como misión obedecer dichas interpretaciones y transmitir las a todos los pueblos del mundo, una vez logrado lo cual, vendría el Juicio Final y seguido de él, la recompensa o el castigo eternos.<sup>95</sup>

En el siglo IV, esta concepción sufrió transformaciones considerables con las reflexiones de San Agustín, quien reconoció en la historia del mundo mediterráneo la existencia de diferentes culturas de tradición no judeo-cristiana, y las integró al plan de Dios. Antes de él, los cristianos pensaban que en el futuro todo el mundo conocido podría salvarse mediante la conversión al cristianismo. Sin embargo, San Agustín no concebía que en el pasado mismo, Dios sólo hubiera proporcionado la posibilidad de la salvación a un pueblo y hubiera excluido a los otros de su plan. La respuesta a tal incongruencia la encontró en el libre albedrío. Con la creación de la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena San Agustín logró incluir a las culturas pasadas en dicho plan, suponiendo que todas fueron invitadas por igual a formar parte de la Ciudad de Dios, pero que con su actitud (libre albedrío) todas, excepto la judía, se negaron a vivir en ella. Las otras prefirieron habitar la Ciudad terrena. Así, la historia de la buena relación de los judíos con Dios, compuesta por las eras de Adán, de Noé, de Abraham, de David

<sup>93</sup> La teleología es la doctrina de las causas finales y la escatología es la doctrina referente a la vida de ultratumba. *Pequeño Larousse Ilustrado*

<sup>94</sup> Enrique Florescano, *Op. cit.*, p. 267-268.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 268.

y el cautiverio de Babilonia se correspondían con las cuatro monarquías universales (Babilonia, Persia, Alejandro y sus sucesores, y Roma)<sup>96</sup> Pero de acuerdo a San Agustín, ambas Ciudades cruzaron sus caminos dentro del Imperio Romano, en la era de Cristo, cuando pertenecer a una u otra Ciudad pasó a ser una decisión personal (ya no de pueblo). A partir de ese momento, ninguna tradición cultural impedía al hombre que así lo deseara, ser cristiano, es decir, pertenecer a la Iglesia y vivir en la Ciudad de Dios. Según este planteamiento, integrados los hombres de no importa qué origen, seguirían juntos a la sombra de la Iglesia Universal (durante toda la era de Cristo) hasta el fin de los siglos, es decir hasta el Juicio Final, cuando vendría la última era: La Eternidad.

Al consolidarse las ideas de este Padre de la Iglesia: "La noción de la historia como narración y despliegue inexorable echó ondas raíces en la conciencia europea y contribuyó a la aceptación no sólo de las novedades, sino de la idea misma de un proceso ordenado de desarrollo". La mentalidad entera del cristiano quedó permeada por esa idea del tiempo lineal divino. El tiempo de Dios, su encarnación, crucifixión, resurrección y el día del Juicio Final, se fundieron con la vida cotidiana de los seres humanos, con su misión en la tierra y con sus esperanzas sobre el momento que sigue a la muerte. El tiempo adquirió una significación central en cada momento de la vida de los seres humanos antes desconocida. "Así, del siglo I a la Alta Edad Media, la Iglesia construyó una idea teológica de la historia y del transcurrir que impregnó todos los actos de la vida terrena, pero cuyo significado trascendía el mundo terrestre."<sup>97</sup>

Por otra parte, al convertirse la Iglesia en poder temporal (estratificado), se concibió a sí misma como "el cuerpo místico de Cristo, en una entidad divina fundada en la tierra para cumplir en ella el plan de salvación de Dios". La Iglesia debía ocuparse del cuidado de los fieles, de la predicación del evangelio y de la conversión de los gentiles. Entonces, "la vida de los creyentes se extendió en el futuro dividiéndose en dos fases", una terrena y temporal, y otra celestial y eterna. En la primera, los hombres ganaban con sus actitudes la salvación o la condenación eterna para el segundo período de su existencia. Así, la historia temporal de la humanidad quedó dividida en dos eras, una que iba desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo, y otra, desde su muerte hasta la llegada del Juicio Final.<sup>98</sup>

Este paso del tiempo unilineal, en que Dios está en contacto directo con su pueblo elegido, al tiempo lineal dividido, en donde la Iglesia es intermediaria de Dios; fue producto de la interpretación que los dirigentes dieron a los cambios que siguió la institución en circunstancias históricas concretas. Pero dichas visiones del tiempo y de la historia, como las que mencionaré más tarde, no se han eliminado unas a otras en el pensamiento de las mayorías creyentes; han permanecido una junto a la otra, aún en nuestros días. Tal es así, que durante toda

<sup>96</sup> George Lefevre, *El Nacimiento de la Historiografía Moderna*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1974, p. 39

<sup>97</sup> Florescano, *Op. cit.*, p. 271 y 272.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 268 - 269.

la historia de la Iglesia, ésta ha debido enfrentar movimientos apocalípticos y mesiánicos que de algún modo rechazan las interpretaciones que la Iglesia ha hecho de sí misma en el devenir histórico y pretenden volver al "cristianismo primitivo".<sup>99</sup> El más importante de dichos movimientos fue la Reforma, y posiblemente el que le siga por su trascendencia, sea el movimiento evangélico de nuestros días.

Hacia finales de la Edad Media proliferaron en Europa los movimientos religiosos que centraron su atención en el momento culminante de la historia, es decir, en el período que va desde el Apocalipsis al Juicio Final, y en el Reino de los Santos (el milenio). Durante toda la Edad Media la Iglesia había combatido las ideas de grupos con esa tendencia. Sin embargo, sobre todo a partir del Siglo XII, dichos movimientos se mezclaron con las inquietudes de ascéticos y místicos que rechazaban la corrupción de la iglesia secular y proponían vivir en pobreza apostólica. Por entonces, hacia 1190-1195, aparecieron las ideas del Abad Joaquín de Fiore, quien creyó poder pronosticar el futuro de la historia humana a partir de las Escrituras. Concibió el desarrollo histórico como un proceso dividido en tres etapas sucesivas y ascendentes, cada una presidida por una de las personas de la Santísima Trinidad: la era del Padre o de la Ley, caracterizada por el temor y la servidumbre; la era del Hijo o del Evangelio, cuyos rasgos distintivos eran la fe y la sumisión filial; y la era del Espíritu, una época de amor, alegría y libertad. Esta última, según el Abad de Fiore, duraría mil años y precedería al Juicio Final. Este nuevo tipo de profecías escatológicas afectaba directamente a la Iglesia. Primero, porque su división en tres etapas chocaba con las eras y las dos ciudades de San Agustín. Después, porque minimizaba el papel futuro de la Iglesia al advertir que en la era del Espíritu, Dios se manifestaría directamente en el corazón de los hombres. Finalmente, porque reprobaba el comportamiento de los eclesiásticos de su época al anunciar que la Iglesia sería destruida antes de la tercer era y su lugar sería ocupado por el reino monástico de la caridad pura, donde sólo había lugar para los religiosos (monjes y frailes, no para los clérigos) y los pobres.<sup>100</sup> Fue por entonces que surgieron las órdenes de San Francisco y Santo Domingo. Los Predicadores (dominicos) lucharon contra ésta y otras herejías. Y aunque por esta razón, las profecías de Joaquín de Fiore no tienen relación directa con la crónica de Fray Alonso Franco, esto no quiere decir que no hayan estado presentes en su época en Nueva España. Según explica Florescano, hacia mediados del siglo XIII la rama rigorista de la Orden franciscana adoptó las ideas de de Fiore en torno a la pobreza, el reino monástico y el milenio, y aunque andando el tiempo sus profecías perdieron impulso, fueron retomadas más tarde por el grupo de franciscanos llamados espirituales. Éstos creían ser los indicados para sustituir el gobierno de Roma hasta la llegada del juicio final. Una vez que los franciscanos vinculados con dicha corriente llegaron a Nueva España: "las ideas de Joaquín de Fiore renacieron con fuerza y alimentaron las esperanzas de

<sup>99</sup> San Agustín combatió en el siglo IV las ideas apocalípticas y mesiánicas que proclamaban la venida del Mesías y la instauración del reino de los santos durante mil años antes del juicio final, al afirmar que el libro del Apocalipsis debía ser interpretado como una alegoría espiritual, porque el milenio se había empezado con el nacimiento de Cristo y se había realizado totalmente en la Iglesia. *Ibidem*, p. 270.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 273 - 275.

muchos misioneros, que pensaron que esa era la tierra predestinada donde habría de realizarse el ideal monástico".<sup>101</sup>

En resumen, ciertamente para Fray Alonso Franco el tiempo histórico es un proceso lineal que conduce a la Salvación en un par o no terrestre, al mismo tiempo que la historia humana está dividida en dos etapas: una antes y otra después de Cristo. Así mismo, la Iglesia católica es para él una entidad divina en la tierra en la que se cumple el Plan de Dios y el hombre se salva o no, según su libre albedrío. Pero hay otros conceptos religiosos y matices que el pensamiento de Franco presenta y que provienen de la religiosidad popular y de la elaboración teológica de los siglos XIII y XIV. Me estoy refiriendo, entre otros, al gozo paradisíaco en la persona de Cristo, a la salvación en el último instante de la vida y a la presencia constante en la tierra de la Providencia de Dios, los cuales son importantes en la *Historia de la Provincia de Santiago* y abordaré en los dos siguientes apartados.

## La Escolástica.

Dice F. Canals en su *Historia de la Filosofía Medieval*, que la historia de la filosofía cristiana durante la Edad Media se identifica con la de la formación y desarrollo de la filosofía escolástica; y que ésta:

en el plano histórico nos aparece como un género -en un sentido análogo al que se habla de un género literario con unos presupuestos, métodos y estilos propios- [...] Es primeramente cierto género o tipo de teología o doctrina sagrada. Es también y por exigencia intrínseca, una filosofía emprendida por teólogos con el intento de servir a su tarea teológica. [Y el rasgo que puede definirla es] el asumir, con distintos sentidos u orientaciones elementos doctrinales propiamente filosóficos, con una intención sistemática y según una metodología racional.<sup>102</sup>

Por otra parte Blauberger dice que:

Las teorías escolásticas tenían por base las ideas -interpretadas en el espíritu del cristianismo- de los pensadores de la Antigüedad (Platón y especialmente Aristóteles), de los representantes más destacados de la filosofía arábiga (Avicena, Averroes) y las obras del neoplatonista Pseudo-Dionisio El Aeropagita [...] Pero donde se realiza una exposición sistemática de las ideas de la escolástica es en las obras de Alberto El Magno, Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto (S. XIII) [...] entre ellos se realizaban discusiones acerca de si son admisibles por la razón los dogmas de la doctrina, acerca de que tesis de la fe son

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 275 - 276. Dice Florescano que las profecías escatológicas de Joaquín de Fiore fueron las que mayor influencia tuvieron en Europa y en las colonias españolas de América bajo nuevas modalidades en los siglos XVI, XVII, XVIII y más tarde. p. 273. He leído algunos trabajos sobre las revueltas de Chiapas en el siglo XVIII, donde se notan elementos relacionados con la idea del milenio. Cfr. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. 1ª reimpresión, México, UNAM - CIESAS - CEMCA - Universidad de Guadalajara, 1988. Al margen de lo anterior, yo crecí en la tradición religiosa del Espiritualismo Trinitario Mariano y allí siguen vigentes las ideas de Joaquín de Fiore sobre las tres eras.

<sup>102</sup> Canals Vidal, *Historia de la Filosofía Medieval*. 2ª Edición. Barcelona, Herder, 1980, p. 10

demostrables lógicamente y cuales no, etc.] ...] La estrecha vinculación de las doctrinas escolásticas con la religión determinaba su carácter extraordinariamente abstracto, su alejamiento de la vida real, su desdén por el estudio experimental de la naturaleza [...] En Duns Escoto, Okham, Lullus y otros, se anticiparon ciertas ideas de la lógica matemática<sup>103</sup>

La escolástica aristotélica fue producto de la interacción de la Europa cristiana con las filosofías árabe y judía y de su reencuentro con las obras de la cultura griega. El mundo árabe fue el portador de todo ese bagaje cultural y lo introdujo a Europa desde Italia y España. El siglo XII fue particularmente propicio para el estudio de todo el legado cultural de Oriente. Por ejemplo, a la "escuela de traductores" de Toledo, acudían sabios y estudiosos de toda Europa para aprender de los árabes. En esta escuela o taller se traducían obras del árabe y del hebreo a lengua romance y al latín internacional de la época.<sup>104</sup> Dice Canals Vidal que esta época fue el inicio de un largo camino que recorrería la teología escolástica aristotélica durante cinco siglos y que la llevaría con Suárez, a sentar algunas bases del pensamiento racional.<sup>105</sup>

La teología escolástica tuvo su mejor momento en el siglo XIII con la creación de los sistemas filosóficos de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y la de su opositor principal, Duns Escoto (1265-1308). El primero me interesa particularmente porque a partir de 1309, los dominicos basaron su formación intelectual en los postulados de su hermano Tomás de Aquino.<sup>106</sup>

Ramón Xirau, que divide el pensamiento de Occidente en tres grandes períodos: el greco-romano, el cristiano-medieval y el renacentista moderno, dice que en el inicio cada uno de esos períodos se encuentran siempre una serie de intuiciones que son como aguas afluentes que habrán de desembocar en los ríos caudales. Dice que en esos períodos iniciales, los pensadores intuyen la verdad, llegan a ella, pero escasamente la sistematizan dentro de un todo orgánico y ordenado; y que a éstos siguen otros de grandes síntesis pero que estas últimas suelen presentarse cuando ya está a la vista la crisis de la civilización que les dio origen y nacimiento. Siguiendo esta dinámica, dice que cuando Santo Tomás o Duns Escoto hicieron sus *summas* (síntesis) se avecinaba la crisis del Renacimiento.<sup>107</sup>

Para Canals Vidal, la teología escolástica aristotélica participó en los cambios que vivió la sociedad europea en el Renacimiento, y afirma que este hecho a veces no se le reconoce. Pese a ello, para él es claro que después de Tomás de Aquino y Duns Escoto, la fe y el conocimiento experimental fueron cobrando auge por encima de la escolástica y ésta cayó, hacia los siglos XIV y XV, en el ejercicio de discusiones poco creativas. La mayoría de las diferentes escuelas,

<sup>103</sup> J. Blauberger, *Diccionario Marxista de Filosofía*. México, Ed. de Cultura Popular, 1984, p. 92-93

<sup>104</sup> La Escuela de traductores fue fundada por Raimundo, quien fue arzobispo de Toledo entre 1125 y 1152. Antonio Alatorre, *Los 1,001 años de la Lengua Española*. México, Colegio de México - Secretaría de Educación Pública, 1988 (Biblioteca para la actualización del maestro), p. 123.

<sup>105</sup> Canals Vidal, *Op. cit.*, p. 281 - 313.

<sup>106</sup> Para esta última fecha, Cfr. Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 239.

<sup>107</sup> Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 11 y 12.

tomistas y anti-tomistas, proclamaron como verdades absolutas los postulados de sus doctores principales, y se dedicaron a defenderlas frente a sus contrarios.<sup>108</sup>

Sin embargo, como resultado del descubrimiento europeo de América, la Conquista y la Reforma de la Iglesia, la escolástica revovó sus temas y estilos, principalmente en Italia y España, donde el intercambio de profesores y alumnos entre algunas escuelas de ambas regiones eran frecuentes. Entre los teólogos italianos se destacaron: Francisco Silvestre y Tomás de Vio (Cayetano); ambos fueron Maestro generales de la Orden de Predicadores (la cual, por supuesto tiene su sede en Italia). Por su parte, en España, los religiosos dominicos de Salamanca formaron toda una escuela que inició Francisco de Vitoria (1480-1546). Dicha escuela se caracterizó porque sus elementos realmente reflexionaban sobre la obra de Santo Tomás y aplicaban los principios de su doctrina a problemas reales; no los tomaban como verdades absolutas. Las concepciones sobre el derecho natural y el derecho de gentes, el derecho de guerra y el fundamento natural del derecho internacional, sirvieron en numerosas ocasiones a los dominicos en América para fundamentar la defensa de los indígenas. Otros representantes de esta escuela fueron Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez.<sup>109</sup> Estos teólogos formaron a muchos de los religiosos, no sólo dominicos, sino de otras órdenes que vinieron a evangelizar y a enseñar teología en América.<sup>110</sup> Sin embargo, en repetidas ocasiones, religiosos de esta escuela fueron acusados de revoltosos por la Corona española y su actividad creativa fue frenada.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la originalidad de esta escuela cesó casi completamente debido, en parte, a los conflictos religiosos europeos y al fortalecimiento de la autoridad real en los territorios recién descubiertos. En la crítica que el dominico Daniel Ulloa hace a toda la enseñanza de los dominicos en ese período, dice que:

La exclusividad del tomismo como doctrina no ya como método teológico, resultado casi natural del Concilio de Trento frente al temor de las herejías protestantes, será la causa del estéril servilismo al Aquitanense tratando de suplir con la pompa de tapetes y vanidades semejantes la vitalidad de una doctrina concebida para el diálogo y no para el dogmatismo.<sup>111</sup>

Precisamente en tiempos de la Reforma, el recurso de autoridad llegó al punto extremo de nominar a Santo Tomás de Aquino "Doctor común con autoridad excepcional y singular en la Iglesia."<sup>112</sup>

Daniel Ulloa describe de la manera siguiente la enseñanza en las últimas décadas del siglo XVI. Dice que "Había un espíritu de emulación y competición académica entre los dominicos con relación a las demás instituciones docentes de

<sup>108</sup> Canals Vidal, *Op. cit.*, p. 311 - 312.

<sup>109</sup> *Ibidem.*, p. 321- 322.

<sup>110</sup> Cfr. Daniel Ulloa, *Op. cit.* y Antonio Rubial García, *Op. cit.*

<sup>111</sup> Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 250.

<sup>112</sup> Canals, *Op. cit.*, p. 311-312.

la Ciudad de México". Las autoridades reglamentaban actos públicos en que cada institución exponía a sus elementos más doctos. Como resultado de estos "ejercicios intelectuales", poco productivos, se dio una diferencia en la formación de los dominicos que iban a evangelizar o que vivían en el área rural, y los que se quedaban en los conventos en la ciudad. Los primeros recibían una formación de tipo catequístico y moralizante y los segundos otra metafísico-dialéctica.<sup>113</sup>

En ambos casos la falta de conexión entre ciencia y vida se dejaron sentir con mucha fuerza aunque con matices diversos. La falta de preparación académica obligaba a los religiosos dedicados a la evangelización a 'refugiarse' en una moral tradicional insensible muchas veces a los nuevos problemas originados por una cultura igualmente nueva. En cambio, para los religiosos establecidos en los conventos urbanos donde predominaba el ambiente universitario, el distanciamiento con la problemática misional los aislaba también [...] y se quedaban en el lineamiento de una cultura europea al margen de cualquier renovación.<sup>114</sup>

El problema principal que plantea Ulloa en la cita anterior es la falta de conexión entre los principios escolásticos y la realidad. Él mismo comenta que la escolástica aristotélica, a pesar de las limitaciones de la Contrarreforma, cuando se vinculó con la realidad, obtuvo resultados importantes. Tal fue el caso de fray Tomás Mercado, quien en la *Suma de Tratos y Contratos*, sirviéndose de aquella, se opuso con la misma valentía y tesón que sus hermanos de religión se habían opuesto a los que querían explotar a los indígenas, a aquellos que desde Sevilla trataban de explotar las Indias.<sup>115</sup> Tomás Mercado fue contemporáneo de Franco.

Pasando a Santo Tomás de Aquino y los postulados de su doctrina, este religioso dominico nació en Italia en 1225 y murió en 1274. Según Raúl Gutiérrez, su obra filosófica y teológica ha servido de orientación y guía al cristianismo a través de varios siglos de evolución intelectual. Para él, Santo Tomás tomó de Aristóteles el vocabulario técnico y el realismo; de Platón heredó la intuición de la participación, y de la Revelación cristiana tomó el teocentrismo y el orden sobrenatural. La obra principal de Santo Tomás de Aquino es la *Suma Teológica*, que fue hecha con el fin de servir de base a la formación intelectual de los dominicos. De su obra destacan además, la *Suma contra Gentiles*, *De ente et esencia* y *Comentarios a Aristóteles*. El método de la *Suma Teológica* es dialéctico: se enfrentan dos tesis opuestas en busca de síntesis y unidad. La obra está dividida en tres partes: Dios, el hombre, y Jesucristo (el hombre Dios). Cada parte está dividida en cuestiones, y éstas a su vez en artículos. En cada artículo se inicia el tema con una interrogación que inmediatamente es respondida de dos maneras opuestas. En el cuerpo central del artículo, Santo Tomás da su propia respuesta al problema planteado, que generalmente es una síntesis de las respuestas anteriores. Finalmente, se responde a las objeciones o razones que dan los contrarios.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 248

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 272

<sup>115</sup> Gallegos Rocafull, *Op. cit.*, p. 261. Citado por Daniel Ulloa *Op. cit.*, p. 268.

<sup>116</sup> Raúl Gutiérrez Saenz, *Historia de las Doctrinas Filosóficas*. México, Ed. Esfinge, 1983, p. 82.

Ahora vamos a ver los postulados generales de la obra de Santo Tomás: Para este Doctor escolástico, el conocimiento no se fundamenta exclusivamente en la experiencia sensible, ni tampoco se origina como una creación de las facultades suprasensibles, o como una intuición propia de ellas. La verdad de la filosofía debe obtenerse a partir de los sentidos y con el uso de los dos niveles de facultades cognoscitivas; el sensible y el intelectual. La lucha de Santo Tomás en el terreno del conocimiento se resume en un rechazo de las ideas innatas y del argumento de autoridad.<sup>117</sup>

Para Santo Tomás, el mundo sensible es creación de Dios y tiene en sí mismo las huellas divinas que nos deben conducir a la divinidad que lo ha creado. Dice Xirau que lo que Santo Tomás pretende desde las primeras páginas de la *Suma Teológica* y en todo su tratado de la verdad, es establecer el deslinde entre campos distintos de conocimiento (natural y sobrenatural), reconociéndolos a su vez como compatibles. Acepta que hay conocimientos como el misterio de la Trinidad o el origen del mundo, como ejemplos, que sólo pueden ser conocidos por vía de la fe; en cambio la lógica o la metafísica pertenecen al campo de la razón; y lo que la filosofía tomista pretende, es esclarecer los contactos posibles y compatibles entre lo racional y lo supra-racional. De lo anterior resulta que hay dos tipos de ciencias: las humanas y la Ciencia de Dios. Las ciencias humanas tienen como objeto de estudio las criaturas, en cuanto conducen al conocimiento de Dios, y su conocimiento es indirecto y limitado, puesto que la razón humana es limitada. En cambio, la Ciencia de Dios tiene como objeto de estudio la persona de Dios, y su conocimiento es directo y completo. Los dominicos para evangelizar y lograr la salvación de las almas, estudian esta última siguiendo el método magisterial, el cual está compuesto por tres operaciones: *LECTIO*, lectura de la Sagradas Escrituras; *QUESTIO*, cuestionamiento o puesta en cuestión y *DISPUTATIO* o discusión.<sup>118</sup> La primacía del estudio de la teología para los dominicos explica por qué los miembros de la Orden tenían prohibido estudiar las artes liberales, y por qué legos que habían sido médicos o astrólogos antes de ingresar a la Orden, no podían ser religiosos de Coro, como se comentó en el segundo capítulo de este trabajo. Desde esta perspectiva, si las artes liberales no conducen al conocimiento de Dios ¿para qué estudiarlas? Para Santo Tomás, las cosas de este mundo no acaban de explicarse por sí mismas, para entenderse necesitan del Creador.

Referente a la existencia de Dios, el autor de la Suma no trata, como San Agustín, de deducir la existencia de la criatura a partir de la existencia de Dios; sino al contrario, el dominico parte del mundo sensible al intangible: si la criatura existe, existe quien la creó.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 85-86.

<sup>118</sup> El método magisterial o de la escuela de los Maestros, descrito por Daniel Ulloa como dialéctico-teológico, tuvo su contraparte en el método de perfección cristiana de la escuela de Cristo, propio de la reforma monacal y cuyos pasos eran: *Collatio* o lectura de las Sagradas Escrituras, *Meditatio* o interpretación subjetiva del texto y *Contemplatio*, que implica la contemplación o delectación en la obra de Dios realizada en los justos. Estos métodos surgieron como producto de los movimientos de renovación de la Iglesia cristiana en el siglo XIII. Para profundizar en la práctica de dichos métodos y sus diferencias entre sí, Cfr. Daniel Ulloa, *Op. cit.*, p. 13-17.

Ahora bien, en torno a la Providencia de Dios, la creación divina es un acto presente en todos los momentos y necesario, no solamente en un principio, sino en cada instante del desarrollo del mundo. Dios es un ser providencial que interviene a cada momento en el destino de las cosas sensibles de este nuestro mundo; es un Dios que está constantemente vinculado a su obra creada.<sup>119</sup> Dicho de otro modo, el oficio de la Providencia es: "ordenar las criaturas a un fin por los más adecuados medios" Y Dios, creador "de lo grande y lo pequeño", cuida igualmente de todo, "aunque tenga una providencia especial del género humano", la cual "se extiende hasta las mismas acciones libres de los ángeles y de los hombres".<sup>120</sup>

Acorde con esta visión, fray Alonso Franco hace mención de situaciones concretas en que ha sido evidente para él la manifestación de la Providencia de Dios. Por ejemplo, refiriéndose a una epidemia que nuestro autor sitúa en 1545, y a la que nombra "una pestilencia universal", menciona que: "parece que Dios por sus ocultos juicios quería despoblar de indios toda esta tierra" y que fray Domingo de la Anunciación, uno de los religiosos dominicos más destacados de aquella época, suplicó a Dios levantar la mano de aquel castigo, y Dios, atendiendo sus ruegos, lo hizo. (Claro que Domingo de la Anunciación, conciente de que en el plano terrestre hay acciones humanas que van en sentido de la voluntad de Dios y a las que se debe llamar desde el mismo plano, solicitó a sus superiores se diera a conocer al rey la situación que estaban viviendo los indios y, como resultado de tal pedimento, según Franco, aquél relevó a los indígenas del tributo.<sup>121</sup>) De modo que Franco, como Santo Tomás, sabe bien distinguir entre la labor de Dios y la del hombre; aún cuando esta última para ambos se haga en última instancia por la acción de Dios.

Otro ejemplo se encuentra en el capítulo que Franco dedica a la expedición de Florida, en la que participa el mismo fraile Domingo de la Anunciación. En éste, el autor de la crónica afirma que durante dicha expedición murieron y pasaron hambre muchos españoles, y explica que esto ocurrió porque Dios quería que se salvase un alma. Dice que fray Domingo: "Ponderaba grandemente y admirábase de los juicios de Dios, tan ocultos y escondidos a los ojos angélicos y humanos y consideraba la infalibilidad del eterno decreto de la divina predestinación que para salvar un alma sola india movió tantas cosas"<sup>122</sup>: la voluntad del virrey en turno, los soldados, las armas, etc. (Tal alma era la de una mujer moribunda a la que un religioso dio el bautismo justo antes de expirar). En este mismo episodio de Florida, refirió Franco un conflicto entre el capitán de la expedición y sus lugartenientes, el cual fue resuelto cuando Dios habló por la boca de un religioso y lugartenientes y capitán, se reconciliaron.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 85-86, 140-146.

<sup>120</sup> Eduardo Hugón, O.P., *Las veinticuatro tesis tomistas*. México, Porrúa, 1974, p.185 -186.

<sup>121</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 24

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 26.

Dos ejemplos más sobre el manejo de la providencia de Dios en la obra de fray Alonso se encuentran en el planteamiento de la predestinación de un religioso para ser dominico y no franciscano, y en el relato de la vida de Miguel, un indígena virtuoso que, después de dos matrimonios, vivió en el convento dominico (no como religioso). En el último caso, Alonso Franco hizo suya la reflexión de un seglar que decía que a lo largo de la vida de Miguel, Dios había hecho lo posible por acercarlo a su servicio, pues: "Ntro. Sr. le había quitado la primera mujer para que pusiese todo su amor en Dios, y que el segundo casamiento, como había sido por importunaciones de sus parientes y no según la voluntad de Ntro. Sr.; Por eso había sido tan lleno de disgustos e inquietudes".<sup>124</sup> En el caso del dominico que no fue franciscano, fray Alonso comienza su reflexión diciendo que: "Dios no hace cosas sin por qué" y agrega que: "el guardián [de un convento franciscano] considerando sus pocos años le entretenía con buenas esperanzas y dilataba de día en día su pretensión [de ingresar] porque la de Dios era guardarle para hacerle en adelante Apóstol de las Indias".<sup>125</sup> Además de que en ambos ejemplos se puede notar que Franco escucha y recoge la voz popular, mediante ellos y los anteriores me queda claro que este cronista dominico, acorde con los principios de la doctrina católica, cree en una Providencia que abarca a toda la creación, que es inmediata, que gobierna, mueve y dirige las cosas hacia su fin con eficacia y respetando la naturaleza e inclinación de cada ser, sin violencia y que actúa incluso en las acciones libres de los hombres.<sup>126</sup>

Para Tomas de Aquino, Dios es: ser Absoluto, Valor Supremo, el creador y ordenador del Universo, el Infinito, principio y fin del Hombre. Creó por amor a partir de la nada; es un Dios vivo, pues de otro modo no se explicaría cómo se hizo hombre para salvar a los hombres. Está al cuidado del mundo y del hombre que creó (Providencia), y su deseo es que todos los hombres se salven.<sup>127</sup>

Para Santo Tomas de Aquino, como para Aristóteles, el alma tiene diversos grados (vegetativo, nutritivo, motriz, intelectual positivo e intelectual activo); pero a diferencia de Aristóteles, Sto. Tomás la considera inmortal; para él cada alma humana es inmortal. Ahora bien, él hábito es su elemento dinámico, es lo que lleva al alma de un estado a otro. Y los estados que se van añadiendo a nuestra personalidad acaban creando una forma de ser; hay hábitos que nos llevan a una buena acción (entendida como una acción acorde con la razón). Así, cuando nos acercamos a los hábitos del bien somos virtuosos; cuando de ellos nos alejamos somos viciosos. Por otra parte, algunas virtudes son provisionales (por ejemplo, en las virtudes intelectuales: la ciencia) Pero otras virtudes son permanentes, es decir, nos inclinan permanentemente hacia el bien, como la sabiduría, entendida como el conocimiento del bien.<sup>128</sup> Para Santo Tomás, la virtud se realiza, en última instancia, dentro del cuerpo de la sociedad debido a que un hombre no vive totalmente aislado de los demás hombres: "El bien particular de

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 36, 13.

<sup>126</sup> Eduardo Hugón, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>127</sup> Ramon Xirau, *Op. cit.*, p. 146, 147 y 107.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 148

cada uno de los hombres no es bien plenario si no se realiza de acuerdo con el bien común de todos los hombres". Aún más, considera que si el hombre es un ser social y Dios lo creó así, es porque tiene que realizar el bien particular dentro del bien común, es decir, la máxima cristiana del amor.<sup>129</sup> El hombre debe tender al bien en cuanto Bien (Dios) y no sólo al bien en cuanto *su* bien.<sup>130</sup>

Bajo este principio, las acciones que emprendieron ciertos religiosos dominicos pueden entenderse como el producto de la puesta en práctica de las ideas sobre el bien común, expresadas por Tomás de Aquino. Entre ellas, fray Antonio de Montesinos insistió a los españoles de las Antillas no hacer mal, como comunidad o sociedad española, a los indígenas; fray Bartolomé de las Casas luchó por obtener del Rey una legislación para que la sociedad terminara con la explotación de los indios; y, por su parte, los dominicos en el Concilio Mexicano de 1585 se opusieron a que se hiciera la guerra "a fuego y sangre" a los chichimecas (por considerarla injusta), y propusieron en su lugar fundar poblaciones de españoles e indios mexicanos en las fronteras con exención de pago de tributos a éstos.<sup>131</sup>

En este rubro, en la obra de Franco son numerosas las alusiones al bien particular que redunda en el logro del bien común de que he hablado, como la siguiente:

y como el amor y piedad con el prójimo es medio eficaz para aumentar el caudal espiritual, empleó en esta mercadería cuanto pudo; y como este trato es tan seguro y ganancioso, enriqueció su alma de virtudes y méritos, distribuyendo con la gente necesitada como lo que pobre monja adquiría.<sup>132</sup>

Desde mi punto de vista, en la cita anterior el énfasis puesto en el aumento del caudal espiritual y el enriquecimiento del alma por encima de la acción misma de ayudar, si bien no contradice el postulado de Santo Tomás en el que el bien particular se hace en el bien común, en apariencia privilegia al primero, es decir, al bien particular. Esto, expresado de tal modo en una obra que proporciona ejemplos de vida y por tanto pretende promover ciertas actitudes, conduce al lector común, en un momento dado, a creer que se hace el bien en la búsqueda exclusiva del cuidado del alma y no en conjunto con la búsqueda del bien social. De este modo, equilibrar la balanza de la desigualdad social (bien común para todos los hombres), pareciera no ser motivo suficiente para ayudar a la gente necesitada.

Volviendo a la cuestión del alma, es claro que Alonso Franco escribe su obra para contribuir a que los hombres la salven; que es el objetivo primordial de los dominicos. En este punto, Santo Tomás rechaza el dualismo platónico, según

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 148-149

<sup>130</sup> Raúl Gutiérrez Sáenz, *Op. cit.*, p. 90

<sup>131</sup> Lo concerniente al Concilio Mexicano se puede encontrar en: Fortino Hipólito Vera, "Apuntamientos históricos", Tratado Primero, VIII, (nota) p. 24, en: Bernabé Navarro, *Filosofía y Cultura Novohispanas*. México, UNAM-III, 1988, p. 123.

<sup>132</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 488.

el cual, lo esencial del hombre es el alma espiritual, mientras que el cuerpo es un instrumento o cárcel. Para él, cuerpo y alma guardan una relación como de la materia y la forma; son substancias incompletas y, por tanto, la persona humana sólo se concibe en función de los dos elementos. Las facultades del alma son la inteligencia y la voluntad; los apetitos sensibles y los sentidos son del orden material. Todos ellos se unifican en la persona, de tal manera que es el sujeto personal el que siente, quiere, entiende y se entristece o alegra. Mi reflexión en torno a esto es que los dominicos, desde sus orígenes, se dieron a la tarea de salvar almas modificando formas de vida mediante la predicación, es decir, en el plano de la vida terrestre. Ahora bien, ir en busca de la salvación del alma en el último minuto de la vida, como en el ejemplo del alma india que se salvó en la expedición de Florida y que presenté antes, es referirse a un alma espiritual, incompleta, tal como la definía el dualismo platónico y no como lo hizo Santo Tomás.

Para San Agustín, el mal no es un principio supremo opuesto al principio supremo del bien, como para los maniqueos. Para San Agustín lo que existe es bueno, es decir, que el mal es la ausencia del bien.<sup>133</sup> Es como el principio de la oscuridad que la define como ausencia de luz. En este punto, Santo Tomás no parece ver al mal diferente a cómo lo ve San Agustín, lo concibe como una falla, una carencia, como una renuncia al bien.<sup>134</sup> Así, identificar al mal con el diablo me parece incompatible con la doctrina de Santo Tomás, porque al hacerlo se le concede una forma al mal, que se aproxima al principio formulado por los maniqueos. Veamos como maneja esto fray Alonso Franco. En respuesta a la pregunta de un indio, acerca de por qué se lo iba a llevar el diablo si él había reverenciado a los dioses que sus padres honraron, Franco pone en labios del diablo lo siguiente: "y yo los llevé a las penas del infierno donde los tiene Dios condenados por sus culpas, y lo mismo será de aquellos a quienes el agua del Bautismo no lava ni las lágrimas con el Sacramento de la Penitencia".<sup>135</sup> De la respuesta, además de notar que no contesta la pregunta al indio, entiendo que el diablo es el intermediario entre la mala acción del hombre y el juicio de Dios sobre ella, pero no representa al mal en sí. Ahora bien, en la cita siguiente, el diablo hace mal pero no es él el mal en sí, en contraposición a Dios que efectivamente es el bien. Dice Franco sobre un santo varón que se cayó, que: "el Demonio, envidioso del gran fruto que haría en las almas, le había derribado, permitiéndolo Dios así para mayor gloria suya y mérito de su siervo y confusión del enemigo común."<sup>136</sup> De modo que una acción que carece de bien alguno (mala acción) es permitida por Dios porque tiene un fin específico en su plan. Dice Eduardo Hugón que las conclusiones de la Iglesia católica frente al problema del mal son que Dios de ningún modo quiere el mal moral o el pecado, que "Podría Dios impedir el mal, pero no está forzado a evitarlo a evitarlo y lo puede permitir" y que "Al permitir Dios el mal, sin duda tiene razones superiores" que sólo Dios conoce y que se resumen en

<sup>133</sup> Gutiérrez Saenz, *Op. cit.*, p. 74 y 75

<sup>134</sup> Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>135</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 20

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 56.

crear un mayor bien.<sup>137</sup> En resumen, parece que Franco se cife fielmente a los principios de la doctrina católica, pero el empleo de términos como "para confusión del enemigo común" en el ejemplo anterior, se prestan a confusión. Pienso que esto puede deberse a la necesidad de este cronista de emplear recursos retóricos.

Según Canals Vidal, la filosofía jurídica y política de Santo Tomas se desarrolla en torno a la idea de la justicia legal recibida de Aristóteles y al concepto agustiniano del orden.<sup>138</sup> En Tomás de Aquino, la vida social depende de una regla y de la aplicación de la misma. La ley "es cierta medida y regla de los actos, según la cual es inducido alguno a obrar o retraerse de hacerlo".<sup>139</sup> Es una regla para la acción. En la ley hay una jerarquía; la ley de Dios es primero que la de los hombres, pues es una regla eterna que Dios ejerce en el mundo creado, por ello se puede considerar a Dios el supremo legislador del mundo. A la ley de Dios le sigue la ley humana, que es la participación de la ley eterna en la criatura racional. Pero hay dos tipos de leyes humanas: la que nos otorga la razón, llamada "ley natural", y que nos hace participar de la ley divina, y la ley de cada civilización, cultura o pueblo. Esta última se desarrolla por el uso o la costumbre; es la "ley positiva". Bien dirigida, la ley positiva puede coincidir con la ley natural, pero no es absolutamente necesario que coincidan (aunque sería lo ideal)<sup>140</sup>

Santo Tomás concuerda con Aristóteles en que no existe un Estado ideal, aunque a veces parece inclinarse por la monarquía. El monarca o gobernante debe gobernar para el bien de la comunidad. No existe derecho divino de los príncipes en Santo Tomas. Si en este tema se sigue la lógica del mismo autor en cuanto al conocimiento, es decir, que éste proviene de la experiencia y lo adquirimos mediante un proceso de abstracción; algo semejante ocurre con el gobierno de un país: quien o quienes constituyen el gobierno, sólo pueden hacerlo si verdaderamente representan al pueblo y gobiernan al servicio del bien de la comunidad. Santo Tomas sostiene que el pueblo tiene derecho a elegir a su gobernante y a sustituirlo por otro, en caso de que éste no gobierne para todos; porque si se gobierna tiránicamente se gobierna sobre esclavos y por tanto, ese no será un gobierno, porque los hombres fueron creados libres por Dios: "los hijos de Dios son actuados por Espiritu de Dios no como esclavos, sino como personas libres. Se llama en efecto libre a aquel que es causa de sí" La esencia del buen gobernante es el mantenimiento de la ley y los derechos de los ciudadanos. En el gobernante ve Santo Tomás un guía hacia la felicidad eterna.<sup>141</sup>

Ahora bien, con respecto a la obra de Franco, en lo que concierne a la ley de Dios y a la ley humana "divina" (no la positiva), la obra en sí pretende proporcionar ejemplos de vida para que otros los sigan, cumpliendo de este modo

<sup>137</sup> Eduardo Hugón, *Op. cit.*, p. 187-189.

<sup>138</sup> Canals Vidal, *Op. cit.*, p. 345.

<sup>139</sup> "Summa Theologica", cuestión 90, art. 21 en: Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 149.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 50

<sup>141</sup> "Summa contra Gentiles". Cuestión IV, 22 en: Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 151.

con el plan de Dios. Además de que como ya dije, en el relato de los sucesos está continuamente presente la intervención de Dios, quien ayuda al hombre a ir por el camino de la salvación. Por otro lado, si entendemos que la ley es una regla para la acción y que podemos decidir cumplirla o no, aquí cabe la siguiente cita de Franco que relaciono con la ley de Dios:

Gran consuelo es para los fieles saber que, para con toda la divina Majestad no hay distinción de personas. El blanco y el negro, el indio y el español, el pobre y el rico, el Rey más poderoso y el vasallo más humilde, todos son igualmente llamados y admitidos en su Reino, y en lugar y honra que en él tendrán no será conforme al puesto que tenían en el mundo, sino según hubieren guardado su santa ley y obedecido sus divinos preceptos.<sup>142</sup>

En torno a la ley humana "positiva", Franco está muy conciente del carácter temporal del gobierno humano, pues a lo largo de la obra presenta varias situaciones en las que cuestiona el desempeño y legitimidad de algún representante de la autoridad. Están, por ejemplo, el caso de un visitador y vicario general que vino a la Provincia de Santiago a hacer inspección de parte del General de la Orden (máxima autoridad de los Padres Predicadores) y del que Franco comenta que, como todos sus homónimos, no resolvió nada con su presencia porque cuando llegó, el asunto que lo trajo ya había tenido un desenlace. Otro ejemplo se halla en la repetida crítica que el cronista hace a los virreyes y a la Audiencia por inmiscuirse en problemas internos de la Orden; e incluso, en el relato del conflicto entre el Virrey Marqués de Gelves y el Arzobispo Juan Pérez de la Serna (1624), en el que Alonso Franco desaprueba las actitudes de ambos, a la vez que los considera responsables de los disturbios del pueblo.<sup>143</sup>

Dejando atrás el problema de la escolástica aristotélica y el tomismo en la obra de Fray Alonso Franco, me voy a ocupar a continuación de las innovaciones que en el campo de la práctica religiosa, vivió la Europa cristiana en los albores del Renacimiento.

## La Religiosidad Popular

El período que comprende la segunda mitad del siglo XIV, todo el XV y la mitad del XVI, es considerada una larga fase de transición entre la llamada Edad Media y Edad Moderna. El sistema cultural de esos dos siglos siguió siendo, en su conjunto, como en la Edad Media, de carácter predominantemente religioso. Incluso, se puede afirmar, según Romano y Tenenti, que en ese período los hombres europeos tuvieron como única cosa en común la religión; pues los estados nacionales ya estaban en formación y las diferencias regionales, se acentuaban poco a poco. En ese período, la sociedad en su conjunto se había estructurado con base a los principios cristianos y encontraba en la religión su

<sup>142</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 494.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 484-485.

justificación y su legitimidad. A la cabeza de ella se encontraba el grupo eclesiástico, que era el menos interesado en que el orden establecido cambiara; pues después de todo, la sociedad entendía la estructura jerárquica del poder civil, y de todo poder, como venida de Dios.<sup>144</sup>

En esta etapa, la Iglesia se fue volviendo más autoritaria e imperativa en cuanto a las costumbres, y parece que el dominio del clero sobre la masa de los fieles, no permitió un intercambio armónico entre la elaboración filosófico-teológica y la sensibilidad colectiva. "... hacia la mitad del siglo XIV aquella gran corriente que había proclamado la armonía y la complementariedad entre fe y razón, entre verdad revelada e intelecto humano - es decir, el aristotelismo cristiano-, ve que su terreno le es discutido por una tendencia muy diferente, el occamismo", que declaró ciencias vanas la metafísica y la teología racional.<sup>145</sup>

En el siglo XIV, el siglo del Gran Cisma de Occidente, es decir, el de la lucha de facciones por el gobierno de la Iglesia, se observaba en el clero una notable diferencia entre una élite de teólogos, predicadores o prelados de alto nivel, por una parte, y una masa de otros prelados, de curas indoctos y de monjes poco cultos, por otra. Los eclesiásticos, demasiado ocupados en cuestiones económico-jurídicas y decididos más que todo a realizar actividades administrativas, se manifestaron poco como guías espirituales o pastores: se preocuparon sobre todo de la observancia externa del culto y de la percepción de sus tributos. Intervinieron poco para eliminar la confusión en que se vieron envueltas las creencias, y dejaron la religiosidad de los fieles casi abandonada a sí misma, es decir, a sus propios arrebatos irreflexivos y sentimentales. En este período, las prácticas devocionales perturbaron y alteraron el rigor de los dogmas teológicos, y fueron secundadas por el conjunto del clero. Como resultado de ello, se observó ante todo, un descenso de la concepción y de la representación de lo divino, una acentuada mezcla de lo celestial con lo terreno, una reducción de lo primero a las formas entonces menos elevadas de lo segundo.<sup>146</sup> En esa época:

En el plano ético intelectual el sacerdote pierde el prestigio y el monopolio sobre las actividades del espíritu. Al margen de la concepción cristiana se exhuma una cultura pagana que libera las mentes, les devuelve el gusto por la actividad autónoma y propia y las orienta hacia la reflexión crítica de problemas concretos y terrenos. No sólo se hacen humanas las letras sino también las artes.<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media Tardía, Renacimiento, Reforma*. México, Siglo veintiuno editores, 1971, (historia Universal Vol. 12), p. 71-73.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 83. El término occamismo se deriva del nombre del inglés Guillermo de Occam (1300-1349), quien no estuvo de acuerdo en que los dogmas cristianos pudieran demostrarse por la razón y declaró ciencias vanas la metafísica y la teología racional. Él y los teólogos que coincidían con su perspectiva, son conocidos como los nominalistas. El nominalismo respetó la Revelación y quiso limpiar la teología de superestructuras aristotélicas tomistas, para mejor resaltar la sublimidad de la fe. En el ámbito del poder temporal de la Iglesia, consideraba verdadera depositaria de la autoridad suprema, a la Asamblea Conciliar y no a la persona del pontífice. Dicen Romano y Tenenti que el Occamismo tuvo éxito porque la exigencia de reaccionar contra la escolástica era sentida de un modo efectivo, pero no dio resultados positivos porque al reducir a la parte viva de la religión, a la fe incondicional y la actividad cristiana, a la práctica piadosa, el occamismo reforzó el dominio de la Iglesia sobre los espíritus. *Ibidem*, p. 83, 84.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 79 y 85.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 300.

En estas circunstancias, es decir, entre el descrédito de los eclesiásticos, la actividad de las órdenes mendicantes en la búsqueda de renovar la Iglesia y los movimientos místicos y ascéticos, los fieles hicieron aportaciones a la Iglesia que ameritan ser abordadas, aunque sea brevemente.

Primeramente, dentro de la religiosidad de las masas del siglo XIV, la tierra siguió siendo vista como un lugar de exilio, y el cielo como el paraíso futuro donde la sociedad iba a reproducirse tal como el hombre la conocía, con todo y sus jerarquías. La diferencia fundamental entre ambas, propuesta por los teólogos, era que en el cielo estarían ausentes las sensaciones de dolor y placer que caracterizan al cuerpo. A su llegada al cielo, el cristiano de entonces imaginaba encontrar a Dios, a los santos, a los jefes de la Iglesia y a sus conocidos, es decir, a todos, salvo a los que no alcanzaron la salvación. Pero como este arribo al cielo era un premio frente a los sufrimientos terrenales, los teólogos tuvieron que explicar a los fieles en qué consistía dicho premio, mismo que habría de animar al cristiano a buscar la salvación. Las explicaciones se vincularon con el disfrute del alma, que supera al de los sentidos. Pero esto, traducido a la sensibilidad popular, dio paso a las representaciones iconográficas que intentaban describir la magnificencia de tal gozo y, no se basaban sino en las sensaciones conocidas por el hombre. En consecuencia, la divinidad se humanizó. Del mismo modo, la figura de un Dios inefable<sup>148</sup> estaba lejos de la comprensión de los inductos, por ello el gozo a experimentar en el cielo se relacionó con el reencuentro con Cristo, quien había tenido forma humana y no con Dios Padre. Así, Cristo, antes intermediario de salvación, fue presentado como objeto de goce paradisíaco para todo hombre. Esto quiere decir, de algún modo, que el alma llegaría al cielo con todas las facultades que tenía en la tierra, incluso los sentidos. Esta concepción del alma se alejó, de la que heredó Santo Tomás a la Iglesia y que abordé anteriormente. En resumen, el cielo se volvió cada vez más terrenal. Por su parte, el infierno hacía ya tiempo que lo era; pues las representaciones que se hacían de él en las iglesias, mostraban cuerpos torturados, quemados y padeciendo penas que sólo podían remitir a los fieles al ámbito sensorial.<sup>149</sup>

Ahora bien, la idea de un Dios bueno y piadoso había llevado al clero a la creación del Purgatorio, lugar de tránsito donde mediante las indulgencias y los rezos, las almas ponían fin a sus penas. La creencia en el Purgatorio trajo consigo un cambio significativo en la ética cristiana; pues la vida extraterrena ya no fue de condena o salvación eternas; sino de salvación "eterna" y condena "temporal". La sociedad y el individuo piadoso tuvieron como preocupación principal, a partir de ese momento, sacar las almas del Purgatorio. Entre más almas salieran con las indulgencias, la Iglesia ganaba más; pero el resultado de ello en la mentalidad popular fue una distensión en las costumbres y una menor preocupación por su actitud moral en la tierra, al fin y al cabo, en caso de ir al infierno éste no sería eterno. Lo importante para el cristiano se volvió, entonces, disminuir el tiempo en

<sup>148</sup> Inefable: que no se puede describir con palabras.

<sup>149</sup> Romano y Tenenti, *Op. cit.*, p. 86 y 87.

el Purgatorio cuando aún se estaba vivo. Ahora bien, Dios Padre fue concebido como juez y Cristo, que había sido hombre y por tanto comprendía mejor al fiel pecador, pasó a ser, como ya dije, el salvador. Mediante la intercesión de Cristo, la virgen María, los ángeles y los santos, el fiel vio aumentadas sus probabilidades de permanecer poco tiempo en el Purgatorio. Todos estos cambios que aproximaron el cielo a la dimensión terrestre en las mayorías creyentes, son explicados por Romano y Tenenti por la afirmación de que la sensibilidad común con lo divino se configura de un modo más sentimental que metafísico.<sup>150</sup>

Otro detalle importante de este período y resultado también de la afirmación precedente, es la relevancia que adquiere la muerte para la salvación, además de las facilidades que se presentan para esta última. Así, sólo los santos van directo al Paraíso y el resto de las almas van al Purgatorio. Pero Dios, por intercesión de Cristo, la Virgen María y los santos, las indulgencias y demás, concede a los fieles más oportunidades para salvarse. Una de estas nuevas oportunidades se encuentra en el arrepentimiento, cuando éste se da en el lecho de muerte. De modo que quien se arrepiente en el último momento de su vida, es perdonado por la misericordia de Dios. De ahí se origina la preocupación de los fieles, todos pecadores (porque creen que el pecado está ligado a la existencia), de estar atentos a la hora de su muerte; de estar confesados cuando ella llegue, pues es la gran oportunidad de evitar las penas del Purgatorio. Aunque la idea del valor del arrepentimiento en el último instante de la existencia se originó como un ejercicio espiritual, la muerte se volvió poco a poco el punto decisivo de la vida entre los cristianos. La práctica cotidiana de la ética cristiana perdió peso y los dirigentes, ocupados en sus riquezas, sus pugnas políticas y demás, no advirtieron que esto podía desembocar en una forma de alejamiento del cristianismo, como de hecho sucedió.<sup>151</sup>

Ante este cambio en la práctica religiosa, hubo movimientos místicos que estuvieron en contra de dicha religiosidad y trataron de cambiarla, pero también, los humanistas, desde otra perspectiva, sometieron a revisión las creencias de la época y trataron de dar al cristianismo una estructura nueva. Más adelante me refiero a este punto.

Con la Contrarreforma, las expresiones de la religiosidad antes mencionadas, a las cuales se sumó la confesión auricular, tomaron auge hasta verse acentuadas en el siglo XVII. En este sentido, en la obra de Franco, éste puso un énfasis impresionante en la salvación de las almas que ocurre en el último momento de la vida; haciendo con ello de lado el hecho de que la Orden de los Dominicos fue fundada para salvar las almas, *a través de la evangelización*. Si estas ideas populares tomaron arraigo y no fueron combatidas, es porque entiendo que iban muy acordes con un Estado religioso que pretendía tener el control total de su población, tanto en sus orígenes como en la época de Franco.

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 89.

Veamos algunos ejemplos de este tipo de religiosidad en la Obra de fray Alonso. En las numerosas biografías de religiosos que conforman su obra, Franco dedicó muchas líneas a la descripción de los últimos días de la existencia de sus correligionarios. Además de referirse a las penas corporales que los afligieron, no deja de mencionar y hacer hincapié en que antes de morir se confesaron o incluso que estuvieron en misa, y habla de que muchos de ellos dieron muestra "de conocer su última hora," como si esto fuera signo para identificar o constatar la santidad de alguien.<sup>152</sup> Por otro lado, de la lectura del libro primero de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, infiero que la más significativa labor de la Orden dominica en el siglo XVI para Franco, fue la salvación de las almas indígenas. Y muchas de éstas fueron salvadas precisamente en el momento justo antes de morir, mediante el bautismo, incluso sin que haya habido ningún contacto previo con el cristianismo. Por lo que toca a los intermediarios de la salvación y los milagros de la Virgen María bajo la advocación de la Virgen del Rosario (patrona de los dominicos), éstos son muy frecuentes en la obra; a veces con el hecho de pasar cerca de un poblado donde se le festeja, y aún sin saber quien es ella, alguien puede ser objeto de su acción milagrosa o de su intercesión. Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden, la Virgen de Guadalupe y otros hermanos de Franco aparecen en la obra de fray Alonso como eficaces mediadores de los hombres ante Dios, aunque no estén forzosamente vinculados con la salvación al momento de morir. Para Franco, la felicidad más grande en este mundo es "vivir sin perder la amistad de Dios; estar en un cuerpo tan lleno de pasiones y gozar de la gracia divina siempre: no caer en culpa mortal toda la vida, es suprema dicha de un alma".<sup>153</sup> Siendo así, su preocupación por no perder la amistad de Dios lo lleva a elevar la penitencia a un punto tan importante, que después de confesar un pecado, alguien puede sanar instantáneamente de una enfermedad y, como ya vimos, también asegurar su salvación.

En otro orden de ideas, la obra de Franco es una crónica que comienza con la narración de la vida y méritos de los religiosos dominicos que murieron en 1589, en la Provincia de Santiago de México, y termina con las biografías de los que murieron en 1645. El hecho de estudiar la obra espiritual de quienes vivieron en el Siglo XVI, hace al autor ocupar bastantes líneas para referirse a la labor de la Orden y de sus hijos en ese siglo. Sin embargo, la mayor parte de su obra cubre la vida y los méritos de los religiosos de la centuria siguiente. Allí se refiere a eventos que él presencié o en los que intervino, y a personas que conoció.

La vida de fray Alonso Franco y Ortega transcurrió esencialmente en la primera mitad del siglo XVII. Cronológicamente, y apenas con una mínima diferencia de años, este personaje novohispano fue contemporáneo del francés Descartes, sin embargo, no hubo relación alguna entre el pensamiento de ambos, debido al aislamiento que las autoridades españolas impusieron a España y a sus Colonias como medida para defenderse del avance de las Iglesias protestantes en Europa. Para cuando fray Alonso realizó su obra

<sup>152</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 488.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 10 y 11.

histórica, es decir, entre 1637 y 1645, ya eran una realidad visible en la sociedad novohispana, y particularmente en las órdenes religiosas, los cambios iniciados en las cuatro últimas décadas del siglo XVI como parte de la Contrarreforma. Para que se comprenda en términos generales qué fue la Contrarreforma, presento el siguiente apartado, en el que me refiero a sus antecedentes: el Humanismo y la Reforma. Además de que abordo la relación de ambos con la crónica del padre Franco.

## El Humanismo Renacentista y la Reforma

El humanista es un partidario de las humanidades o Letras humanas. Éste estudia o imita las obras literarias consideradas como las más importantes en la antigüedad griega y romana, como son las obras de Homero, Platón, Ovidio, Horacio y Virgilio, entre otras. Ahora bien, *humanismo* viene a ser la tendencia a conocer, admirar, traducir e imitar lo clásico grecorromano.<sup>154</sup> Esto quiere decir que humanismos puede haberlos, y de hecho los ha habido, en momentos distintos de la historia. Humanistas eran Avicena, Averroes y Santo Tomás de Aquino, antes del Renacimiento; Petrarca, Boccaccio y Alighieri en los inicios del mismo y los padres jesuitas Alegre y Clavijero en el siglo XVIII, puesto que todos ellos estudiaron obras grecorromanas. Así, se habla del humanismo mexicano del siglo XVIII, por ejemplo.

Considerando lo anterior, especifico que en este apartado voy a referirme al humanismo de los siglos, XV y XVI, es decir, al Humanismo renacentista. Comenzaré por anotar que en éste hay una concepción básica distinta de la medieval. Eso no quiere decir que los humanistas renacentistas no fueran creyentes, sino que desplazaron la preocupación del destino escatológico del género humano, del juicio final o de la vida futura como preocupación esencial, por la del mundo tangible, vivo; e incluso buscaron su transformación.<sup>155</sup> El humanismo renacentista tuvo dos expresiones principales: la nórdica o erasmista y la italiana. Los humanistas italianos prefirieron a los oradores y poetas griegos y latinos, en tanto que Erasmo prefirió a los historiadores y a los moralistas.<sup>156</sup>

En términos generales, las aportaciones del movimiento humanista italiano (1440-1530) fueron: una tendencia a la universalidad; la capacidad de expresar valores adecuados a un tipo de sociedad en desarrollo dinámico, la pretensión de sustituir el sistema mental jerárquico de la sociedad medieval por otro, que aunque individualista, tendiera a una unión fraterna y sin desigualdades sustanciales entre todos los hombres; una afirmación del valor universal de la humanidad y de la naturaleza en que está asentado y una conciencia de que su

<sup>154</sup> Soledad Anaya, *Literatura Española. Tercer curso de Español*. México, Porrúa, 1963, p.117. Mediante esta definición, infiero que las Letras humanas tienen su contraparte en las Letras divinas, es decir en las Sagradas Escrituras

<sup>155</sup> Georges Lefebvre, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>156</sup> Antonio Alatorre, *Op. cit.*, p. 217-222.

cultura es puramente humana, y como tal, no puede imponer al hombre opresiones o alineaciones fundamentales. Además de que el humanismo italiano pretendió llevar al hombre a explotar y a liberar todas sus potencialidades. Por otro lado, sus desaciertos fueron el no haber podido responder a necesidades terrenas socialmente precisas, pues a causa de su referencia a los antiguos, los humanistas se entregaron a reivindicar, sobre todo, valores ahistóricos y válidos para el hombre en sí. Ciertamente la idealización de lo humano fue su fuerza, pero también la debilidad de los humanistas italianos; a tal punto, que la visión del mundo que persiguieron fue más desde el plano teórico que práctico. Su tendencia a lo excelente y perfecto no pudo traducirse, socialmente, más que a dimensiones aristocráticas y nobiliarias y por lo mismo, su cultura no llegó a representar una verdadera revolución mental. Así mismo, su desigual aceptación en la sociedad, llevó al humanismo italiano a resultados valiosos, pero desarticulados tanto en la cultura laica como en la cristiana.<sup>157</sup> En el marco de esta última, el estudio de los clásicos grecolatinos no estimuló, en general, impulsos creadores en la clase culta italiana, la cual no se valió de ellos para resolver problemas profundos de la espiritualidad de su época. Los escritores píos y los teólogos que abrazaron el humanismo hicieron de él un instrumento de celebración de las creencias y no fueron más allá de lograr algo parecido a un cambio estilístico literario. Recibieron críticas de sus contemporáneos por la manera de incorporar a los autores grecorromanos, a la religión cristiana. Entre ellos, de los dominicos Giovanni Dominici y Savonarola, pero eso no motivó a la mayoría a abordar dichos problemas espirituales.<sup>158</sup>

Por lo que atañe al humanismo nórdico o erasmista, el contacto entre las obras de griegos y romanos y la cultura del norte de Europa, se dio cuando esta región se hallaba más profundamente adherida a los valores básicos y tradicionales cristianos, que la Italia culta. Incluso había allí una renovada y difundida tendencia a establecer un cierto contacto directo con la palabra revelada. Los humanistas nórdicos no hicieron suya la moral antigua y pagana, como los italianos, sino que ésta les inspiró a cuestionar la propia moral cristiana. Los humanistas de esa región como Juan Colet, Desiderio Erasmo, y Ulrico Zwinglio, entre otros, se pasionaron más que por el conocimiento de los clásicos griegos y latinos, por el estudio de los antiguos textos religiosos, patristicos y sobre todo, bíblicos. Los resultados de dichos estudios dieron origen a transformaciones profundas de la espiritualidad y religiosidad europea del siglo XVI. En el marco de este humanismo nórdico aparecieron críticos y reformadores de la Iglesia cristiana como Lutero y Calvino.<sup>159</sup>

Ambos humanismos, el italiano y el nórdico, de una u otra manera contribuyeron al surgimiento del movimiento social denominado Reforma; el cual puso en juego, además de la religiosidad, las estructuras político económicas que se impusieron en Occidente entre los siglos XIV y XVI, es decir, la monarquía, la

<sup>157</sup> Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Op. cit.*, p. 130, 131 y 132.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 226, 227.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 227, 228.

jerarquía y el poder eclesiásticos, la formación de los estados nacionales y el mercantilismo, entre otras.<sup>160</sup> La Reforma se inició en Europa, en el área franco-germana y flamenca (Países Bajos), donde:

Se había consolidado desde el siglo XIV, contra la tendencia curial y monástica al monopolio de la piedad y contra la burocrática administración de ella por parte del clero, una religiosidad más interior, un misticismo personal y la exigencia de una satisfacción más directa de la necesidad de salvación a través de la búsqueda de la *imitación* de Cristo. A finales del siglo XV estas actitudes, y en especial la última, encontraron un importante aliado en el movimiento humanístico. Más exactamente hombres como Erasmo de Róterdam y Lefevre d'Étaples llegaron a una mayor inmediatez humana en su experiencia religiosa con el auxilio de la renovada cultura y valiéndose de los medios más refinados que ésta ofrecía para dar cuerpo a sus ideales, en oposición a la tradicional práctica cristiana, popular o teológica.<sup>161</sup>

Las diferencias entre las Iglesias del Centro de Europa y las Iglesias latinas, comenzaron a gestarse desde el siglo XIV. Sin embargo, después de los grandes concilios del siglo XV, cuando el papado se alejó de los cuidados pastorales y se asentó en las estructuras político-ético-religiosas de Europa meridional, las diferencias entre ambos grupos de iglesias se acentuaron. En 1521 "cuando Lutero y el legado pontificio Aleandro se encontraron uno frente a otro en la Dieta de Worms, tenían tras de sí dos mundos tan diferentes que no alcanzaron a tener un entendimiento profundo." Entonces el papado fue conciente de que Lutero y los protestantes de su época no representaban un movimiento herético (de herejes) más en la historia de la Iglesia. Sino que iban en busca de cambios radicales, y frente al avance del protestantismo respondió "con un vigor insospechado y con una fuerza que el cristianismo no había manifestado nunca desde tiempos de las Cruzadas. Pero precisamente su acción no haría más que sancionar el divorcio entre la religiosidad germánica, en líneas generales, y la latina."<sup>162</sup> Al no ceder ante las demandas de reforma del clero y de la Iglesia en general, el papado y la cristiandad se pusieron en el camino de la escisión.

Pasando al caso particular de España, allí las corrientes humanistas italiana y nórdica se fundieron, pues las relaciones de España con ambas regiones eran frecuentes. Sobre todo en la primera mitad del siglo XVI, poco antes y durante el reinado de Carlos I, mejor conocido como Carlos V. Entonces la Corona española tenía posesiones en los Países Bajos y en la Península Itálica y su política cultural fue propicia para la difusión del humanismo. Muestra de ello es que los humanistas italianos, Pedro Mártir de Angleria y Lucio Marineo Siculo, residieron en Castilla; y que en 1516, el Cardenal Cisneros, quien presidió el reino de Carlos I cuando éste era menor de edad, ofreció a Erasmo de Róterdam un puesto en España. Aunque éste no lo aceptó, el hecho de proponérselo, permite inferir que las ideas de Erasmo eran bien recibidas en España. La universidad de Alcalá, fundada por el mismo Cisneros, y la de Salamanca fueron los lugares de excelencia para la difusión del humanismo, tanto italiano como nórdico. Como

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 249-250.

resultado del intercambio de ideas que vivía Europa, en España sobresalieron erasmistas como Fadrique Furió Ceriol, Constantino Ponce de la Fuente, Alejo Venegas y Juan Luis Vives, entre otros.<sup>163</sup>

Paralela a esta situación en la península, durante la primera mitad del siglo XVI los ideales del Renacimiento y del humanismo penetraron en América en la misma medida que en España. Así en Nueva España:

Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, reprodujo escritos de Erasmo y del erasmista Constantino Ponce de la Fuente. [...] La *Utopía* del inglés Tomás Moro, amigo de Erasmo, tuvo innumerables lectores, pero ninguno tan extraordinario como Vasco de Quiroga, que quiso hacer realidad, en tierras de Michoacán, los ideales de justicia de ese libro revolucionario. Y Francisco Cervantes de Salazar, discípulo del erasmista Alejo Venegas, no sólo tradujo a Juan Luis Vives, otro gran amigo de Erasmo, sino que, a imitación suya, compuso unos *Diálogos* latinos impresos en México (1554), tres de ellos acerca de México y de su universidad aún reciente pero ya activa.<sup>164</sup>

Pese a la libre circulación de las ideas durante las primeras décadas del siglo XVI, frente al avance del protestantismo por Europa, Felipe II (rey de España desde 1556) en alianza con el papado decidió tomar medidas que desembocaron en un ataque al humanismo. En 1559 los anti-erasmistas lograron que el arzobispo de Toledo, favorable a la difusión de sus ideas, fuera encarcelado y destituido de su puesto. A finales del mismo año, las obras de Erasmo fueron confiscadas bajo la supervisión del inquisidor Fernando Valdés y quemadas; salvo sus tratados de retórica y gramática. Además, se pusieron en el índice de libros prohibidos, las obras de los escritores españoles Juan de Valdés y Miguel Servet, "cumbres del pensamiento religioso europeo"; se prohibieron totalmente las traducciones de la Biblia, por considerar su lectura fuente de herejías; se tomaron medidas para controlar la imprenta y la importación de libros extranjeros. Felipe II prohibió a sus súbditos salir al extranjero a estudiar o a enseñar. Los humanista que leían griego se volvieron sospechosos porque eran capaces de leer la Biblia en su lengua original. Entre otras cosas más, la herejía se identificó con la infamia social y los que se desviaban en lo más mínimo del cristianismo oficial, eran motivo de deshonor pública.<sup>165</sup> A éstas y otras acciones concretas se les conoce en su conjunto como Contrarreforma. Para coronar ésta, finalmente, después de 3 períodos y 25 sesiones llevadas a cabo entre 1545 y 1563 en la Ciudad de Trento (Italia), un Concilio Ecueménico delimitó la doctrina cristiana (católica). A su vez, declaró erróneas, sin mencionarlas, las doctrinas de los reformadores Lutero,

<sup>163</sup> Antonio Alatorre, *Op. cit.*, p. 218-220.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p.219 . Ernesto de la Torre Villar en un estudio sobre el contenido del humanismo mexicano, amplía la lista de humanistas; habla de la obra de Fray Pedro de Gante, Fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Francisco Cervantes de Salazar, Fray Julián Garcés (dominico), Diego Valadés, el contador Rodríguez de Alborno, Antonio de Mendoza, Luis de Velasco, y Martín Enriquez de Almanza. Pero no ahondar en el tema porque todos ellos, salvo éste último, vivieron y realizaron su obra entre las décadas de los años 20 y 70 del siglo XVI, antes del Concilio de Trento, y no están vinculados directamente con la obra de Franco. Cfr. De la Torre Villar, Ernesto: "Contenido Social del Humanismo Mexicano" en *Novohispania 1. México, UNAM-IIF, 1995*, p. 9 - 44.

<sup>165</sup> Antonio Alatorre, *Op. cit.*, p. 222.

Zwinglio, Calvino y Osiandro.<sup>166</sup> Los resultados de dicho concilio fueron avalados por España y las regiones que continuaron fieles al papado y con ello, como mencionaba en el capítulo anterior, la cristiandad quedó dividida y el ejercicio del pensamiento fue reducido al ámbito de la doctrina oficial. Al logro de esto último contribuyeron, la reactivación de la Santa Inquisición y la creación de la Compañía de Jesús. Como resultado del establecimiento de todo este sistema de control con miras a consolidar un Estado católico, España se aisló junto con sus dominios de la mayor parte de Europa. Así, Alonso Franco escribió 70 años después de puesta en marcha la Contrarreforma. Para entonces, los ideales y fines de ésta ya se habían hecho realidad en la sociedad novohispana.

Antes de terminar este apartado, quisiera abordar el problema de las aportaciones del humanismo renacentista a la historiografía<sup>167</sup>, para vincular sus resultados con la obra de Fray Alonso.

En términos generales, el Renacimiento abrió a los hombres gran número de campos del saber indispensables para la historia, como la filología y la erudición. Entendida esta última como la determinación y el agrupamiento de los textos que pueden ser útiles a la tarea del historiador. En este rubro, el convento dominico de México, sin duda contaba con obras literarias, históricas y documentos oficiales de los que podía servirse cualquier cronista para realizar su trabajo. Por tanto, la Orden misma (compuesta por todos sus miembros) poseía una tendencia a la erudición. Fray Alonso, al ser el primer cronista en incluir las historias de las religiosas dominicas en su crónica de la Provincia de Santiago, recuperó materiales nuevos, además de diferentes, para su historia. Además, en su texto, insistió en la necesidad de escribir sobre historia presente y conservar información para los historiadores futuros (como se verá ejemplificado en el capítulo siguiente). Esto podría ser tomado como muestra de la introducción de Franco en el campo de la erudición.

Por lo que respecta a la crítica, es decir, al ejercicio de juzgar o valorar los documentos, testimonios y fuentes; los humanistas del Renacimiento comenzaron por separar la historia de la teología y la trataron de manera independiente. Al tomar como modelo a los grandes escritores paganos, pusieron mayor atención al carácter literario de éstos y dejaron de lado la concepción providencialista de la historia, la historia sagrada y las cuatro monarquías. Además, se dieron a la tarea de comparar textos y emitir juicios sobre su veracidad, basados en el sentido común o en la antigüedad del documento. Alonso Franco, como religioso en la época posterior a la Contrarreforma, no abandonó la concepción providencialista de la historia, al contrario, ésta tiene una gran presencia en su obra. En cambio, no menciona las edades bíblicas ni las cuatro monarquías de San Agustín. Ciertamente hace mención de la historia religiosa, pero las más de las veces como un adorno retórico. Por otro lado, Fray Alonso en algunas partes de su crónica,

<sup>166</sup> Ángel Fábrega, *Op. cit.*, p. 274-293.

<sup>167</sup> Georges Lefebvre, *Op. cit.*, p.74, 75, 76 y 56. Todas las aportaciones del humanismo a la historiografía que menciono fueron tomadas de esta obra.

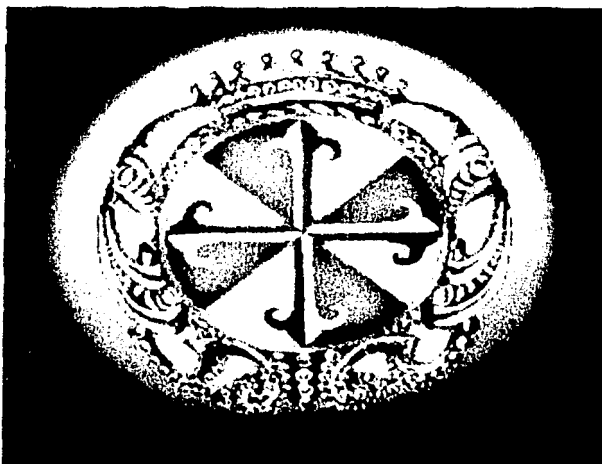
como ciertos humanistas renacentistas que se ocuparon de escribir historia, deja ver que omitió algunos testimonios por considerarlos inverosímiles.<sup>168</sup> Esto ocurre sobre todo en la segunda parte de la obra, porque en la primera, se nota más la influencia de sus predecesores cronistas, que como Hernando Ojea, exageraron el relato de milagros y acciones inverosímiles. Un ejemplo de éstas acciones es que, después de muertos, ciertos religiosos no despedían olor fétido, aun habiendo pasado varios días. Franco redujo en mucho este tipo de referencias, aunque no las suprimió del todo. Para nuestro cronista dominico, todos los documentos parecen ser verdaderos, aunque no lo son siempre las afirmaciones contenidas en ellos. En la crónica de la Provincia de Santiago de México, Franco cita textualmente afirmaciones que respaldan sus opiniones en sucesos polémicos; en tanto que las afirmaciones que contradicen su postura son resumidas y expuestas por él mismo, pero no reproducidas. En una sociedad tan estratificada como en la que vivía Franco, la verosimilitud de una afirmación se basa más en la autoridad de quien escribe que en el valor del documento en sí, y los argumentos a favor o en contra de una fuente no pasan de fundarse en un razonamiento común, sin método.

El contacto de los humanistas con los historiadores de la Antigüedad como Polibio, Plutarco, Tucídides o Tito Livio; que los hombres de la Edad Media no conocían o que conocían mal, acercó la historia a los métodos de la historia explicativa, pragmática y oratoria. En este último caso, Tito Livio se convirtió en modelo para escribir historia. El rasgo más característico de éste fue hacer hablar a sus personajes, ya fuera directamente o bien, en estilo indirecto. Es decir, que insertaba discursos en sus relatos; además de que buscaba frases armoniosamente equilibradas. Franco, por su parte, introdujo muchos discursos ajenos en su trabajo. Se les puede distinguir fácilmente porque están separados con comillas, como hacemos hoy, y al final de los mismos se especifica la fuente, con capítulos y apartados. La mayoría de estos discursos son de tipo moral. Cuando están escritos en latín, el autor de la crónica provincial presenta en seguida un resumen en castellano.

Finalmente, dice Lefebvre que los humanistas del Renacimiento incursionaron en el género biográfico, escribieron anales y al escribir Historia tuvieron como objetivo principal realizar un relato conmovedor, al igual que una tragedia o un poema. Al reflexionar entorno a la estructura que Franco da a muchas de sus biografías, éstas terminan con un desenlace que reafirma el logro de la voluntad de Dios y por su estructura recuerdan sobre todo al drama clásico. Por lo que respecta a los anales, nuestro cronista organiza su obra por años, pero no se refiere a los sucesos acaecidos en todo un año, sino que utiliza los mismos como punto de referencia. Las fechas de deceso de los religiosos son el esqueleto cronológico de la obra, y sobre ellas encarna la biografía o apología de los dominicos de su provincia; a la vez que intercala acontecimientos varios ocurridos en los mismos años. En el capítulo siguiente retomaré el tema de los anales: cuando intente definir la crónica.

<sup>168</sup> Un ejemplo se halla en las páginas 75 y 76. Alonso Franco, *Op. cit.*

Como lo esboqué anteriormente, con los resultados finales del Concilio de Trento en 1563, la cristiandad europea como unidad desapareció y surgió, como una más de las confesiones, la Iglesia Católica.<sup>169</sup> Quienes dieron forma a esta nueva y a la vez vieja Iglesia, fueron los teólogos escolásticos, principalmente los españoles<sup>170</sup>, entre los cuales se encontraban religiosos dominicos de la escuela de Salamanca. En la redefinición de dicha Iglesia estuvieron presentes: la visión judeo-cristiana del mundo, incluida en la misma historia y tradición de la Iglesia; ciertos principios de la teología escolástica aristotélica de Santo Tomás de Aquino, las manifestaciones de la religión popular heredadas de los siglos XIV y XV y la herencia del humanismo renacentista. De este modo, el panorama para la escritura de la historia después de la Contrarreforma, estuvo limitado por la nueva doctrina católica y por la política de la Corona española en los diferentes ámbitos. Esto es fundamental tomarlo en cuenta, para entender qué tipo de historia escribió Franco y Ortega en su crónica de la Provincia de Santiago; que es el problema a tratar en el siguiente capítulo.



Escudo de la Orden de los Hermanos Predicadores

<sup>169</sup> Richard Van Dülmen, *Op. cit.*, p. 239-262.

<sup>170</sup> Según lo afirma Angel Fábrega, *Op. cit.*, p. 284.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Capítulo 4

# LA HISTORIA EN UNA CRÓNICA

### ¿Por qué, para quién, cómo y para qué escribió Franco esta obra?

En principio Alonso Franco y Ortega escribió esta obra por obediencia a sus superiores. En el Capítulo provincial<sup>171</sup> efectuado el 16 de Mayo de 1637 se le ordena escribir la historia de la Provincia de Santiago de México en los siguientes términos: "*Committimus R. P. Fratri Ildephonso franco cuius religionis zelum sumus experti ut historiam huius nostrae provinciae conscribat et qua potuerit diligencia tipis excudi procuret,*"<sup>172</sup>

A partir de la orden recibida, nuestro autor debió ponerse a reflexionar sobre cómo hacer su obra; cómo estructurarla y qué debía contener. Ocho años duró su investigación, y seguramente en ese lapso de tiempo dedicó muchas horas del día a este trabajo, pues el resultado está contenido en 573 páginas, cada una de las cuales equivale a más de dos de nuestras cuartillas. Estando en la biblioteca del convento de Santo Domingo de Oaxaca, donde se guarda el acervo histórico de los dominicos de la provincia de San Hipólito, y que para mí debió tener alguna semejanza con la biblioteca de la Provincia de Santiago en la Ciudad de México, apenas pude imaginar a fray Alonso Franco revisando materiales, ayudado por la luz natural o de algunas velas y preguntándose qué escribir en su historia, cómo y qué estructura dar al trabajo. Para entonces, cuando inició dicha empresa, tendría este religioso unos 46 años.

Franco realizó la *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* para la comunidad dominica, particularmente para las monjas y religiosos de su provincia. La dedicó en los siguientes términos: "A los M. R. P. y Amantísimos hermanos de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España."<sup>173</sup>

No obstante lo anterior, Franco sabía que su obra, una vez publicada, podría ser consultada por personas ajenas a la Orden dominica, e incluso pudo

<sup>171</sup> Un "capítulo provincial" es la reunión periódica (cada cuatro años) de los representantes de los conventos pertenecientes a una Provincia (a quienes se llama "definidores") con el provincial, es decir con el jefe máximo de la Provincia. En estas reuniones o capítulos, se discuten los problemas de la Orden en la Provincia y se eligen representantes. También existen los "Capítulos intermedios", en los cuales no se llevaban a cabo elecciones. Los conventos con derecho a elegir a sus autoridades se llamaban "conventos Priorales" o "Prioratos", y en ellos también se llevaban a cabo periódicamente capítulos; éstos eran llamados "Capítulos conventuales". Cfr. Daniel Ulloa, *Op. cit.*

<sup>172</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 4.

<sup>173</sup> M.R.P. significa Muy Reverendos Padres. *Ibidem*, p. 3.

afirmar que para el autor esto era deseable; pues cuando escribe: "alienta a mi esperanza el saber la gran virtud y eficacia que tienen los santos y sus vidas escritas: éstas, aunque sin vida, han sido motivo para que muchos, distraídos con sólo leerlas, hayan recuperado la de la gracia"<sup>174</sup>, intuyo que nuestro cronista no está pensando únicamente en quienes han abrazado el estado clerical, sino también en los seglares, entre los cuales las historias de santos tendrían muchos más sujetos a quienes salvar. Además de que varios de los asuntos que trata, persiguen llamar la atención de las autoridades peninsulares, como se verá más adelante.<sup>175</sup>

El autor de la *Segunda parte de la Provincia de Santiago de México* interpretó el mandato mismo de escribir, como el deseo de sus superiores de conducirlo al auto-perfeccionamiento, toda vez que al comparar su vida con la de los santos a que habría de referirse, este religioso supuso que quienes le mandaron efectuar dicho trabajo, esperaban de él que procurase imitarlos.<sup>176</sup> Dice Alonso Franco que sus deseos fueron:

Hacer un tomo grande que tratase desde el principio de la fundación de la Provincia y de los primeros padres que en ella florecieron, desde el año de 1526 que se fundó, hasta el año presente; Mas teniendo el gasto, que sería grande, lo principal, atendiendo al respeto que por mil títulos se debe al Sr. don fray Agustín de Ávila, he dejado la ejecución.<sup>177</sup>

Como resultado de esta decisión, fray Alonso inició su trabajo donde Dávila Padilla, también criollo, había terminado el suyo: en 1589. La cita anterior, me conduce a pensar que Franco no estaba totalmente de acuerdo con la forma en que Dávila Padilla hizo la historia de la Provincia de Santiago, o posiblemente, hubiese preferido que abordara el tema de otra manera. De otro modo, no veo razón para querer comenzar desde el principio lo que estaba hecho. Además, Franco es claro cuando dice que desiste de su objetivo inicial por respeto a la persona de Padilla. Deduzco de esto, que lo que motivó a Franco a querer remontarse a los años de la fundación, tiene relación con la defensa de los dominicos, de las órdenes regulares, de la autonomía eclesiástica y de los criollos; como veremos más adelante.

Por el momento, veamos algo sobre las crónicas y los cronistas anteriores. Agustín Dávila Padilla, a quien Franco llama Ávila y no Dávila, escribió: *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de esta Nueva España*.<sup>178</sup> Esta obra se compone de dos libros, y fue la primera crónica en ser editada de toda la provincia. Su autor dice haber utilizado para su elaboración trabajos no impresos de los primeros cronistas de la Provincia de Santiago, es

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>175</sup> Secular se deriva de la palabra siglo (saeculum en latín) y se refiere al mundo, es sinónimo de profano. Ahora bien, refiriéndose al clero, existe el clero regular (que sigue una regla de vida) y que comprende a las órdenes monásticas y a las mendicantes; y el clero secular, es decir, los sacerdotes, obispos, papa, etc.

<sup>176</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 4.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>178</sup> Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores*. México D. F., Editorial Academia Literaria, 1995, (Colección grandes crónicas Mexicanas, 1), 654 p.

decir, los apuntes de los padres: fray Andrés de Moguer, fray Vicente de las Casas y fray Domingo de la Anunciación.<sup>179</sup> Después de Dávila Padilla, Hernando Ojea escribió el *Libro Tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Sto. Domingo*, dedicada al calificador del Santo Oficio, Fr. Luis Vallejo. Ésta fue la segunda crónica escrita de la Provincia de Santiago y fue presentada a la comunidad dominica en 1608, año en que Franco profesó.<sup>180</sup> Este trabajo fue completamente ignorado por nuestro cronista, y posiblemente nunca lo consultó para la elaboración de su crónica, pues su autor lo llevó consigo a España para su edición. Antes de saber esto pensé que Franco no lo había mencionado tal vez por considerarlo mediocre en información de la Provincia de Santiago. De hecho el mismo Ojea dejó manifiesto en la introducción a su obra, la mala acogida que tuvo su libro en la comunidad de México. Allí se puede leer:

Injusticia me pareció y crueldad muy grande[...] que ocupando yo el tiempo en escribir cosas ajenas (como dicen) aunque propias de nuestra España y de toda la Iglesia católica; no ocupase alguna parte del en las que demás de serlo también de la nación, son con particular derecho más propias, caseras y familiares nuestras[...] y así juzgue que parte de esta culpa se me podía atribuir a mí: No obstante que toda ella se puede atribuir con más razón a otros que tienen para ello más talento y habilidad que yo.<sup>181</sup>

Y no lo hacen, agrega. Franco escribió la tercer crónica provincial. Comenté anteriormente que tuvo la pretensión de que su obra fuera continuación de la de Dávila Padilla. Pudo haberla llamado libro tercero, como hizo Ojea, puesto que la de Dávila estaba compuesta por dos libros, pero prefirió titularla *Segunda Parte*. Es posible que la idea de este nombre haya nacido de la consulta de una obra general que acerca de los Predicadores escribió Juan López, Obispo de Monópoli, la cual se compone de cinco *Partes*. Estoy segura que Franco la utilizó (porque la menciona y yo comparé ambas fuentes)<sup>182</sup> Claro que también pudo ser, que ese tipo de títulos fueran comunes en la época.

Al margen de esta cuestión, fray Alonso dividió su obra en tres libros. El primero consta de 57 capítulos y comprende de 1589 a 1607, el segundo tiene 60 y abarca de 1608 a 1623, y el tercero contiene 37 capítulos, inicia en 1624 y termina en 1645. Las fechas de muerte (años) de los miembros de la Provincia son la urdimbre sobre la cual se teje la trama de la Historia.

Respecto al primer libro y la forma de dividir los otros, hay aspectos que me intrigan. Si fray Alonso quiso continuar la obra de Dávila Padilla, y éste sólo llegó hasta 1589, me pregunto por qué Franco dice que su libro comienza en 1591 y deja hasta el final del primer capítulo algunas noticias sobre los frailes muertos

<sup>179</sup> Cfr. José María Ágreda Sánchez, "Introducción" a Hernando Ojea, *Op. cit.* Allí aparece un estudio de todos los cronistas conocidos de la orden, el título de sus obras e información editorial.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>181</sup> Hernando Ojea, *Tercer Libro de la Historia Religiosa de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Santo Domingo*. México, Museo Nacional de México, 1897, p. XXII.

<sup>182</sup> Juan López (Obispo de Monopoli), *Historia General de Santo Domingo y su Orden de predicadores. Quinta Parte*.

en 1589 y 1590.<sup>183</sup> En algún momento pensé que era debido al deseo de Franco de dar cierto simbolismo a su obra, pues dice que fray Domingo de Betanzos fue fundador de la Provincia de México, tal como Domingo de Guzmán lo fue de la Orden de Predicadores. Es decir que relaciona el nombre de Domingo con fundación o principio; y precisamente el primer religioso del que nos habla en la obra, es de uno celebre: fray Domingo de la Anunciación, quien murió en 1591. De modo que hasta aquí pensaba que Franco dividiría sus otros libros de manera similar, es decir que escogería otros Domingo o a frailes de remarcable virtud para iniciar sus otros libros. Sin embargo no fue así. Incluso, me costó trabajo, encontrar una razón, desde el punto de vista religioso, que justificase el fin del primer libro en 1607 y el inicio del otro en 1608. El tercer libro se inicia en 1624, con una elección Provincial e inmediatamente pasa a hablar de un suceso en el que, según el autor, la ciudad de México y sus habitantes fueron injuriados; se trata del conflicto del virrey Gelvez y el arzobispo de la Serna. Desde mi punto de vista, el segundo capítulo de este tercer libro, que trata del primer centenario de la fundación de la Provincia, justificaría, más que el anterior, el fin de un libro y el inicio de otro. En suma, considerando los objetivos que dice pretender el autor, y que abordaré más tarde, estoy convencida y afirmo, que la división de los libros que hace Franco no está en correspondencia directa con los mismos.

Especulando un poco, me parece haber encontrado una explicación para esta forma de dividir la crónica. Recordarán que en el capítulo primero hice cálculos aproximados de la fecha de nacimiento de Franco con base en la edad mínima necesaria para ingresar a la Orden, y que el resultado fue que éste nació en, o antes de marzo de 1592, es decir, muy probablemente en 1591. También recordarán que 1607 es el año en que ingresó al convento de México y 1608 es la fecha en que Franco profesó.<sup>184</sup> Por lo que conozco a la fecha sobre el autor, 1624 no presenta ningún suceso destacado en su vida personal, pero sí en la social, pues los criollos y la ciudad de México fueron juzgados injustamente desde el punto de vista de este religioso. Debo aclarar que me sorprendió desde el primer momento esta posible relación entre la forma de dividir el texto y los momentos significativos en la vida personal del autor. Tal vez porque se trata de un religioso y mis prejuicios me hacen ver en este hecho falta de modestia, la cual no esperaba en nuestro fraile. Pero por otro lado también me he preguntado si el humanismo no propició que Franco se sintiera digno de ser protagonista oculto de su propio trabajo, al fin y al cabo se trataba de una producción humana. Esto, en caso de que lo que intuyo fuera verdad, por supuesto.

Por lo que respecta a la composición de la obra, y particularmente al estilo; Alonso Franco recurrió con frecuencia a la metáfora. Este recurso literario fue muy empleado en el llamado siglo de oro de la literatura española (el cual por

<sup>183</sup> En la página 11 dice Franco que 1591 "...que es en el que se da principio a esta segunda parte, coronada de olivos y bañada del aceite y olio de hijos que lo eran de la gracia como los que se ha nombrado; y la historia, de estos y de otros ira dando noticia según en los años en que mejoraron de estado entrando en la gloria, dando principio con el fin dichoso que este año tuvo el Bto. P. Fray Domingo de la Anunciación, como se verá en los capítulos siguientes." Alonso Franco, *Op. cit.*, capítulo 1, p. 11.

<sup>184</sup> Cfr. Capítulo primero de este trabajo, p. 17-18.

cierto duró no un siglo, sino dos) y hay que recordar que Franco, al vivir en la primera mitad del siglo XVII, estuvo en contacto con de ese momento de esplendor literario. En esa época, se podían leer los clásicos grecolatinos a la par que los escritos religiosos y las nuevas composiciones que con el tiempo serían clásicas también. Así, en un convento dominico como el de México, lo mismo se leía a los padres de la Iglesia que a Séneca y a Lope de Vega. Por ejemplo, éste último escribió lo siguiente sobre Sebastián Montaña, el connovicio de Franco que murió entre los tepehuanes y del que ya he hablado:

y el nuevo Sebastián, el hijo santo  
del gran Padre Domingo,  
aquel Montaña ilustre,  
corona y gloria tuya,  
defensa de las rosas, que coronan  
las blancas azucenas de la frente  
de la pura María,  
pasado por mil partes de las flechas,  
de aquellos indios bárbaros,  
cuyo cuerpo guardaron seis mastines,  
tres meses muerto de las fieras y aves  
en un desierto monte,  
cuyas heridas,  
como puras fuentes,  
cuando a buscarle fueron sus devotos,  
corrieron fresca sangre <sup>165</sup>

Franco menciona entre sus fuentes este trabajo de Lope y seguramente la lectura frecuente de este tipo de composiciones explica, en parte, el continuo empleo de la metáfora que mencioné. Ahora bien, como producto de la expresión del humanismo en la literatura del siglo de oro, en los trabajos de la época la naturaleza era evocada con frecuencia. Así, Franco encontró en los árboles, los astros y otros elementos de la naturaleza, material suficiente para sus metáforas y parábolas. Los médicos también fueron una fuente de inspiración para este cronista, como se ve en el ejemplo siguiente:

Y como es cosa cierta no conocerse la destreza de un médico si primero no se tiene noticia de la enfermedad del doliente, ni estimarse la eficacia de la medicina y remedios si no se conoce la malicia del mal que curó, [...] Así muchos que ignoran el miserable estado en que estaban estas gentes, la gravedad del mal que padecían en lo espiritual, el que no tiene noticia de las fuerzas y poder con que estaba el demonio en estos Reinos, las dificultades, trabajos que con valor apostólico sufrieron los religiosos <sup>166</sup>

Concluyendo: no los puede valorar. Y para terminar con el asunto del estilo, Franco en repetidas ocasiones elogia el buen empleo de la retórica en otros, y aunque conozco poco de este arte, no he dejado de notar la soltura con que él mismo conecta un párrafo o tema con otro. Además de que, con mucha frecuencia comienza y termina los capítulos con una enseñanza moral o la cita de una

<sup>165</sup> Lope Félix de Vega Carpio, *Justa poética del Glorioso San Isidro* "en Colección de obras sueltas así en prosa como en verso. Tomo XI. Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1777, p. 380, 381.

<sup>166</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 425.

autoridad. Ya mencionaba en los últimos párrafos del capítulo precedente, que algunas biografías de Franco poseen la estructura próxima al drama literario de los clásicos.

Dejando atrás el estilo, estoy convencida de que nuestro fraile cronista no abandonó del todo su objetivo inicial de hacer la historia de la Provincia desde sus orígenes, como se mencionó en una cita anterior, pues al elaborar las biografías (apologías) de los religiosos que murieron a fines del siglo XVI y principios de XVII, Franco tuvo la oportunidad de referirse a la situación de su Provincia y de la Nueva España, a pocos años de su fundación: Pudo hablar de la gran empresa evangelizadora, de la idolatría de los indígenas, de la defensa que de ellos hicieron los dominicos y de todos los beneficios que él consideraba, trajo la Orden desde su arribo a Nueva España. El capítulo dedicado al primer centenario de la fundación de la Provincia y el que trata de la Ciudad de México, le dieron pie para hablar del Imperio de Moctezuma (brevemente), de la Conquista y hasta de la Provincia del Santo Rosario en Filipinas. De modo que, considero conveniente pasar al problema de los fines que persiguió fray Alonso Franco al elaborar su trabajo.

Mencioné en otro capítulo que la Orden de los Hermanos Predicadores fue creada por Santo Domingo de Guzmán para salvar las almas a través de la predicación. Fiel a este objetivo, Alonso Franco formó el cuerpo principal de su obra con anécdotas y datos acerca del carácter y obras de religiosos, mujeres y hombres, que murieron entre 1589 y 1645. Esto con el fin de proporcionar ejemplos de vida que pudieran ayudar al católico a guiar su vida terrena y alcanzar el paraíso. En las primeras páginas de la obra, nuestro cronista anuncia que:

El intento del que escribe ésta es que no olvide el tiempo la memoria de grandes religiosos, y que sus nombres estén siquiera en historias, ya que están en el libro de la vida. Será M. Rs. Ps. de gran consuelo a Vs. Rs. el considerar que los conventos y celdas en que V. Rs. están, residen y viven, fueron habitación y morada de varones apostólicos que al presente están asignados para siempre en la eternidad de la Gloria.<sup>167</sup>

En la última parte del párrafo, noto un interés particular de nuestro fraile por motivar a los religiosos de su Provincia para que busquen, no sólo la salvación sino también un lugar en las crónicas. Pero fray Alonso estuvo muy lejos de reducir sus objetivos a fines escatológicos. No tuvo conciencia de su subjetividad y, como miembro de una comunidad religiosa y de un grupo social que estaba viviendo conflictos políticos importantes; nuestro fraile cronista puso al servicio de ideales que consideraba justos, su talento y lo que hubiera podido faltarle de él.

Desde mi punto de vista, Alonso Franco, como criollo, pretendió con su trabajo, llamar la atención de las máximas autoridades para que la población

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. A2. M. Rs Ps significa Muy Reverendos Padres, en tanto que Vs. Rs. Abrevia las palabras Vuestras Reverencias.

española novohispana pudiera lograr la igualdad con respecto a la peninsular. Con el fin de demostrar que los habitantes de la Nueva España eran tan confiables y fieles a su rey y a autoridades como las que vivían en España, Franco hizo numerosas menciones de los servicios que los religiosos de la Provincia de Santiago, otros miembros del clero regular y la población civil (Iglesia mediante); habían prestado a su rey a través del tiempo.

Otro de los objetivos no manifiestos literalmente por nuestro autor, fue poner en relieve la imagen de la Provincia de Santiago de México, entre todas las que entonces tenía la Orden de los hermanos predicadores. Lo cual está vinculado con lo dicho en el párrafo anterior. En ocasiones, mencionó o citó las alabanzas que de ella habían hecho personajes como el papa o el maestro general de la Orden; otras veces, reflexionó sobre los servicios que la misma provincia había prestado a "la cosa pública"<sup>188</sup> y defendió la obra realizada. Y aun en otras, la colocó por encima de las demás provincias, como podemos leer aquí: "y puede gloriarse la de Santiago de México, entre todas la de la Orden de Predicadores en haber tocado inmediatamente en el punto principal, y dado en el blanco, y conseguido el fin para que instituyó nuestra Orden nuestro santísimo patriarca."<sup>189</sup>

Considerando la importancia que tienen los santos, beatos y mártires para los fieles católicos, es evidente para mí, que una provincia religiosa con varios o muchos de ellos, obtendría en la época de Franco, y aún hoy, el reconocimiento de toda la comunidad católica, y reafirmaría la importancia de un reino como la Nueva España, donde Franco nació. Entre más santos haya, más intercesores tienen los fieles y más almas se pueden salvar; por consiguiente la provincia religiosa o la nación que más santos tiene, se coloca por encima de las demás en el trabajo de salvar almas y obtiene el reconocimiento general de sus correligionarios. Franco estaba seguro de que su provincia había producido muchos hombres y mujeres que merecían ser intercesores de los mortales. Su contribución en este rubro fue indagar lo necesario para lograr el reconocimiento, incluso oficial, de algunos de los ilustres miembros de la Provincia de Santiago.

Vinculado con lo anterior, fray Alonso quiso aumentar las páginas de los libros de hagiografía con nombres de religiosos de la Provincia de Santiago; pues pensaba que:

si letras muertas tienen virtud para dar vida porque hablan, dicen y publican la perfección y admirables obras de estos santos, cuán eficaz será la intercesión de los mismos santos para alcanzar de la bondad infinita de Dios Gracia para que mejoren la vida los que con afecto devoto imploran su auxilio para imitarlos, deseando en lo que escriben, que Dios Ntro. Sr. sea glorificado y sus siervos conocidos.<sup>190</sup>

Es decir que quería que los hombres supieran a quiénes implorar su intercesión, que tuvieran conocimiento de quienes eran los santos, cual su obra, y

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 427, 429, 430.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 426.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 4.

que se les estimara.<sup>191</sup> Esto está acorde con uno de los objetivos principales que buscó Franco: proporcionar modelos de comportamiento a sus lectores.

Otra finalidad que veo en el trabajo de Franco, fue demostrar que los religiosos dominicos habían reportado, desde su llegada a la Nueva España y hasta el momento en que escribe, beneficios a la comunidad cristiana. Esto lo hizo porque consideraba injusto el trato que se les estaba dando en ese momento y buscaba con ello se reconocieran los méritos al trabajo pasado y presente. Dice que:

Los servicios que han hecho a la cosa pública pedía libro entero. A nuestro rey le han agregado nuevas Provincias ganándolas con la paz evangélica. Los mares que han navegado, las tierras que han andado por defensa de los indios y servicio de Dios, las Cédulas reales y Breves apostólicos que han alcanzado y negociado Religiosos de esta Provincia, era asunto que pedía historia particular.<sup>192</sup>

En otra parte de la obra menciona los trabajos que habían tenido que pasar los religiosos; como caminar grandes distancias, sufrir incomodidades, aprender distintas lenguas, etc. y después escribe:

Más ahora que todo está pacífico y asentadas en orden las cosas de la cristiandad, habiendo pasado más de cien años de posesión y ejercicio en el ministerio, que por él se vean desasosegados, inquietos y molestados de aquellos de quienes habían de tener y recibir el premio y agradecimiento, cosa es para sentir; y que el pago de tantos años de servicio sean pletos, calumnias, dolor grande[...] cada día apretando se quite más a los Religiosos el ministerio y doctrinas, materia larga y llena de inconvenientes.<sup>193</sup>

La inconformidad de Franco con la situación que estaban viviendo los religiosos y su manera de expresarla, refleja su carácter criollo. Me pregunto si el haber sido escogido como cronista no estuvo relacionado con un interés de la comunidad dominica de México por tener en él a un hábil y solícito defensor. Es decir que, si debido al amor que manifestaba a su tierra y a su provincia fue elegido; además de ciertas cualidades y méritos, por supuesto.

Jonathan Israel comenta que en 1618 un religioso jesuita, el padre Gómez, atacó desde el púlpito a los criollos y abrió una gran polémica en torno a ellos que duró varios meses.<sup>194</sup> Durante la misma, se manifestó la simpatía que el arzobispo Pérez de la Serna (1613-1624) tenía por los criollos.

---

<sup>191</sup> *Loc. cit.*

<sup>192</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 427

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 425.

<sup>194</sup> Jonathan Israel, *Op. cit.*, p. 91.

Dice el mismo autor, que este arzobispo y particularmente sus sucesores, Manso (1628-1635) y Juan de Palafox (1640-1642):

Se dieron perfecta cuenta de que su poder y las posibilidades de ampliarlo dependían de que lograsen reforzar al clero secular en su conjunto, lo cual a su vez implicaba apoyar las luchas de los criollos, ya que como se ha visto, las filas del clero diocesano estaban compuestas en su mayoría por éstos.<sup>195</sup>

Como ya mencioné en este trabajo, también las filas de las órdenes religiosas estaban compuestas en su mayoría por criollos. La diferencia fundamental entre el clero diocesano y las órdenes religiosas radicaba en que éstas últimas estaban sujetas directamente a los maestros generales que residían en Europa, y no a los obispos. Por lo tanto, en la búsqueda de poder, a los jerarcas religiosos novohispanos les convenía más apoyar y fortalecer al clero secular que a los mendicantes, fueran dominicos u otros.

Franco sitúa el inicio de los padecimientos de los religiosos regulares en 1620, año en que Pérez de la Serna era arzobispo, pero no aclara por qué precisamente en ese año. Infiero que se trata de alguna ordenanza en concreto, pero no se cuál. De cualquier modo, la fecha corresponde con el fortalecimiento del clero secular.

En la *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, percibo una fuerte necesidad de nuestro cronista de defender al criollo y a la que él llama nación. Por ello considero, que la defensa de la Nueva España y de la población que tenía arraigo en ella, fue otro de los fines principales que persiguió Franco al escribir; con lo cual expresa, no un nacionalismo, puesto que Nueva España no era una nación, ni éstas existían todavía; pero sí un marcado regionalismo (característica fundamental del criollismo).

Jorge Alberto Manrique, habiendo considerado las opiniones de Edmundo O'Gorman, menciona que el ser criollo va más allá de la endeble circunstancia de haber nacido en América, que se refiere a un hecho de cultura, de actitud y de conciencia. Habla sobre el conflicto personal del criollo, quien se siente novohispano, americano, y no europeo; pero que a la vez no puede dejar de sentirse de alguna manera español porque su modelo a seguir no puede ser otro que Europa. Menciona que el criollo detesta al gachupín, al español advenedizo y que podría decirse que es la presencia de éste lo que hace al criollo consciente de su ser diverso.<sup>196</sup> Desde mi punto de vista Alonso Franco no manifiesta abiertamente un repudio al gachupín, sino que está en desacuerdo con la dureza con que se juzga al nativo de América. Para mí, nuestro autor cree aún en la posibilidad de un trato igualitario entre los españoles ibéricos y los nacidos en las Indias, y pugna por él.

---

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>196</sup> Jorge Alberto Manrique, *Op. cit.*, p. 433.

Para Manrique, el criollo novohispano a fines del siglo XVI y principios del XVII, buscaba un nombre y un rostro, y como consecuencia de ello, la cultura de ese período es el producto de esa búsqueda.<sup>197</sup> Cuando se refiere a las manifestaciones de dicha cultura, no puedo más que ver a Alonso Franco como modelo. Dice el historiador Jorge Alberto, que el criollo acudió al pasado indígena para exaltarlo, transfigurarlos en un equivalente de las tradiciones culturales europeas. Y estoy de acuerdo con él porque el siguiente pasaje no es más que una exaltación del pasado azteca. Dice fray Alonso que el capitán Hernando Cortés:

Entró por la fuerza de armas a la gran ciudad de México, que en aquel tiempo era la mayor, la más populosa y llena de gente que se conocía en el mundo, y con ella quedó sujeto a la Corona de España todo el soberbio Imperio Mexicano para rendir tan opulenta ciudad, Corte y asiento de los Emperadores de México, teniendo el cetro y mando Moctezuma el Segundo, que fue el noveno y último Rey de México, grave y severo Príncipe de gallardo ánimo y de extraordinaria potencia en las riquezas, de mucho valor y esfuerzo en la guerra y de singular prudencia en la paz, y que tenía por vasallos muchos príncipes y entre ellos más de treinta que tenían a cien mil combatientes en sus Estados, y más de tres mil señores de tantos lugares y de innumerables vasallos.<sup>198</sup>

Aunque debo aclarar que ésta es la única mención positiva que nuestro cronista hace sobre el pasado indígena. Pues, aunque aprecia mucho a los indígenas, según se puede ver en la obra, la cultura de éstos (en especial su religión), antes de la llegada de los españoles, es vista por Franco como un engaño del demonio, del que si bien los indígenas no son sino víctimas, el autor no puede aprobar, y tampoco habla gran cosa de ello. Esta visión coincide con la de muchos europeos, quienes generalmente lo que reprobaron de las culturas prehispánicas fue su religión.

El elogio de Franco a Moctezuma, me parece una forma de expresar sobre todo la grandeza y significado del lugar en que él nació: la ciudad de México. Y en este punto, según Manrique, otra estrategia del criollo para crearse un rostro fue recurrir a la alabanza de la tierra<sup>199</sup>. Lo que percibo es que fray Alonso reconoció las singularidades, bondades y ventajas de su tierra y las expresó; tal vez tuvo la expectativa de que los ajenos profesaran admiración y respeto por ella y por sus habitantes. Puso gran esmero en los informes acerca de la Ciudad de México, a la cual le dedicó todo un capítulo. Allí escribe que: "al parecer de muchos que han visto diversas en Europa, es de las mejores del mundo por la serenidad de los aires y bondad del temple, que es maravilloso: ni frío ni caliente." La compara en tamaño con Sevilla y Madrid.<sup>200</sup>

Se refirió, desde su geografía hasta las cualidades de sus habitantes, pasando por la mención y exaltación de su arquitectura y obras de ingeniería (los acueductos). También dedicó algunas líneas a la Nueva España, su producción y, en términos generales a la América septentrional. Entre los productos regionales

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 434 - 435.

<sup>198</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 423.

<sup>199</sup> Jorge Alberto Manrique, *Op. cit.*, p. 435.

<sup>200</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 532.

que menciona están: trigo, azúcar, algodón, seda, cacao, bálsamo, infinidad de yerbas y plantas medicinales, piedras "de precio y valor", "todas las frutas de Europa y otras no vistas en otras partes", innumerables flores, oro, plata, bronce y la "estimada cochinilla de grana".<sup>201</sup> De sus habitantes dice Franco:

Y si de todo goza con abundancia y es tan rica y fértil, mucho más es en sujetos y cualidades de los que nacen en ella; y no sólo se engañó, sino que excedió el que ha escrito lo contrario, porque en lo natural y adquirido son excelentes los españoles que en ella nacen, y no sólo no han degenerado de la sangre española, sino que con perfección y honra lo han acreditado. La falta que tienen los que nacen en Indias es estar lejos de su Rey y Señor, infelicidad bastante a disminuir y aminorar sus méritos. Si los ojos de su Señor pudieran registrarlos claramente se manifestarían los quilates de valor, fuerza, ánimo, virtud y letras, gobierno, prudencia y fidelidad, que la distancia y siniestros informes procuran ocultar.<sup>202</sup>

Para poner aún más en relieve las cualidades de los sujetos nacidos en Nueva España, Franco creó capítulos específicos acerca de las fiestas, procesiones, manifestaciones devotas y obras pías de los pobladores de México y de sus religiosos. Por ejemplo, en el capítulo 32 se ocupa enteramente de las festividades de la Cofradía del Santo Rosario.

En conclusión, como lo mencioné anteriormente, nuestro autor no sólo quiso hablar de los "grandes religiosos"; enaltecer a la Provincia de Santiago fue, una forma de dignificar a los numerosos criollos que la conformaban. A la vez que un medio para justificar la presencia de la Orden de los Hermanos Predicadores en el contexto de la sociedad novohispana.

En este punto del análisis que realizo, estimo conveniente resaltar que Franco, además de todo lo antes dicho, escribió para preservar el pasado. En su crónica hay lugar tanto para los religiosos que hicieron aportaciones importantes a la religión como para los que equivocaron el camino; y para los humildes, como el Indio Miguel, quien vivió entre los frailes en el convento de México. También lo hay para los eventos políticos que provocaron escándalo; para la descripción de las manifestaciones populares del culto, como las fiestas; para hablar de la Conquista de México y de muchos otros temas. Fray Alonso tuvo conciencia del devenir histórico, pues al leer las crónicas de sus antecesores se dio cuenta de que muchas cosas de la Nueva España habían cambiado y tomó la pluma para dar a conocer algunos de esos cambios.

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 532, 534, 535.

<sup>202</sup> *Ibidem*, capítulo 30, p. 534-536.

Acerca de las nociones que Franco tiene del "oficio de historiar", está en desacuerdo con la siguiente afirmación:

El título y nombre con que se bautiza una historia, dice lo que ella debe tratar: esta se nombra de los varones ilustres de la Provincia Mexicana, de estos y no de cosas sucedidas en Nueva España debe tratar; historiar no es predicar ¿ pues para qué son los discursos predicables si no es que se pretende aumentar planas y que sea crecido el volumen? El que escribe esta tiene diverso parecer<sup>203</sup>

Franco hace de su obra un material didáctico, son las prédicas las que le permiten persuadir al lector de aceptar los modelos que propone. Es por ello que enseguida de las líneas anteriores, dice que no importa que la obra le saliera muy crecida. A consecuencia de esto, sentencias morales y hechos históricos se codean sin dificultad en las páginas de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*.

Dice Jacques Legoff en *el orden de la memoria*, que en el medioevo la expresión "tiempos modernos" o "nuestra época" fue empleada por algunos historiadores para designar un periodo inmediato anterior de a cien años, que es lo creían, podía cubrir más o menos una memoria fiel. En una cita que proporciona dicho autor sobre un historiador del siglo XII, se puede leer por qué todo un siglo puede considerarse historia contemporánea:

todos los acontecimientos relevantes están ahora bastante frescos y presentes en nuestras memorias, ante todo porque algunos centenarios están aún con vida, pero también porque una cantidad innumerable de hijos poseen, transmitidos a ellos por boca de sus padres y de sus abuelos, relatos certísimos de lo que ellos no han visto personalmente.<sup>204</sup>

Contrario a estos argumentos de los ancestros historiadores de Franco, él no tiene tanta confianza en la memoria y su transmisión oral, pues advierte que su obra:

es de estos últimos días por parecerme cosa intolerable librar a tan largos plazos como cien años el dar a conocer al mundo los varones ilustres que en estos últimos días florecieron. ¿Qué razón hay para que se prive al siglo presente y a los que viven de ejemplares tan grandes y que por cercanos y próximos no tengamos noticia de los que hoy somos y que se reserve su noticia para los venideros y que han de ser de aquí a cien años? y para la puntualidad y verdad convenía escribir, de lo presente porque aun de lo sucedido en estos últimos tiempos, se queda mucho que decir, por el descuido que siempre se ha tenido en averiguar cosas semejantes[...] y es circunstancia de que lo que se escribe de próximo, con facilidad se hallarán testigos que apoyen o reprobren lo que se escribe y podrán argüir de verdad o mentira lo que saliere a luz.<sup>205</sup>

En el mismo orden de ideas, Franco pone de manifiesto en varios párrafos, que aprende el oficio de cronista copiando a otros historiadores. Así, hace la advertencia de que: si refiere brevemente noticias de personas ilustres enterradas

<sup>203</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 4.

<sup>204</sup> Jacques Legoff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 156.

<sup>205</sup> Alonso Franco, *Op. Cit.*, p. 5.

en su iglesia, hace alusión al "linaje, patria, progenitores de aquél de quien se hace historia"; menciona la genealogía de algún personaje noble, o enumera las reliquias que posee una iglesia, entre otros, lo hace por no faltar a "lo que otros historiadores suelen dar por noticia"<sup>206</sup> Y termina diciendo con cierta nostalgia sobre cierto tema que: "quisiera no tener obligaciones de quien escribe historia, que es no divertirse en disgresiones ni hacer sermones."<sup>207</sup>

## El hecho histórico.

Las acciones individuales son las causas primeras en los hechos que narra Franco. Estas provocan que la Providencia de Dios se manifieste positiva o negativamente al individuo (consecuencia). Sin embargo dichas acciones están sometidas a la voluntad de Dios y a su Plan Divino. Así por ejemplo, si Dios quiere que algún religioso sobresalga, le dificulta el camino, lo que viene a convertirse en causa de lo que sucede a tal individuo (consecuencia), y la reacción de éste ante tal circunstancia, siempre en el marco del libre albedrío, nuevamente motivará a Dios a la acción; ya sea mediante su participación directa o por ausencia de la misma (intervención del diablo), pero siempre con el objeto de lograr la salvación del hombre. Ahora, si éste no actúa conforme a su propio bien, entonces se condena y de todos modos se cumple el Plan de Dios.

Veamos un ejemplo en el cual, por cierto, puede notarse la falta de imparcialidad del autor. Un religioso caminando en Perote se cayó a una barranca profunda. Lo que podía ser normal para cualquier hombre, dado lo accidentado del sitio en cuestión, por tratarse de un religioso de renombre, Franco interpreta la caída como producto de la acción del demonio, quién: "envidioso del gran fruto que haría en las almas, le había derribado, permitiéndolo Dios así para mayor gloria suya y mérito de su siervo y confusión del enemigo común: No salió lastimado."<sup>208</sup>

Cuando fray Alonso aborda temas (no problemas) que sobrepasan el ámbito individual, recurre a la búsqueda de causas físicas, ya no metafísicas; aunque éstas no dejan de estar presentes, por ser las causas últimas de la historia, como ya vimos en el capítulo anterior. Para ejemplificar, cuando nuestro cronista habla de la inundación de la Ciudad de México, acaecida en 1629, encuentra las causas inmediatas de la misma en la geografía de la ciudad; da a saber que no tiene por donde desaguar y que basta con que sea un año de muchas lluvias para que se produzca una inundación. Menciona las diferentes lagunas que existían en los alrededores de la ciudad, del mantenimiento constante que se debía dar a las calzadas y de cómo a veces las albarradas eran vencidas por el agua. Que el

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 547, 548, 498.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 56

convento dominico de México no permaneciera inundado largo tiempo, como la mayor parte de los edificios de la ciudad, se debió, explica Franco, a que se invirtió dinero y trabajo en hacer una noria movida por una mula en el llamado patio de *caballos*, gracias a lo cual: "corría una canal de agua tan abundante que podía mover un molino con ella si fuera continua."<sup>209</sup>

El que Franco se haya ocupado en dar una explicación física a la inundación se debe, probablemente, a que siendo un hecho desfavorable para la ciudad, una explicación metafísica de principio, hubiera puesto en entredicho el comportamiento de sus habitantes. Si nuestro autor estaba convencido de que la Ciudad era un lugar de mucha fe, porque sus habitantes eran muy devotos, no creo que hubiese querido dar pie a que se pensara lo contrario; a que se creyera que hubiera sido un castigo por su mal comportamiento, por ejemplo. Considero que fray Alonso resolvió el asunto presentando causas geográficas y climatológicas (más acordes con las explicaciones que actualmente hacemos), y consecuencias de orden metafísico. En estos términos, según Franco, gracias a la piedad de los ciudadanos, intervinieron en su auxilio: Santo Domingo, la Virgen del Rosario y la Virgen de Guadalupe, quienes lograron de Dios, como mencioné en otro capítulo, menos lluvias en la temporada siguiente.<sup>210</sup> Al decidir este tipo de explicación, ya decía que nuestro autor buscó proteger a su ciudad natal de juicios *equivocados*, y aunque con ello dio muestras de imparcialidad, por otro lado se mostró coherente con los objetivos que persiguió en su obra.

Por lo que corresponde a los hechos históricos de tipo social, es decir los hechos en que participan directamente varios individuos de condiciones diferentes, Alonso Franco buscó sus causas en la acción individual. Cuando se ocupa del tema del motín acaecido en la Ciudad de México en 1624, da a entender que fue provocado por la falta de respeto del Virrey Gelvez a la inmunidad del templo de Santo Domingo. Y que si el Arzobispo se inmiscuyó, fue como dignatario principal de la Iglesia, para defender los derechos de los dominicos. De modo que, en resumen, la actitud del Virrey, primero, después la del Arzobispo y de los Oidores fue lo que provocó la inquietud del pueblo. En cambio, el motín, según Franco, tuvo su origen en la ignorancia; en el pesar y el miedo de la población de verse sin servicios religiosos y sin Arzobispo; lo cual igualmente se traduce en un conglomerado de acciones individuales, dirigidas más o menos en el mismo sentido debido a la difusión de rumores. La opinión precisa de Franco sobre este suceso es que:

no sólo hubo ignorancia crasa, más invencible, porque gente común qué sabe? Sino que llevados de piedad y religión, aunque se engañaban en pensar que le tenían, hicieron lo que se ha contado, y fue de manera que hubo muchacho que curándole de un balazo que le dio de los que se tiraron en Palacio, de que murió, decía a lo que se lastimaban de él que no les diese pena, que moría por la fe. Corrió el rumor de que habían ido a buscar al Obispo a Ecatepec y la gente se calmó.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 456

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 421

Los hechos que aborda nuestro cronista dominico son, en su mayoría, hechos completamente terminados; pues los protagonistas de su historia fueron elegidos precisamente porque habían muerto. Los hechos socio-políticos que refiere, pertenecen al pasado, aunque algunos tienen similitud con los que acontecen en su presente. Ahora bien, son reducidos a un plano particular, es decir, no los ve como parte de un todo; de un sistema o estrategia política, por ejemplo, sino como repetición de actitudes. Además, en la obra de Franco los hechos son simples, porque sólo intervienen en ellos la voluntad de Dios y el libre albedrío humano. Si interpreto bien a este cronista, lo que vuelve difícil la explicación de los hechos, es la capa con que los cubren las pasiones humanas. De modo que entre más individuos intervienen en un hecho, más arduo es el trabajo del historiador. Entonces, la habilidad de nuestro cronista o de cualquiera que escriba en el mismo sentido que él, está en descubrir y despojar al hecho de las mencionadas pasiones.

Así pues, si los enunciados de las fuentes convencen o están dentro del margen de credibilidad del autor, entonces son verdades, y no están nublados por la pasión; en el caso contrario, son mentiras. El resultado: no hay objetividad.

Alonso Franco no podía manejar la objetividad como pretendemos hoy, porque la historiografía no había llegado a ese punto. Él cree que existe una sola verdad y que las pasiones humanas, provocadas por una fuerza ultraterrena (el demonio), nublan esas verdades. Concibe al mundo como un sitio de enfrentamiento entre el bien y el mal y dentro de esta lucha busca decir la verdad. La presentación de documentos y la mención de sus fuentes, (las cuales, por cierto, tiene cuidado en reproducir fielmente), le sirven para apoyar sus afirmaciones. Piensa que las conclusiones a que llega son, claramente, producto de las verdades contenidas en documentos o en declaraciones de otros y las propias, y que quienes afirman lo contrario, no conocieron las mismas fuentes de información o no pueden, cegados por la pasión, apreciar sus verdades.

Esto me permite deducir que nuestro autor busca la credibilidad del lector, más que la imparcialidad o la objetividad en su trabajo; pretende convencer. Y de algún modo es comprensible, si pensamos que para Franco sólo hay una verdad. Desde esta perspectiva, o estamos frente a una verdad, o estamos frente a una mentira; no hay lugar para los puntos medios. Pero ésta no es la única razón por la cual, a pesar de algunos esfuerzos, a fray Alonso se le escapa la objetividad de las manos. Los fines principales de su obra, que se resumen en la exaltación y defensa del clero regular y de la Nueva España, le impiden abordar con imparcialidad los enunciados de los documentos que difieren de su posición; los hace a un lado, y con ellos a la objetividad.

Para terminar este apartado, quiero puntualizar que Alonso Franco, como religioso que es, no cree en el azar. Todo está previsto en el plan divino. Por ejemplo, cree en la astrología, pero ésta también es parte de dicho plan; dice al

respecto que: " puso Ntro. Sr. planetas en el cielo, de cuyas influencias depende el ser y la vida de los vivientes "212

## Fuentes

Los documentos que Alonso Franco utiliza son diversos. Los reglamentos de la Orden, las actas levantadas en las reuniones oficiales de la misma (con sede en Roma) llamadas *Capítulos Generales*, las actas de las reuniones del mismo tipo pero exclusivas de la Provincia o *Capítulos Provinciales* y las actas de los *Capítulos conventuales*. Las ordenanzas y mandatos enviados a la Provincia por el Regio Patronato, por el papa y por el maestro general de la Orden de predicadores; los registros de ingreso, profesión, ordenación y defunción de los religiosos; los partes judiciales concernientes a mártires o milagros en la Provincia; es decir, todos los documentos oficiales que incumbían a Santiago de México. Además de obras de la Antigüedad y literatura religiosa: libros de hagiografía (vida de santos), cánticos, oraciones, ejercicios espirituales, la Biblia, sermones, composiciones literarias hechas durante la canonización de santos, muerte de reyes, etc. Pero sobre todo, anuarios y crónicas de toda la Orden, de otras provincias, y de diversos conventos, fueron materia prima para el trabajo de Franco.<sup>213</sup>

Esto por lo que toca a los documentos escritos. En cuanto a los orales, infiero que Franco completó la mayoría de las apologías de los religiosos mediante entrevistas a sus contemporáneos, pues existen frases como la siguiente: "y el Padre fray Juan Rico me certificó que más de veinte días señaló y dijo el día que había de morir este dichoso lego"<sup>214</sup>. Además, él mismo se presenta como testigo de algunos sucesos que relata. Recupera también la voz del pueblo, de los seglares, reproduce comentarios que escuchó por allí y por allá.

En general, Franco se mueve en el ámbito de las afirmaciones. Busca en las fuentes primeramente el dato; cuándo murió tal religioso, cuándo profesó, en qué provincia, cuándo nació, qué estudios hizo y en dónde, cuál fue su obra, qué aportaciones o enseñanzas dejó a los católicos, por citar algunos ejemplos. Pero, la más de las veces no manifiesta la procedencia de la información que presenta al lector, aunque, ocasionalmente, éste puede inferir el tipo de fuente de que se trata.

Cuando dice de dónde procede su información, es porque está tratando algún tema polémico y, o intenta probar algo. Por ejemplo, revisa la historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas y dice que en ella se puede leer que ciertas autoridades eclesiásticas pusieron como ejemplo a seguir para esa nueva

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 475

<sup>213</sup> Es el tipo de fuentes que detecté a lo largo de la obra.

<sup>214</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 212.

provincia, a la de Santiago<sup>215</sup>. Reproduce el fragmento e invita al lector a constatar este y otros elogios que el mismo autor no cita "por no extenderse". De modo que la fuente, además de apoyar la afirmación, es propuesta como obra de consulta complementaria. (Tuve oportunidad de revisar el original de la crónica mencionada y pude constatar que Franco copió fielmente la cita, del mismo modo que lo hizo con otras fuentes). Otro ejemplo en el que presenta fuentes, es en el caso de un representante del Maestro General de la Orden que fue enviado a varias provincias americanas e hizo todo lo posible por quedarse en México más tiempo de lo debido. Cuando los religiosos de esta ciudad supieron que cesaban sus funciones, se negaron a seguir respetando su investidura; él recurrió a la autoridad civil, la cual quiso obligar a los dominicos a respetarla y se entabló un conflicto que sobrepasó los muros del convento. Alonso Franco, para justificar la posición de los religiosos novohispanos, copió una carta del Maestro General, la cual prueba, según él, que los dominicos de México actuaron con razón. De modo que aquí la fuente sirve para justificar una posición, porque no expone en ningún momento los argumentos que tuvo la autoridad civil para apoyar al dominico en cuestión.<sup>216</sup>

Como Franco estaba interesado en que quedara escrita la memoria de todos los religiosos que formaron parte de la Provincia de México, buscó en las crónicas de otras provincias informes acerca de los que se ausentaron de la misma. En ocasiones, como en el ejemplo siguiente, hizo notar que había datos erróneos y los corrigió. Dice: "y dieron el hábito a veinte y cinco de mayo de mil quinientos ochenta y uno y [...] profesó [...] como consta en el libro de las profesiones que se guarda en el convento de Sto. Domingo de México. No lo tomó en la Puebla, como dice la historia de Philipinas".<sup>217</sup> Con frecuencia es entonces cuando pone más cuidado en mencionar sus fuentes escritas. Otras veces, amplía las noticias de otras crónicas sobre lo que sucedió o hicieron los dichos religiosos en la Provincia de Santiago. Con frecuencia estas noticias provienen de fuentes orales, según infiero, y regularmente se trata de anécdotas intrascendentes, es decir, que no modifican sustancialmente los eventos presentados por los otros cronistas. Esto lo hace sobre todo con la historia de Filipinas de Diego Aduarte, pero también hace correcciones y ampliaciones a la obra de Dávila Padilla. En este último caso, Franco pone mucho énfasis en explicar por qué lo hace, debido al prestigio, supongo, que como historiador tuvo este fraile en todo el orbe hispano. Las razones más comunes que presenta son: que se trata de información que en la época de Dávila Padilla no se conocía y que al paso del tiempo las cosas han cambiado; y que son muy distintas a como las describió el prestigiado cronista.<sup>218</sup>

<sup>215</sup> Se refiere a la obra de fray Diego Aduarte: *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores de Philipinas, Japón y China*. Colegio de Sacto Thomás, Manila, Luis Beltrán impresor de libros, 1640. Cfr. Alonso Franco, *Op. cit.*, p.429.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 484 - 487.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>218</sup> Por ejemplo, dice Franco en la página 210 que: "Este suceso fue el que escribió el Maestro Fray Agustín de Ávila en su historia: no supo la causa porque el Bto. Padre lego la ocultó hasta la hora de su muerte", *Ibidem*.

Fray Alonso es un asiduo practicante de la retórica, disciplina muy conveniente para un orador continuo, como lo es un sacerdote. Cuando inicia o termina sus capítulos parafrasea o cita textualmente a personajes renombrados de la Iglesia católica o de la antigüedad clásica. En este punto, Collingwood dice que:

Quando el historiador acepta una respuesta pre-confeccionada a alguna pregunta por él planteada, respuesta que le da la otra persona, esa otra persona se denomina su 'autoridad', y la afirmación hecha por tal autoridad y aceptada por el historiador se llama 'testimonio'. En la medida que un historiador acepte el testimonio de una autoridad y lo trate como verdad histórica, pierde visiblemente el nombre de historiador; pero no tenemos otro nombre que darle.<sup>219</sup>

En el caso de Franco ya sabemos que éste no cree incompatibles la prédica y el trabajo histórico. Por tanto, mientras escribe sus sermones en la *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, recurre a autoridades (morales) y a su testimonio, y por tanto, acorde con lo que expone Collingwood en su obra, genera un conocimiento que no es histórico.<sup>220</sup> (Desde un punto de vista del siglo XX)

En cambio, cuando se trata de construir minuciosamente la biografía de un religioso, de explicar un conflicto en la Provincia o un evento significativo para ésta, Alonso Franco transforma los testimonios en fuentes. Entonces ya no cree a pie juntillas a los documentos que utiliza, ya sean orales o escritos; duda de las afirmaciones en ellos contenidos y de quienes las emiten. Se pregunta si estos últimos hablan con verdad o si, eneguecidos por la pasión, mienten. No obstante lo anterior, no es cierto que Franco haga una profunda crítica de fuentes, sino que se queda en la discriminación de las mismas, es decir, las acepta o las rechaza. Pero lo más importante de todo, es que en numerosas ocasiones, no cree que lo que escriben otros historiadores es verdadero por el hecho de verlo impreso; ni tampoco cree que es verdad lo que escucha, por haberlo dicho un religioso de prestigio, por ejemplo. Con esto no quiero decir que para abordar todos los temas históricos Franco abandone completamente el testimonio, es decir el enunciado de una autoridad, no.

Mucho de su trabajo corresponde a la descripción de Collingwood sobre la historia-testimonio, a la cual él nombra de "tijeras y engrudo." Dice que, en su forma más simple, en ésta:

Un historiador recopilaba testimonios, hablados o escritos, juzgando por sí mismo en lo tocante a su veracidad, y luego los juntaba y publicaba, trabajo que era en parte literario, la presentación de su material como narración articulada, homogénea y convincente, y en parte retórico, si puedo emplear esta palabra para señalar el hecho de que la mayor parte de los historiadores antiguos y medievales se proponían probar una tesis, en particular alguna tesis filosófica, política o teológica.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 248.

<sup>220</sup> *Loc. cit.*

<sup>221</sup> R. G. Collingwood, *Op. cit.*, p. 250.

Considerando lo anterior, la gran cantidad de religiosos sobre los que Franco escribió, eran demasiados como para pretender que aplicara la crítica a cada uno de los documentos a que tuvo acceso. No hablo ya, de la diversidad de temas que abordó. Pero aun cuando fray Alonso tuviera en mente, que no todas las afirmaciones hay que tomarlas por verdaderas, el hecho de que no todas fueran sometidas a la crítica, hace que la mayor parte de su trabajo sea del género que describe Collingwood. Pues sólo trató los documentos como fuentes cuando abordó temas primordiales para él, o cuando aquéllos se prestaron a la crítica, dada la existencia de múltiples documentos que abordaban el mismo tema. Lo cual según parece, no era frecuente.

Para nuestro cronista la carencia de documentos fue un problema. Así lo expresa en repetidas ocasiones; por ejemplo, cuando afirma que "La falta de cuidado en averiguar semejantes vidas, hace sea diminuta la noticia de las cosas de este padre".<sup>222</sup> Y para apoyar lo que se ha dicho, basta recordar que para cuando Franco escribe, existen apenas dos crónicas de la Provincia: la de Dávila Padilla y la de Hernando Ojea, y esta última era muy escueta. Por otra parte, Franco es el primer cronista dominico de México en incluir en su historia los acontecimientos de los conventos dominicos para mujeres, y sus únicas fuentes fueron las crónicas de las mismas religiosas. De modo, que sobre todo para las biografías, hacer la crítica de fuentes hubiera significado para Franco reducir, sus ya de por sí escasas noticias. No hablemos del problema contrario, el de tener que analizar la veracidad de los cuantiosos enunciados sobre milagros y virtudes. En este punto, opino que Franco debió pensar a veces más como juez eclesiástico que como cronista.

Después de todo, lo que considero importante a destacar con respecto a las fuentes, es que la obra de Alonso Franco ya no es en su totalidad una obra basada en testimonios, y que el hecho de abordar los documentos como fuente, es algo que puede ayudarnos a comprender el modo en que ha cambiado, a través del tiempo, la historiografía mexicana.

## ¿Qué es la historia?

Todos los capítulos de la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* siguen un orden cronológico de pasado a presente. El autor inicia oficialmente el libro en el año de 1591 y lo termina en el de 1645. Sus relatos no refieren a acontecimientos de todos y cada uno de los años intermedios a esas fechas; si no hubo asuntos sobresalientes en algunos de ellos, como podían ser el deceso de algún religioso, la celebración de Capítulos, o eventos que afectaran a la provincia de algún modo; Alonso Franco se saltó esos años. En este punto mi pregunta es: ¿La obra que analizo se puede considerar dentro del género de los

<sup>222</sup> Alonso Franco, *Op cit.* p. 447.

Anales? Sobre el tema, George Lefebvre define los anales como efemérides donde los hechos que retentan la atención, aparecen registrados desordenadamente: la muerte de un rey, una gran batalla, un invento riguroso, un catastrófico incendio, etc.<sup>223</sup> Desde esta perspectiva, considero que la obra de Franco no corresponde con los anales, porque nuestro autor selecciona primordialmente hechos que están relacionados con la Orden religiosa a la que pertenece; en este sentido, encuentro una mayor cercanía con lo que el mismo Lefebvre define como crónica. Dice que las crónicas "son relatos de sucesos elegidos conforme a las preocupaciones del autor: los que afectan a su ciudad, a su soberano, a su abadía, a su iglesia... casi siempre acontecimientos políticos, militares, diplomáticos, religiosos: cierta categoría de historia por lo tanto."<sup>224</sup>

Por lo que hasta aquí he expuesto, una parte considerable de la obra de Alfonso Franco y Ortega sobre la Provincia de Santiago de México, posee las características de una crónica en los términos que expone Lefebvre. Se pueden pasar páginas y páginas leyendo acerca del lugar de nacimiento, convento donde se formó, lugar donde ejerció su ministerio, hábitos cotidianos, obra pía y forma de deceso de una gran lista de religiosos. Sin embargo, de vez en cuando estos relatos se amplían para dar una imagen de la sociedad de la que sus protagonistas formaban parte. Entonces fray Alonso expone su punto de vista sobre la autoridad, sobre la situación del criollo, sobre las riquezas de la región, sobre las formas particulares de expresar la religiosidad, sobre la Ciudad de México, sobre los conflictos políticos, etc. De modo que el dominico, al abordar otros temas que van más allá del ámbito estrictamente religioso, sobrepasa los límites de la crónica y se introduce en los terrenos de la Historia.

En su fondo filosófico, la Historia que escribe Franco y Ortega se apoya en la concepción histórica de Santo Tomás de Aquino, quien:

Admite que el fin último del hombre es la salvación eterna después de la muerte, pero le concede pleno valor a la existencia terrenal. En este sentido, el conocimiento histórico aparece como una síntesis y el acontecer de la historia es el producto de la libertad del hombre, que actúa dentro de un orden moral impuesto por Dios; se admite que el hombre y lo que ha creado como la sociedad, el Estado y la cultura son perfectibles, es decir, que la historia profana demuestra el progreso del hombre en busca de un bien temporal.<sup>225</sup>

Sobre el primer aspecto (la historia como producto de la libertad del hombre, ejercida en el marco del orden moral de Dios) las apologías que fray Alonso compuso acerca de sus correligionarios, están marcadas por el constante vínculo que el cronista dominico estableció entre, la decisión personal y las acciones de Dios para premiarlas o corregirlas. Ahora bien, respecto a la perfectibilidad de las creaciones humanas, Franco puso en tela de juicio el desempeño de los funcionarios y, desde mi punto de vista, si lo hizo es porque

<sup>223</sup> George Lefebvre, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>224</sup> *Loc. Cit.*

<sup>225</sup> Pilar Barroso et al, *El Pensamiento histórico. Ayer y Hoy. I*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales "Acatlán", UNAM, 1985, p. XVIII.

estaba conciente de que el sistema de gobierno era una creación humana y porque esperaba obtener un resultado con tales denuncias, es decir, deseaba promover cambios.

En relación con lo anterior, encuentro que la Historia de este religioso dominico, además de ejemplar y apologética, es pragmática; porque al presentar al lector sólo la parte virtuosa de la vida de ciertos individuos y elevarlos con ello por encima de la mayoría de los mortales, pretende dejar ejemplos para la acción. Es decir, espera de sus lectores, que conduzcan sus actos conforme al modelo que se les presenta. Además de que con sus argumentos, Franco pretende lograr un cambio de actitud de quienes no son, en el momento que escribe, favorables a los religiosos, a los criollos, y a los territorios de ultramar; lo cual podría significar la búsqueda del autor de un mundo mejor, más armonioso y acorde con lo que él entiende como modelo ideal (católico) de convivencia humana.

Por otra parte, la obra de Franco también posee algunas características de la historiografía renacentista, como: la comprensión y la aprensión de la realidad a través de la razón, según lo muestra el caso de la explicación física que Franco ofrece en torno a la inundación de 1629. Otra es la manifestación de ese marcado regionalismo que se nota en la Historia de la Provincia de Santiago; pues la historiografía renacentista dejó atrás el universalismo medieval y dio paso a un incipiente sentimiento nacional. Los hombres renacentistas, inspirados en los escritores de la Antigüedad, veían hacia el futuro, pero al mismo tiempo querían ser recordados, inmortalizados. En este punto, Franco dedicó varios capítulos a presentar testimonios que pudieran conducir a declarar mártir o santo a su connovicio Sebastián Montaña. Si bien esto es común en el mundo católico, fray Alonso escribió sobre la vida y obra de varios religiosos que, a mi parecer, ameritaban mayor atención en el mismo sentido que Montaña. Sin embargo, ninguno como éste podía elevar la figura del cronista dominico, pues ambos fueron muy próximos; de modo que al inmortalizarse fray Sebastián Montaña, de alguna manera Franco tendría la oportunidad de ser recordado.

Siguiendo con la historiografía renacentista, ésta tuvo un interés definitivo por la política; por los cambios que se sucedían en los Estados, las rivalidades en el poder, las relaciones internacionales, las guerras, la diplomacia, etc., y considera que en el hombre deben buscarse las causas del cambio. En este sentido, en la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, fray Alonso ve con nostalgia los años en que, según él, el rey escuchaba y actuaba frente a las súplicas de sus súbditos de ultramar y, como ya lo he mencionado, abordó varios conflictos políticos, tanto de su provincia como locales. Finalmente, los autores de *El Pensamiento histórico. Ayer y Hoy*, afirman que el pensamiento histórico renacentista prestó valor al momento particular, no repetible y con características propias; pero su mirada analítica fue deficiente y por tanto, no pasó de ser una concepción personalista y pragmática.<sup>226</sup> Me parece que la Historia de Franco quedó inmersa en esos límites.

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. XIX. Las características de la historiografía renacentista antes mencionadas, fueron tomadas de esta fuente.

## Por que no se publicó en el siglo XVII

Pasando a un problema más de este trabajo, en el primer capítulo acompañamos al manuscrito de fray Alonso Franco O.P. hasta su edición en 1900. Precisamente ahí, quedó una pregunta en el aire: ¿Porqué no fue editada la obra cuando su autor la presentó al Capítulo Provincial de 1645?

Para responder esta pregunta voy a referirme a lo que el historiador Michel de Certeau llama "lugar social" o "institución del saber", que es el lugar desde donde se produce un texto de historia. Según él:

Toda investigación historiográfica se enlaza en un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o enseñanza, una categoría especial de letrados etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones ligadas a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.<sup>227</sup>

Agrega que la particularidad del lugar desde donde el historiador habla y del dominio donde prosigue su investigación son imborrables. Dice que "esa marca es indeleble."<sup>228</sup> A primera vista parece que para comprender el trabajo histórico que realizó Alonso Franco en el siglo XVII sería suficiente referirme al contexto económico, político y cultural en que se desarrolló nuestro cronista, como hice en el segundo capítulo de este trabajo. Sin embargo, desde la perspectiva de Certeau, una obra histórica se escribe desde un sitio particular del todo social. En este caso podría hablar de la institución religiosa a la que pertenece Franco y Ortega, la Orden de Predicadores en la Nueva España, la cual estaba formada en la primera mitad del siglo XVII por un centenar de elementos, la mayor parte de ellos nacidos o criados en el Nuevo Mundo. Estos buscaban un lugar de prestigio y reconocimiento en su sociedad tanto como novohispanos, como religiosos pertenecientes a una de las instituciones fundadoras de la Nueva España. Pero parece que esto tampoco es suficiente, hay que particularizar más; hay que decir que Alonso Franco pertenecía al sector de la comunidad dominica que se dedicó a los estudios, que después de ordenarse sacerdote siguió estudiando en el convento principal de la Provincia de Santiago y, que si bien alternó sus actividades estudiantiles con la evangelización en el pueblo de Tacubaya, no fue esta su principal ocupación. Franco se dedicó a predicar entre la comunidad española, desde el convento que los dominicos tenían en la Ciudad de

<sup>227</sup> Michel de Certeau, *Op. cit.*, p. 73

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 71

México. También se ocupó de guiar e instruir a los jóvenes que pretendían ingresar a la Orden, como maestro de novicios que fue. Conoció de teología, de retórica y de didáctica. Finalmente hay que decir que al paso de los años se transformó en un candidato para continuar la labor historiográfica de Fr. Agustín Dávila Padilla, cronista de la Provincia de Santiago de México. Y aquí es donde el enunciado de Michel de Certeau me indica que debo detenerme, para plantear las particularidades del lugar social de un cronista oficial.

## El Cronista Oficial

El historiador Enrique Florescano en *Memoria Mexicana*<sup>229</sup>, expone que a partir de la Conquista, el discurso histórico se desenvolvió dentro de los márgenes de la idea cristiana de la historia con sus vertientes apostólica (expansión del cristianismo), mesiánica (la salvación de la humanidad por la llegada de un Mesías que la redimiría) y providencialista (donde España se veía llamada a unificar bajo su corona una monarquía universal católica). Pero también afirma que al lado de estas interpretaciones providencial-imperialista y místico-apocalíptica (fin del mundo), hubo una tercera interpretación: realista y profana, profundamente terrena, de la cual Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo fueron sus principales representantes, y en la que la acción humana fue el centro del relato. Es decir que durante todo el siglo XVI, la diversidad de grupos e intereses de quienes estuvieron inmersos en el proceso de Conquista y Colonización tanto en América como en España, (y podría agregar y su particular "lugar social" donde se produjeron, siguiendo a Certeau), dieron origen a una pluralidad de formas para registrar la realidad histórica. Ésta se interpretó y se escribió de modos distintos; a través de diarios de viaje, de relaciones de descubridores y capitanes y de crónicas, éstas últimas: "un género viejo que en Europa se había vuelto rígido y formal, [y que] se volvió un relato fresco y asombrado en manos de soldados, capitanes y misioneros y expresó con vigor la experiencia directa de grandes y pequeños actores de la gesta española en América."<sup>230</sup> Mismo que más tarde se modificó, pues:

La progresiva dominación del territorio dio paso a la generación de los cronistas oficiales de Indias, quienes introdujeron en la cultura americana los modelos de la antigüedad clásica y de la crónica medieval. Por esta vía la recordación del pasado se convirtió en un ejercicio libresco, acaparado técnica y socialmente por los profesionales de las letras y sometido a las reglas de los miembros del gremio. [...] los libros de historia se convirtieron en obras cargadas de autores griegos y latinos y de los doctores de la iglesia, escritas en un lenguaje inaccesible para la gente sin educación libresca[...] los cronistas oficiales de Indias sentaron las bases de la acumulación ordenada de los conocimientos históricos: La concentración de las informaciones y la creación de archivos [...] Por otra parte, los cronistas crearon la obligación para el historiador de documentar los hechos que narraba, hicieron de esta actividad un arte especializado y remunerado y divulgaron los métodos y los estilos de los historiadores clásicos y elevaron la obra histórica a la categoría de los

<sup>229</sup> Enrique Florescano, *Op. cit.*

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 312

géneros cultos, tanto por las exigencias que en adelante demandó su composición, como por el estilo rebuscado que se implantó como modelo.<sup>231</sup>

Ciertamente estas son, en general, características de la obra producida por Fr. Alonso Franco, un cronista oficial de los dominicos; con la particularidad de que este autor hizo intentos por abordar problemas que estaban viviendo la sociedad novohispana, y particularmente se comprometió con la causa criolla. Aquí me gustaría retomar a de Certeau con el fin de clarificar él por qué de la similitud entre el trabajo de los cronistas oficiales de la Corona, el de las órdenes religiosas y el de los cronistas de otras instituciones españolas.

Propone de Certeau que la institución social o escuela donde hace su trabajo el historiador, le impone normas del grupo que la conforma; así al interior del mismo se trabajan cierto tipo de temas o problemas, se siguen los métodos que el grupo acredita y se labora bajo las tensiones políticas o de poder que las relaciones en su interior se generan; de modo tal que si el historiador se adapta a las normas del grupo, queda acreditado por sus colegas (sus pares) para escribir historia y "El libro o el artículo de historia es a la vez un resultado y un síntoma del grupo que funciona como un laboratorio. Como el automóvil producido por una fábrica, el estudio se vincula al complejo de una fabricación específica y colectiva y no es tanto el efecto de una filosofía personal o la resurrección de una realidad pasada. Es el *producto* de un lugar."<sup>232</sup>

Si aplicamos lo anterior a la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago*, ésta es producto de un lugar al que llamaré "el taller de los cronistas oficiales", por darle algún nombre. Este "taller" se abrió después de que la imprenta se convirtió en el principal medio de propagación de las ideas y cuando las autoridades vieron en ella un peligro. Por entonces, la Corona española luchaba contra los gobiernos vecinos que ambicionaban sus posesiones recién adquiridas, buscaba la unidad de la Iglesia cristiana, se esmeraba en lograr la centralización del poder a través de la creación de instituciones, al mismo tiempo que perseguía obtener el control total de sus posesiones en ultramar. Frente a este panorama, una primera medida de la Corona para controlar la difusión de las noticias americanas, fue la creación del puesto de Cronista de Indias en 1532 y más tarde el de Cronista y Cosmógrafo de Indias en 1571 (teniendo como modelo al cronista oficial de los reinos de Castilla) Los personajes que ocuparon dichos puestos, en su momento fueron los únicos autorizados para escribir las historias generales de los dominios españoles en América y fueron a la vez los receptores de las noticias americanas solicitadas por la Corona o enviadas por sus funcionarios de ultramar. Más tarde los virreinos, las órdenes religiosas y las capitales de los reinos tuvieron su propio cronista oficial.<sup>233</sup>

Dice Florescano que: "la condición del cronista colonial fue la de un *intelectual orgánico* de su corporación", su educación y su compromiso con quien le

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 321, 313.

<sup>232</sup> Michel de Certeau, *Op. cit.*, p. 81

<sup>233</sup> Enrique Florescano, *Op. cit.*, p. 314, 315, 316, 318, 263.

dio el puesto "hicieron de él un individuo condicionado por los intereses de su corporación, obligado a servirlos y a ser su propagandista."<sup>224</sup> Las limitaciones explícitas que emitió la Corona: como no difundir obras que exaltarán la persona de los conquistadores, la prohibición de continuar la recopilación de la historia y tradiciones de los pueblos indígenas, no escribir sobre santos o mártires que no estuvieran acreditados por la Iglesia y no publicar información acerca de la geografía y recursos de los territorios ultramarinos; la presentación de modelos que proporcionaban los mismos cronistas con sus obras, basados en la lectura de los historiadores latinos y modificados gracias a las críticas de los receptores finales de las crónicas; y el compromiso de que habla Florescano al principio de este párrafo, entre otros, fue lo que confirió un carácter particular a las obras salidas del "taller de los cronistas oficiales".

Por lo que respecta a las críticas que hacían los lectores a las mismas, en el caso específico de los dominicos, éstas eran de consideración; según se puede leer en los prólogos de las historias. Lo cual, no está mal decirlo, alentaba la polémica sobre la manera en que debía escribirse historia, como en el caso de la crónica de Dávila Padilla, quien escribió:

"El estilo de esta historia juzgaron algunos ser más de predicador, que de historiador, por tener algunas cláusulas doctrinales: pero quien mejor advierte, vera que si Plutarco es historiador y no predicador, deja bien excusado mi estilo con el suyo, porque él escribiendo vidas de los que hoy tiene el infierno, se divierte muy a la larga tratando de las virtudes morales que tuvieron, y es más razón, no divertirse, sino advertir algo trayendo de la virtud que tuvieron los que hoy están gozando de Dios. [...] No digo tanto esto por este libro, sino por otros que injustamente he oído culpar, que en este bien se ve que son breves las disgresiones, y casi debidas a la ocasión."<sup>225</sup>

Otro ejemplo se encuentra en la cita que hice de Hernando Ojea en la página 70 de este trabajo, en la que se queja de las críticas que su obra recibió. Se trata de un reclamo de la comunidad por no haber escrito historia local. Ojea respondió a tales críticas en los siguientes términos:

Porque se con mucha certidumbre que muchas cosas famosísimas, no sólo de las humanas seculares, pero de las eclesiásticas y divinas se han pasado en silencio como dice San Juan. Y puesto en olvido por falta de escritores, o por no querer los hombres que tienen talento para hacerlo, ocuparse en ello siquiera un día en el año, que todo se reduce a falta.<sup>226</sup>

Por su parte, Franco se enfrenta al mismo problema de sus predecesores: ¿Cómo hacer historia? Anticipándose a las críticas que pudiera sufrir por su estilo, expone su punto de vista sobre lo que se ha criticado en trabajos anteriores y, en este caso, manifiesta diferencias con la opinión de Dávila Padilla.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>225</sup> Dávila Padilla, *Op. cit.*, "Prólogo".

<sup>226</sup> Hernando Ojea, *Op. cit.*, "Dedicatoria", p. XXII.

Al inicio de su trabajo señala lo siguiente:

El título y nombre con que se baptisa una historia, dice lo que ella debe tratar: esta se nombra de los varones ilustres de la Provincia Mexicana, destes y no de cosas y cassos subcedidos en Nueva España debe tratar; historiar, no es predicar ¿ pues para que son los discursos predicables si no es que se pretende aumentar planas y que sea crecido el volumen? El que escribe esta tiene diverso parecer, y si atendiendo a esto saliera muy dilatado y crecido este libro<sup>237</sup>

Parece decir: pues ni modo. Infiero que en la cita anterior Franco hace alusión a observaciones hechas a la obra de Dávila, dado que hay concordancia de los enunciados con el título de su crónica. En lo que atañe a las reglas y al modelo que los mismos cronistas oficiales manejaron en su "taller", las obras que lograban publicarse eran llevadas a bibliotecas como la de los dominicos, y ahí el cronista en turno podía consultarlas libremente, cotejar la información de unas y otras, aprovechar las reflexiones de sus autores, y si se quiere, aprender qué debía hacer si quería ver su obra publicada. O en todo caso, ignorar algunas reglas, y arriesgarse a no verla jamás salir de una plancha de imprenta, como fue el caso de la historia de Franco.<sup>238</sup>

Acorde con lo anterior, dice Florescano que: "En adelante, el autor que quería ver su obra impresa debía tomar la precaución de dedicarla al mismo monarca, o a un personaje cercano a él y eliminar cualquier opinión que pudiera suscitar la condenación de los censores"<sup>239</sup> De modo que aquí retomo nuevamente a la pregunta: ¿Por qué no se imprimió la obra de Franco en el siglo XVII?

Estoy de acuerdo con José María Ágreda y Sánchez en que: "La obra quedó inédita hasta hoy; más no por el fuerte gasto y dificultades de la imprenta, como creyeron nuestros biógrafos Eguirra y Beristain, pues el convento de esta ciudad tenían cuantiosos bienes y los religiosos bastantes amigos acaudalados."<sup>240</sup> Ahora bien, en primer lugar, Alonso Franco dedicó modestamente su obra a los hermanos de su Provincia y no a un personaje cercano al rey. Como hace escasa mención de rituales o tradiciones indígenas, no creo que esa haya sido una causa para no editar su obra, en cambio, hace referencias someras a los recursos con que contaba la Nueva España y describe algunas particularidades geográficas de la Ciudad de México, por ejemplo; pero tampoco creo que eso justifique la no publicación. En el ámbito político, Franco menciona abiertamente su descontento con la situación que están pasando las órdenes mendicantes y la corrupción dentro de la burocracia española. Además, manifiesta un regionalismo, un amor a la Nueva España que los funcionarios de la Corona no debieron advertir sin ver

<sup>237</sup> Alonso Franco y Ortega, *Op. cit.*, p. 4

<sup>238</sup> Entre las crónicas oficiales que Alonso Franco consultó puedo citar: el *Libro Primero de las Grandezas de la Villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España.*, de Gil González de Dávila (cronista de Felipe IV). Madrid, Tomás Iunti impresor, 1623; la *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Japón y China*, de Fr. Diego Aduarte, Obispo de Segovia. Manila, Luis Beltrán impresor, 1640 y la de Juan López (obispo de Monopolij). *Op. cit.*

<sup>239</sup> Florescano, *Op. cit.*, p. 319.

<sup>240</sup> José María Ágreda y Sánchez, "Introducción" p. 2 en: Alonso Franco, *Op. cit.*

en ello un peligro para el control absoluto de los territorios de ultramar. Considero que todo lo anterior en conjunto debió influir para no publicar la obra, pero ciertamente tenía que haber una razón aparente que lo justificara; una que no levantara sospechas o reclamos, y esa me parece que se encuentra relacionada con una política de la Iglesia para mantener el control sobre el santoral católico.

El cronista dominico que sucedió a Franco en los asuntos de la Provincia de Santiago, fue fray Juan Bautista Méndez. En la página XV de su obra titulada: *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, aparece una "Protesta", en la que se puede leer:

Obedeciendo a los decretos de N.S.P. y Sr. Urbano VIII en 13 de marzo del año de 1652, publicado en la Sagrada Congregación de los Sacros Ritos y en la Universal Inquisición confirmados el 9 de julio del año de 1634, prohibiendo imprimir libros que contengan los hechos de las personas célebres, que salieron de esta vida con fama de santidad o martirio, o milagros o bendiciones o cualesquiera beneficios alcanzados de Dios por sus intercesiones sin reconocimiento y aprobación del Ordinario y los que hasta ahora son impresos, en ninguna manera quiere que sean aprobados. Y además de esto el mismo señor Papa, a 9 de junio de 1531, haya explicado que no sean admitidos elogios de Santo o Beato absolutamente, que caiga sobre la persona, aunque se puedan admitir los que caen en las costumbres y opinión de santidad con protesta al principio, que no se pretende dar a semejantes cosas, la autoridad que de la Iglesia Romana dimana y que la fe solamente escribe en el autor. Sujetándome a este decreto y a su confirmación [...] aceptando tan solamente aquellos a quien la misma S. Sede tiene ya escritos en el catálogo de los Santos, Beatos o Mártires.<sup>241</sup>

El primer decreto al que hace alusión Fr. Juan Bautista, ciertamente es posterior a 1645, fecha en que Franco terminó su trabajo, pero no los que le siguen. Es muy probable que fray Alonso haya conocido éstos (los decretos anteriores a 1645), o al menos el espíritu de los mismos. Pues pese a haber relatado los méritos y signos de santidad de numerosos hombres y mujeres dominicos, y después de haber enumerado ampliamente sus milagros, el padre cronista hace una interesante advertencia al lector casi al final de su obra, en el capítulo 36, al cual titula: *De todos los religiosos insignes en santidad y de conocida virtud que la Provincia de México ha tenido desde que se fundó hasta 1645*. Allí escribe:

Advierta el lector que se ponen según el año en que murieron, que dirá el número que le corresponde, y que solamente se dice el nombre sin que calificación ni título, por sujetarnos en todo a la determinación de la Santa Sede Apostólica Romana. Primero los de coro, luego los legos, y después las monjas<sup>242</sup>

De modo que, a mi parecer, las afirmaciones acerca de la santidad, milagros y méritos de los religiosos que hicieron alguna labor en la Provincia de Santiago de México, y que Fr. Alonso Franco consideró debían ser reconocidos, fue lo que terminó por cerrar las puertas de la impresión a una labor historiográfica de ocho

<sup>241</sup> P. Fray Juan Bautista Méndez, *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores (1521-1564)*. Transcripción y presentación de Justo Alberto Fernández F. México, Editorial Porrúa, 1993. p. XV.

<sup>242</sup> Alonso Franco, *Op. cit.*, p. 557.

largos años. Como podrán ver, el "taller de los cronistas oficiales" tenía sus reglas y las relaciones de poder jugaban cierto papel en su interior.

## La crónica de Franco y su trascendencia

Considero que La *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* es parte del patrimonio histórico de los Padres Predicadores, porque es un elemento, de algún modo importante, para la formación de la identidad de los religiosos dominicos que trabajan y han trabajado en México. Por eso pienso que ellos son quienes la consultan con mayor frecuencia. Conozco algunos trabajos recientes publicados en Salamanca, España por la Editorial San Esteban (de los dominicos) en los que la obra de Franco se ha tomado como fuente. Puedo citar *Evangelización y arquitectura dominicana en Coixtlahuaca (Oaxaca) México*, de Magdalena Vences Vidal, 2000; *Los Dominicos en el contexto de la primera evangelización de México (1526-1550)*, de Pedro Fernández Rodríguez, O.P., 1994; el *Episcopologio Dominicano de México*, del Padre Esteban Arroyo, O.P., 1998, (quien tiene numerosas obras sobre los dominicos en México en las que posiblemente también se haya consultado a Franco) y algunos de los trabajos presentados en V Congreso Internacional del grupo de historiadores dominicos por quinto centenario del descubrimiento y evangelización de América, publicados en 1997 bajo el título *Los Dominicos y el Nuevo Mundo (Siglos XIX-XX)*. *Actas del V Congreso Internacional*, obra coordinada por los religiosos José Barrado Barquilla y Santiago Rodríguez.

Fuera de la comunidad dominicana, la obra escrita por Franco ha sido consultada como fuente en el ámbito académico por diversos historiadores. Enseguida mencionaré algunos, el trabajo en que hacen alusión a la obra y, si lo hay, el comentario que emiten acerca del trabajo en conjunto de nuestro religioso-cronista.

Josefina Muriel, en su libro *Cultura Femenina novohispana* utilizó bastante a Franco, pues fue el primero de los cronistas dominicos en la Provincia de Santiago que presentó noticias acerca de las religiosas dominicas, las anteriores sólo hicieron mención de los varones. Dice Muriel que Alonso Franco escribe sobre monjas: "basado en las crónicas hechas por las monjas y en las biografías escritas por ellas mismas. No lo confiesa explícitamente pero por algunas referencias, como aquéllas en que dice que no escribe más porque los informes que le mandaron se le perdieron, podemos asegurar que tuvo a la mano los escritos monjiles".<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM-IIIH, 1982 (Serie Historia Novohispana, 30), p. 45.

Efectivamente, a través de la redacción, y debido a la naturaleza de los sucesos que narra Franco sucedían en los conventos de monjas, se puede inferir que se sirvió de otras fuentes elaboradas por las mismas religiosas.

Robert Ricard en su obra clásica: *La conquista espiritual de México*, utilizó el trabajo de Alonso Franco para esclarecer asuntos diversos. Dice Ricard en el comentario a las fuentes empleadas, que cuantas crónicas siguieron a la de Dávila Padilla, (obra dominica fundamental para su estudio), la aprovecharon "con largueza" y que los autores:

Tales como Ojea y Franco, casi nada nuevo han agregado acerca del llamado periodo primitivo, que, por otra parte tampoco era el asunto principal de sus obras. La mayor parte de los hechos que refieren son posteriores a 1572 y después de esta época vivieron los personajes de quien ellos tratan.<sup>244</sup>

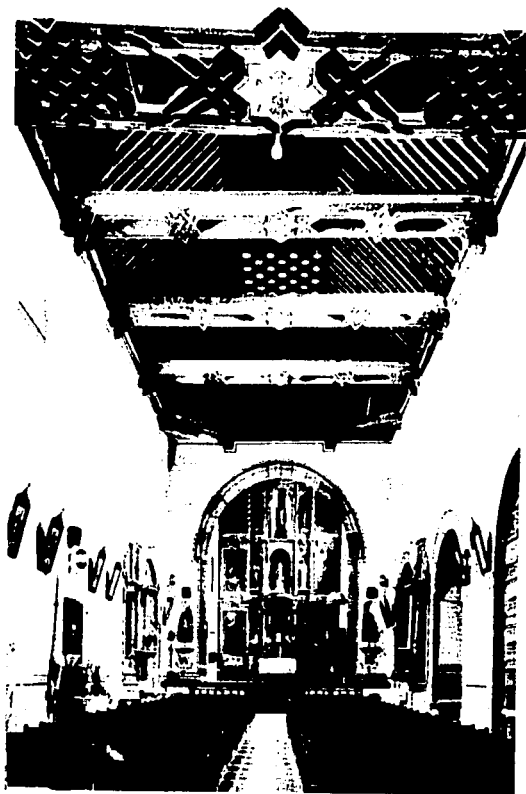
Con este comentario, Ricard no desacredita la obra de Franco, sino puntualiza que para el período de su interés, otras crónicas le fueron de mayor utilidad.

Otros trabajos en los que he encontrado citas de fray Alonso o se le menciona en la bibliografía consultada son *Los Misioneros Muertos en el Norte de Nueva España*, de Atanasio G. Saravia; *La Ciudad de México en el Siglo XVII* de Francisco de la Maza, en donde aparece incluso la descripción que nuestro dominico hizo de la ciudad después de la inundación de 1629; *Los Aztecas bajo el dominio español*, de Charles Gibson; *Razas, Clases Sociales y vida política en el México Colonial*, de Jonathan Israel y en el libro *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, de Agustín Millares Carlo, donde uno de los capítulos está dedicado a la bio-bibliografía de Fr. Agustín Dávila Padilla y donde la obra de Franco es la fuente principal.<sup>245</sup>

De lo anterior puedo deducir que la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México* es reconocida como fuente importante por la comunidad académica, sobre todo por los historiadores que se han especializado en problemas del período colonial mexicano, pues ha sido consultada para elaborar obras hoy clásicas, especialmente del siglo XVII. Acorde con lo anterior, parece que su lectura es casi exclusiva en las comunidades académica y dominica. Desde la edición de 1900 no se ha hecho una reimpresión y menos aun otra edición. Esto no me sorprende, dado el carácter religioso y moralizante de la obra misma y lo poco accesible que es al público en general. En torno a esto, por ejemplo, en la biblioteca del Instituto de Antropología e Historia la obra forma parte del fondo reservado y no se halla registrada por autor ni por título en el catálogo electrónico. Por su parte, en la Biblioteca Francisco Burgoa de Oaxaca, localizarla tampoco es fácil.

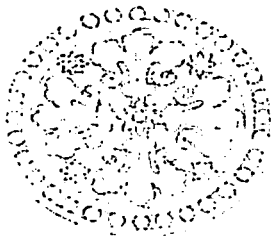
<sup>244</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. Traducción de Ángel María Garibay K., 3ª. Reimpresión. México, FCE, 1994, p. 61-62.

<sup>245</sup> Cfr. Atanasio G. Saravia: *Los Misioneros muertos en Nueva España*. México, Ediciones Botas, 1943; Francisco de la Maza, *Op. cit.*; Charles Gibson, *Op. cit.*; Jonathan Israel, *Op. cit.* y Agustín Millares Carlo, *Op. cit.*



La iglesia de Santo Domingo de México en el siglo XVII, según la descripción de fray Alonso Franco, debió ser muy semejante a esta iglesia de los franciscanos que se ubica en Tlaxcala.

Diseño de escudo dominico.  
Coixtlahuaca, Oaxaca.



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CONCLUSIONES

Fray Alonso Franco y Ortega nació en la Ciudad de México a finales del siglo XVI, muy probablemente en 1591. Sus padres: Francisca Ortega y Alonso Franco fueron originarios de la Península Ibérica. No pertenecieron a las élites novohispanas, pero tuvieron la capacidad económica suficiente para lograr que su hijo hiciera una carrera religiosa, por lo que seguramente se trataba de una familia de medianos recursos. El criollo Alonso Franco, como muchos jóvenes de su condición, buscó en las órdenes religiosas una forma de vivir y de ganar reconocimiento social. Por ello, siendo un adolescente se incorporó a la comunidad dominica de Santiago de México. Allí le fueron asignados cargos de importancia: Fue maestro de novicios, vicario de la doctrina de Tacubaya, predicador general y cronista oficial de la Provincia de Santiago de México. Este último puesto le fue asignado en 1637.

La principal residencia de fray Alonso fue el Real Convento de Santo Domingo de la Ciudad de México, sede principal de la Orden en Nueva España. La mayor parte de su vida transcurrió en la primera mitad del siglo XVII, de modo que le tocó vivir parte del auge económico novohispano, originado por la explotación de centros mineros en el norte del país, la creación de haciendas, el apogeo comercial inter-oceánico y la fundación de poblados de abastecimiento intermedios entre la Ciudad de México y las minas. Durante el mismo, que duró entre 1580 y 1620, las oligarquías criollas obtuvieron poder económico y político. Sin embargo, a partir de 1620 la Corona hizo todo lo posible por limitar dicho poder, debido a un afán centralizador y movida por las necesidades económicas que le estaban generando las guerras en Europa. Esta situación creó tensiones sociales e intensificó las existentes entre criollos y autoridades reales.

Si consideramos el problema de los criollos en la Nueva España, éste es uno de los más complejos en la historia de México. Habitualmente cuando se habla de criollos, se relaciona a éstos con los antecedentes inmediatos de la independencia, donde ciertamente jugaron un papel importante. Sin embargo, el sentido de pertenencia a la entidad conocida como Nueva España y el hecho de sentirse orgullosos de ello, se manifestó en un sector de la población novohispana, como ya lo he expuesto a lo largo del trabajo, mucho antes de que se planteará la posibilidad real de la independencia. Si nos remontamos a los orígenes del conflicto entre criollos y peninsulares; inicialmente (en el siglo XVI), las diferencias entre españoles peninsulares y americanos no fueron significativas. La desconfianza que la Corona manifestó a estos últimos en el ámbito de la administración, provocó que los criollos tuvieran muchas menos oportunidades

de ocupar puestos públicos que los peninsulares; creando con ello una tensión entre ambos grupos. Con el aumento de los criollos en la sociedad novohispana, a finales del siglo XVI, y gracias al auge minero de 1580-1620, éstos adquirieron poder económico y autoridad en los cabildos y la Iglesia. Para debilitar tal influencia, se crearon argucias como la "alternativa" dominica y la "ternativa" franciscana. A través de éstas, que consistían en la alternancia de puestos entre españoles peninsulares (que eran minoría en dichas congregaciones) y criollos; se concedían mayores oportunidades a los primeros para ocupar puestos directivos. Aunado a esto, a partir de 1620 el auge económico novohispano menguó y con ello el poder económico de los criollos. Entonces las diferencias sociales pasaron a ventilarse en el ámbito político. Así, arzobispos, virreyes y demás autoridades, apoyaron o atacaron a los criollos según convino a sus intereses. Tal fue el conflicto que se llegó al punto de cuestionar la inteligencia de los criollos y su capacidad para desempeñar puestos burocráticos.

Frente a esta situación discriminatoria, voces como la de fray Alonso, enumeraron y describieron las maravillas del hogar de los criollos, lo que éstos habían sido capaces de realizar (en el campo de la evangelización, por ejemplo) y desmintieron las versiones de tal incapacidad. Así, en la obra de Franco, escrita entre 1637 y 1645, hay una exaltación al clima, a los productos de la tierra, a aspectos diversos del pasado indígena, a la arquitectura e ingeniería de la Ciudad de México, a las virtudes de su población criolla y por supuesto, a la provincia dominica de Santiago. Del mismo modo, fray Alonso colocó en una balanza a la Nueva España, a la Ciudad de México y a la provincia de Santiago. Como contrapeso, en la misma puso a Europa, a algunas de sus ciudades más prestigiadas y a las otras provincias fundadas por los dominicos. Como resultado, lo novohispano fue igual o mejor.

En suma, me parece que la respuesta que los criollos contemporáneos a Franco elaboraron para defenderse de sus opositores, los hizo reflexionar en torno a su particularidad y autenticidad. Cuestionaron su ser en sí. Aunque cabe aclarar, que esto no los llevó a rechazar o negar a su cultura europea; por el contrario, le daban tanto valor que trataron de colocar la cultura americana a la altura de aquélla.

En el ámbito de las ideas, el pensamiento novohispano en la época de Franco tuvo su fuente principal en la filosofía cristiana y particularmente en la doctrina católica. Como lo expuse en tercer capítulo, el cristianismo es, en términos generales, el resultado de la interacción de diversas corrientes de pensamiento, a través de la historia. Es heredero, por una parte, de la visión monoteísta, mesiánica y escatológica del mundo y de la concepción del tiempo lineal progresivo del pensamiento judío. A su vez, es receptor de la perspectiva misional de los primeros cristianos y del providencialismo de los padres de la Iglesia. Fue enriquecido en la Edad Media por la escolástica aristotélica, misma que se desarrolló a partir del contacto de los teólogos cristianos con las filosofías: árabe, griega y latina. Ésta trajo al mundo cristiano una preocupación mayor por

el mundo físico y por el raciocinio humano. Entre las doctrinas escolásticas, la que mayor peso tuvo para la definición del cristianismo católico, fue la propuesta en el siglo XII por el dominico Santo Tomás de Aquino.

También las transformaciones que sufrió la sociedad europea en los siglos que precedieron al Renacimiento y durante éste, tuvieron influencia en la visión cristiana del mundo. En el siglo XIV, por ejemplo, la mala preparación filosófica de la mayor parte del clero, la ausencia de la misma entre los fieles y el descrédito que adquirió la jerarquía eclesiástica por los intereses económicos y políticos que protegía; hicieron posible que las interpretaciones religiosas del pueblo, influyeran en la teología. Así fue como: las representaciones del paraíso y el infierno se identificaron con las sensaciones humanas, surgieron las indulgencias, nació el purgatorio y el reencuentro con Cristo se volvió el ideal de la salvación cristiana.

Por su parte, el humanismo renacentista tuvo un gran impacto en el mundo cristiano. El acceso directo a las obras de la Antigüedad, gracias a la imprenta y a la apertura de nuevos establecimientos culturales en Europa, propició que se difundieran entre los letrados de la época, los valores morales, la concepción del mundo y la del hombre de las culturas griega y romana. Con ello, la recuperación del pasado volvió a tomar importancia. En el norte de Europa, por ejemplo, los humanistas como Erasmo de Rotterdam, estudiaron los textos de la tradición cristiana escritos en griego y latín. Los resultados de tales estudios llevaron a algunos humanistas a cuestionar las prácticas religiosas de su tiempo. Inspirados en dichas reflexiones, líderes religiosos propusieron cambios en la Iglesia y cuestionaron ciertos dogmas de la fe. Al no haber conciliación entre la autoridad papal y los grupos de cristianos protestantes (siglo XVI), el mundo cristiano europeo se dividió en diferentes confesiones: católica, luterana, anglicana, calvinista, etc. A diferencia del humanismo renacentista nórdico, el italiano se concentró casi en el estudio de los autores grecolatinos. A través de la lectura de los clásicos, los humanistas italianos colocaron en segundo término la preocupación por el destino escatológico del ser humano. Así, intentaron explotar todas las potencialidades del hombre, buscaron la perfección (que sólo pudo materializarse en el campo del arte), tendieron hacia la universalidad, y pretendieron, sin resultados, sustituir el sistema mental jerárquico de la sociedad medieval por otro que redujera las desigualdades sustanciales entre los hombres. En oposición al humanismo nórdico o erasmista, el italiano no se sirvió de los autores clásicos para resolver problemas relacionados con la espiritualidad de su época. En España y en sus territorios ultramarinos, los humanismos italiano y nórdico se expresaron con gran riqueza hasta alrededor de 1559, cuando el rey Felipe II, ante el avance del protestantismo sobre sus posesiones, tomó medidas para conservar la unidad político-religiosa de sus dominios. Entre ellas: se reorganizó la Santa Inquisición, se quemó públicamente la obra de Erasmo y otros humanistas, se creó un índice de libros prohibidos, se impidió salir al extranjero a estudiar o enseñar y se llevó a cabo un estricto control de la imprenta. En consecuencia, España interrumpió el libre intercambio de ideas y ella y sus

posiciones quedaron aisladas del resto de Europa. Quienes escribieron, como Franco, después del Concilio de Trento (1545-1563), es decir, después de la definición oficial de la doctrina católica, retomaron a los autores grecolatinos sólo en la medida en que no entraban en contradicción con los principios católicos. Además de que trabajaron en medio de todas las limitaciones antes expuestas.

Haciendo un paréntesis, en el ámbito historiográfico, el humanismo renacentista hizo aportaciones importantes: Propició la reproducción de obras útiles para la escritura de la historia y su concentración en colecciones privadas; separó la historia de la teología, aportó modelos para la escritura de la historia basados en historiadores grecorromanos, y explotó el campo de la biografía y los anales.

En torno a la escritura de la historia en la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España*, fray Alonso Franco, bajo la influencia del humanismo renacentista, retomó el estilo de los historiadores grecorromanos; así como el de los doctores de la Iglesia, y de sus contemporáneos: los poetas y dramaturgos del siglo de oro de la literatura española. Los documentos oficiales de su Orden, otras crónicas religiosas y la tradición oral; fueron los materiales básicos para su trabajo histórico. Las más de las veces, dichos materiales fueron tratados por el autor como testimonios y en contadas ocasiones, como fuentes. Respecto a la causalidad, en la obra de Fray Alonso las acciones individuales son las causas primeras de los hechos que narra. El ejercicio del libre albedrío usualmente desencadena la acción o providencia de Dios, en un sentido positivo o negativo, según su voluntad, pero siempre sujeto al plan divino. Por otro lado, la explicación de los hechos está fundamentada en las causas físicas o metafísicas, según sea el caso. Así, por ejemplo, cuando se trata de la vida de religiosos, Franco explica hasta los hechos más nimios por la intervención de Dios. En cambio, los hechos históricos de tipo social, como los disturbios populares, los explica predominantemente por el libre albedrío humano. Estos últimos tienen su origen o causa en la acción individual y se constituyen debido a una suma de acciones particulares. Ahora bien, los hechos que nuestro fraile dominico retoma, son en su mayoría hechos acabados, pues se refieren a personajes que han muerto. Los hechos sociopolíticos que aborda son simples porque, como lo expuse anteriormente, en la explicación de los mismos sólo intervienen el libre albedrío y la voluntad de Dios; es decir, que no forman parte de un sistema de interacción causal más amplio. Para Franco, la dificultad en la explicación de los hechos radica en despojar a los mismos de las pasiones humanas que los distorsionan. Por lo que corresponde a la objetividad, en la crónica de Santiago se nota una ausencia de la misma, pues su autor apenas logra, ayudado por el sentido común, discriminar entre lo verosímil y lo inverosímil, esto es, entre lo que cree verdadero y lo que está oculto por la pasión. En cierto sentido, Franco busca lograr la credibilidad del lector y no la imparcialidad, lo cual es comprensible, considerando que el cronista dominico de Santiago, escribió en una etapa de la historiografía europea en la que la crítica apenas hacía su

aparición. Por lo que respecta al azar, para él no existe; todo evento está previsto en el Plan de Dios.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, fray Alonso Franco elaboró la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, con la finalidad de provocar transformaciones. En el ámbito personal, buscó el perfeccionamiento moral de sus lectores. Acorde con el objetivo principal de la Orden de los Hermanos predicadores, escribió para salvar almas; de modo que, los datos que recuperó y las apologías que hizo de los numerosos religiosos y monjas que murieron entre 1589 y 1645, tuvieron la finalidad de mover la voluntad de los lectores hacia la virtud y la salvación, mediante la imitación. Por lo que respecta al ámbito social, pretendió la modificación de políticas públicas y actitudes desfavorables a los criollos y a los territorios americanos. Franco escribió, además, para: Preservar el pasado, buscar el reconocimiento social a la labor emprendida desde hacía poco más de un siglo, por los dominicos en Nueva España; para intentar detener el desplazamiento de las comunidades indígenas que las órdenes mendicantes estaban sufriendo, al ser sustituidas por miembros del clero secular y para tratar de recuperar los privilegios perdidos.

Impregnado de los principios de la doctrina católica e inmerso en el ambiente cultural que defendía al catolicismo frente a las otras confesiones surgidas de la Reforma del siglo XVI, Alonso Franco defendió los postulados doctrinales de la Contrarreforma. Es obligado apuntar que, al estar presididos Iglesia y Estado por una sola cabeza (la Corona española), los principios del dogma religioso no se separaron de los fines políticos del Estado. El mismo Franco, con la visión del mundo y de la historia que expuso en su obra, reforzaba los principios del estado católico del que formaba parte. Pese a lo anterior, el cronista dominico de Santiago fue víctima de las políticas estatales. Esta afirmación está vinculada con el lugar de enunciación o escuela en la que escribió su crónica provincial.

En relación con lo anterior, las crónicas oficiales dominicas, tuvieron su antecedente inmediato en las crónicas oficiales de Indias. Éstas sustituyeron, desde finales del siglo XVI, los relatos improvisados de capitanes, soldados y misioneros; casi todos ellos protagonistas de los hechos que narraron. Alejados de la espontaneidad de éstos, los cronistas oficiales fueron profesionales de las letras e hicieron por ello, de la recuperación del pasado, un arte especializado. Formaron una especie de gremio, al interior del cual se crearon reglas y se desarrollaron rasgos comunes como fueron: recurrir constantemente a autores griegos, latinos y a los doctores de la iglesia, escribir en un lenguaje culto, concentrar información en archivos, documentar los hechos que narraban y tomar como modelo los trabajos de los historiadores de la Antigüedad. En esta escuela o "taller de los cronistas oficiales", como lo he llamado; sus miembros realizaron una autocrítica que alimentó la discusión en torno a problemas surgidos de la escritura de la historia. Así, se plantearon, por ejemplo, si realmente la historia de los últimos cien años podía considerarse reciente, si en la historia tenían lugar los

discursos moralizantes, se cuestionaron para qué escribir una historia y expusieron, como Franco, la necesidad de conservar noticias que pudieran servir a los futuros cronistas. En el aspecto técnico, Franco y Ortega se ciñó a las reglas del gremio, pero al abordar ciertos temas prohibidos (como el pasado indígena y el de los recursos naturales de la región), al comprometerse en la defensa de los dominicos y en la dignificación de los criollos, al insistir en la cantidad de muchos miembros de su provincia y al criticar la autoridad de ciertos funcionarios reales; rompió el principio o código fundamental de la existencia de su gremio, que era proporcionar una visión oficial, es decir, una versión de los hechos que correspondiera con la imagen que la Corona y las instituciones españolas deseaban proyectar o les convenía difundir. En consecuencia, la obra de fray Alonso Franco, no obtuvo la aprobación necesaria para su difusión y no fue impresa en su tiempo. Afortunadamente, dicha circunstancia no privó a los historiadores contemporáneos de conocer la obra de Franco, pues el manuscrito de este cronista resultó ser uno de los documentos del periodo colonial que llamaron la atención de los bibliófilos del siglo XIX, especialmente de don José María Ágreda y Sánchez.

La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, constituyeron un período muy prolífico para la conservación del patrimonio bibliográfico de México. Entonces, personajes como Francisco del Paso y Troncoso, José Fernández Ramírez, Alfredo Chavero, Joaquín García Icazbalceta, Luis González Obregón, Jesús Galindo y Villa, Manuel Urbina y José María Ágreda y Sánchez; salvaron de la humedad, del deterioro, del olvido y de ser vendidos en el extranjero numerosos documentos y libros del pasado prehispánico y colonial mexicano. Este último (el señor Ágreda) se destacó en la labor bibliográfica de aquellos años. Fue director de la biblioteca pública de la Catedral Metropolitana, estuvo al frente de la biblioteca del Museo Nacional (de la cual fue por cierto el primer bibliotecario), y ayudó a José María Vigil a ordenar y clasificar el acervo de la Biblioteca Nacional. Esto le permitió ayudar a sus contemporáneos en la localización de materiales e información, elaborar numerosas biografías, estudios introductorios y hacer varias traducciones paleográficas (entre ellas la obra de Alonso Franco); convirtiéndose en un gran conocedor de la producción bibliográfica mexicana de su época.

Ahora bien, dentro de la labor de recuperación, clasificación y estudio de los textos antiguos de nuestro país, la creación de un museo y de una biblioteca nacionales, fue muy importante (aunque no particularmente para la obra de Franco, que permaneció en posesión de los dominicos después de la exaustración). En el Museo Nacional, durante la época de Maximiliano se organizó una biblioteca que conservó las obras que se obtuvieron de una primera selección de los materiales bibliográficos confiscados a la Iglesia a partir de 1857, como resultado de las Leyes de Reforma. Dicho acervo está hoy a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia y se conserva en la Biblioteca "Eusebio Dávalos Hurtado". Los libros que no fueron escogidos en esa primera selección y que se salvaron de la destrucción y el saqueo, conformaron el acervo

primitivo de la Biblioteca Nacional, que hoy está a cargo de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Como producto de la labor de conjunto de que he hablado, fueron impresas por primera vez, o reeditadas después de muchos años, obras de los frailes: Bartolomé de las Casas, Toribio de Benavente, "Motolinía", Jerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún y los cronistas dominicos fray Agustín Dávila Padilla, Fray Hernando Ojeda y fray Alonso Franco. Por lo que toca a este último y su obra, la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, fue impresa por primera vez en 1900, gracias al trabajo conjunto de algunos padres dominicos, de las autoridades del Museo Nacional de México y de don José María Agreda y Sánchez, quien transcribió y corrigió el texto original.

Haciendo un balance general de la obra escrita por fray Alonso Franco y Ortega, se trata de una fuente de gran valor, a la que los científicos sociales han recurrido, y pueden seguirlo haciendo, para encontrar respuestas a sus preguntas en torno a la sociedad novohispana del siglo XVII. Particularmente puede servir para la realización de estudios antropológicos, filológicos y, por supuesto, históricos. En ella, por ejemplo, se describen manifestaciones del culto católico que podrían ser retomadas por los antropólogos. Dado que la obra está escrita en castellano del siglo XVII, podría ser de gran valor para filólogos y lingüistas; en ella su autor recuperó algunas expresiones de la lengua náhuatl que, traducidas, se incorporaron al español (como "tener buen corazón"); y reprodujo sentencias populares de la época. En relación con la historia, entre ésta se abre a más campos de estudio, la crónica dominica de Santiago se vuelve más valiosa. Así, la mención de arquitectos, escultores y pintores que trabajaron en los conventos e iglesias dominicos y las obras que realizaron, son datos valiosos para los historiadores del arte. Del mismo modo, las creencias en torno a la resurrección, la incorruptibilidad corpórea, la flagelación, la aparición de demonios golpeadores, muertes que se presienten y los arrebatos místicos, son, sin duda, material por demás interesante para los especialistas en historia de las mentalidades.

Además de ser una fuente, la historia del padre Franco es una forma en sí misma de reconstruir el pasado. En ella se conjugan elementos de la crónica medieval, de la historia grecorromana y reflexiones de los historiadores contemporáneos a él. En su interior, la obra deja ver el nacimiento de una forma nueva de hacer historia que supera los límites de la crónica, porque: aborda temas que van más allá de lo que concierne directamente a la Provincia de Santiago, su autor no se refiere a un sólo tipo de acontecimientos, y porque en ella se explican los hechos individuales y sociales de forma distinta, es decir, buscando predominantemente causas metafísicas para los primeros y haciendo de las acciones humanas las responsables de los segundos (hechos sociales)

Finalmente, considero que la *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores en la Nueva España*; tiene actualidad, porque la filosofía cristiana católica sobre la que se erige, es básicamente la misma

que soporta el pensamiento religioso de un porcentaje considerable de la población mexicana. Prueba de ello es la similitud, entre la preocupación de Franco por dejar asentados los nombres y testimonios acerca de religiosos y monjas dominicos que vivieron virtuosamente en su provincia, con la esperanza de que fueran llevados un día a los altares; y la perseverancia de algunos jefes del clero secular de nuestros días, por lograr la beatificación y santificación de mexicanos. Como resultado de esto, una veintena de sacerdotes fueron canonizados el año pasado y está muy próxima la de Juan Diego. De modo que la búsqueda del reconocimiento internacional de "nuestras virtudes", sigue vigente.

## BIBLIOGRAFÍA

ABADÍE-AICARDI, Anfbal: "La Tradición Salmantina en la Real y Pontificia Universidad de México, 1551-1821", en: *Novohispania* 2. México, UNAM, 1996.

ADUARTE, Diego, (fray): *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores de Philipinas, Japón y China*. Colegio de Santo Thomás, Manila, Luis Beltrán impresor, 1640.

AGREDA y Sánchez, José Ma.: Introducción a la obra de fray Alonso Franco y Ortega, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*. México, Museo Nacional de México, 1900.

—————, José María: Introducción a la obra de fray Hernando Ojea, *Tercer libro de la Historia Religiosa de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Santo Domingo*. México, Museo Nacional de México, 1897. 73 pp.

AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio: "La recepción del Metier d'historien de Marc Bloch en América Latina" en: *Argumentos*. México, UAM, 1997.

ALATORRE, Antonio: *Los 1,001 años de la Lengua Española*. México, Colegio de México, septiembre 1998. (Biblioteca Actualización del Maestro) 342 pp.

ARROYO, Esteban: *Episcopologio Dominicano de México*. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988. 284 pp.

BAKKER, Gerald y Len Clark, *La Explicación, Una Intoducción a la Filosofía de la Ciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

BARRADO Barquilla y Santiago Rodríguez, O.P. (coord.): *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas de Vo Congreso Internacional Querétaro. Qro. (México) 4-8 septiembre 1995*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1997 (Colección Monumental Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores. Vol. XIII). 681 pp.

BARROSO Pilar et al, *El Pensamiento histórico: Ayer y Hoy*. México, ENEP Acatlán, UNAM, 1985, 3 Vols.

BAUTISTA Méndez, Juan, P. Fr. (O. P.): *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)* Trascrito del Manuscrito original y presentación, por: Justo Alberto Fernández F. México, Editorial Porrúa, 1993. (Biblioteca Porrúa, 110). 481 pp.

BENITEZ Fernando: *Los primeros mexicanos (La vida criolla en el siglo XVII)*. 5ª ed. México, Ediciones Era, 1975. 2811 pp.

—————: *Los demonios en el convento; sexo y religión en la Nueva España*. México, Era, 1985. (Biblioteca Era) 277 pp.

BERISTAIN y Souza, Dr. D. José Mariano: *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*. 2ª. edición, publicada por el Presbítero BR. Fortino Hipólito Vera, Tipografía del Colegio Católico, 1883. 4 Vols. La 1ª. edición es de 1821.

BEUCHOT, Mauricio: *Historia de la Filosofía en el México Colonial*. Barcelona, Editorial Herder, 1996. 280 pp.

BLAUBERG: *Diccionario Marxista de Filosofía*. 10ª. reimpresión de la Tercera Edición. Traductor: Alejo Méndez García. México, Ediciones de Cultura Popular, 1984. 344 pp.

CANALS Vidal, F: *Historia de la Filosofía Medieval*. 2ª. edición. Barcelona, Herder, 1980. 337 pp.

CARR, E.H.: *¿Qué es la historia?*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1973.

COLLIGWOOD, R.G., *Idea de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

CORCUERA de Mancera, Sonia: *Voces y Silencios en la Historia, siglos XIX y XX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

CHARTIER, Roger: *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa, 1996.

—————: *El Orden de los Libros. Lectores, autores y bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVII*. Barcelona, Gedisa, 1994.

CUEVA, Mario de la (coord.): *Estudios de Historia de la Filosofía en México*. 4ª. Ed. México, UNAM, 1985. 319 pp.

CUEVAS, Mariano, (1879-1949): *Historia de la Iglesia en México*. 5 Vols. México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1921-1928.

DANTO, Arthur C.: "Historia y Narración" en *Ensayos de Filosofía Analítica de la Historia*. Barcelona, Piados - I.C.E., UAB, 1989.

DÁVALOS Hurtado, Eusebio: *El Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contribución a la bibliografía nacional*. México, INAH, 1962.

DAVILA Padilla, Agustín: *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. México, Editorial Academia Literaria, 1955. (Colección Grandes Crónicas Mexicanas,1).

DE CERTEAU, Michel: *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1985.

DE LA ENCINA, Juan, "Del Barroco Europeo al Barroco Mexicano" en: Xavier Moyssén (coord.) *Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte colonial I*, 2ª edición. México, Editorial Herrero, 1981, pp. 127 - 197.

DE LA TORRE Villar, Ernesto: "Contenido Social del Humanismo Mexicano" en: Comité Editorial, *Novohispania 1.*, México, UNAM-IIF, 1985. pp. 9-44.

DE VEGA Carpio, Lope Félix, (Del hábito de San Juan), "justa poética del glorioso San Isidro" en *Colección de Obras sueltas. Así en Prosa como en verso, Tomo XI*. Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1777.

DORANTES de Carranza, Baltasar: *Sumaria Relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. Paleografiada del original por el Sr. D. José María Agreda y Sánchez. Introducción de Luis González Obregón. Apéndice de Orozco y Berra: "Conquistadores de México". 2ª Edición. (Facsimilar de la editada por el Museo Nacional, 1902). México, Jesús Medina Editor, 1970. 591pp.

FABREGA y Grau, Dr. Ángel: *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Barcelona, Editorial Balmes, 1960. 335 pp.

FERNÁNDEZ Ledesma, Enrique: *Historia crítica de la tipografía en la ciudad de México*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991. Facsimilar editado por Bellas Artes 1934-1935.

FERNÁNDEZ, Rodríguez Pedro: *Los dominicos en la primera evangelización de México 1526-1550*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

FIERRO, Alfredo: "Comprensión y explicación del hecho religioso" en: J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Barcelona, Anthropos, 1992.

FLORESCANO, Enrique: *Memoria Mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*. 1ª. reimpresión. México, Joaquín Mortiz, 1988. (Colección Contrapuntos).

FRANCO y Ortega, Alonso: *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España por el padre Fr. Alonso Franco. Año de 1645 en México*. México, Museo Nacional, 1900. 573 pp.

GALINDO y Villa, Jesús: *Breve noticia Histórico-Descriptiva del Museo Nacional de México*. (Folleto) México, Imprenta del Museo Nacional, 1896.

GALLEGOS Rocaful, José María: *El Pensamiento Mexicano en los siglos XVI y XVII*. 2ª. ed., México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1974.

GARCÍA, Genaro: *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. 3ª ed. México, Ed. Porrúa, 1982. 686 pp.

GARCÍA Morente, Manuel: *Lecciones Preliminares de Filosofía*. México, Porrúa, 1971, 2ª ed. (Colec. Sepan Cuantos, 164).

GIBSON, Charles: *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. 8ª edición en español, México, siglo XXI, 1984 (Colección Nuestra América, 15). 531 pp.

GONZÁLEZ Dávila, Gil: *Trento eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus Arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*. Madrid, D. Díaz de la Carrera, 1649 - 1655, 2 Vols.

GONZÁLEZ, Luis: "Xavier Clavijero, abogado de América" en S. Bagú et al, *De historia a historiadores. Homenaje a José Luis Romero*. México, Siglo Veintiuno, 1982.

HERNÁNDEZ- Pacheco, Javier: *Corrientes actuales de la Filosofía. La escuela de Francfort y la filosofía hermeneútica*. Madrid, Tecnos, 1996.

HOBSBAWN, Eric: *Sobre la historia*. Barcelona, Crítica, 1998.

HUIZINGA, Johan: *El Concepto de la Historia y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

IGUINIZ, Juan B. (subdirector de la biblioteca Nacional y profesor de Bibliología en la Escuela Nacional de Bibliotecarios) : *El Libro. Epítome de Bibliografía*. México, Porrúa, 1946. 288 pp.

ISRAEL, Jonathan Irvine: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México, FCE, 1980. 1ª Ed. En Español, 1980. 309 pp.

KONETZKE, Richard: *América Latina II La Época Colonial*. 23ª. Ed. Traductor: Pedro Saron. España, Siglo XXI, 1992 (Historia Universal siglo XXI, 22). 397 pp.

KOSSELEK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

LEFEBVRE, George: *El nacimiento de la Historiografía moderna*. Traductor Alberto Méndez, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1974. (1ª Edición en Español). 341 pp.

LEGOFF, Jacques: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós, 1991.

—————: *Pensar la Historia. Modernidad, Presente y Progreso*. México, Paidós, 1991.

LIRA, Andrés y Luis Muro: "El siglo de la integración de 1570 a 1580". Tomo 2 en: *Historia General de México*. Preparada por el centro de Estudios Históricos. 4 Vols. México, El Colegio de México, 1977.

LÓPEZ, Juan, Obispo de Monópoli: *Historia General de Santo Domingo y su Orden de predicadores. Quinta Parte*

MANRIQUE, Jorge Alberto: "Del Barroco a la Ilustración" en: *Historia General de México*. Preparada por el Centro de Estudios Históricos. Versión 2000, México, El Colegio de México, 2000. 1104 pp.

MARTÍNEZ Lacy, R.: "Justo Sierra Méndez (1848-1912)" en: *Dos aproximaciones a la historiografía de la Antigüedad clásica*. México, UNAM, 1994.

MASTROGEGORY, Massimo: "Marc Bloch, lucien febvre y L'apologie pour l'histoire" en *Argumentos*. México, UAM, 1997

MAZA, Francisco de la: *La Ciudad de México en el Siglo XVII*. México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1985 (Lecturas mexicanas)

MILLARES Carlo, Agustín: *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. (Sección de Obras de Historia)

MORALES Moya, Antonio: "Biografía y narración en historia actual" en *Problemas actuales de la historia*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993.

MÜLER, Bertrand: "Marc Bloch y los años treinta: el historiador, el hombre y la historia" en *Argumentos*. México, UAM, 1997.

MURIEL, Josefina: *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM-IIIH, 1982. (Serie Historia Novohispana, 30). 548 pp.

NAVARRO, Bernabé: *Filosofía y Cultura Novohispanas*. Edición y presentación: Mauricio Beuchot. 1ª. ed. México, UNAM- IIF. (Colec Historia de la Filosofía), 1998. 250 pp.

PALAZÓN Mayoral, María Rosa: *Filosofía de la historia*. México, UNAM - Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.

OJEA, Hernando: *Tercer libro de la Historia Religiosa de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Santo Domingo*. México, Museo Nacional de México, 1897. 73 pp.

PAPPE, Silvia: "Señales par un camino" en: *Memorias. Primer encuentro de historiografía*. México, 1997 UAM-Azcapotzalco, 1997.

PI-SUÑER Llorens, Antonia (coord.): *En busca de un discurso integrador de la nación 1848-1884*. México, UNAM, 1996. (Serie Historiografía Mexicana IV, coordinadores generales Juan Ortega y Medina y Rosa Camelo)

PITA Moreda, María Teresa: *Los Predicadores Novohispanos del Siglo XVI*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1992. (Los Dominicos y América, 9). 301 pp.

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*. (Ángel María Garibay K., traductor) . 3ª reimpresión. México, FCE, 1994. (Sección de obras de historia) 491 pp.

RICO Moreno, Javier: "Cultura e historiografía: una dimensión de la investigación historiográfica" en *Memorias. Primer encuentro de historiografía*. México, 1997 UAM-Azcapotzalco, 1997.

RICOEUR, Paul: *Tiempo y narración*. México, Siglo XXI, 1995, Vol. I.

RODRÍGUEZ, López , Santiago: "Cronología de la Provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores" en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX y XX*. Salamanca, Ed. San Esteban, 1997 ( Colec. Monumental Histórica Iberoamericana de la Orden de los Predicadores, Vol. XIII)

ROMANO, Ruggiero y Alberto Tenenti: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*. 23ª. ed. Traductor Marcial Suárez, México, Siglo XXI editores, 1992 (Historia Universal Siglo XXI, 12) 327 pp.

RUBIAL García, Antonio: *Una monarquía criolla. La Provincia Agustina en el siglo XVII*. México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. (Serie regiones). 189 pp.

SARAVIA, Atanasio G.: *Los misioneros muertos en el Norte de Nueva España*. México, Ediciones Botas, 1943. 253 pp.

SCHAFF, Adams: *Historia y Verdad*. México, Grijalbo, 1974.

TIRADO Benedí, Domingo: *Antología Pedagógica de San Agustín*. 3ª. ed., México, Fernández Editores, 1968, (Colección Ensayos Pedagógicos).

ULLOA, Daniel: *Los Predicadores Divididos (Los dominicos en Nueva España, Siglo XVI)*. México, El Colegio de México, 1977 (Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 24). 329 pp.

VAN Dülmen, Richard: *Los Inicios de la Europa Moderna (1550-1648)*. 6ª. ed., México, Siglo XXI Editores, 1994 (María Luisa Delgado y José Luis Martínez, traductores) (Historia Universal Siglo XXI, 24). 468 pp.

XIRAU, Ramón: *Introducción a la Historia de la Filosofía*. 11ª. ed. México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1990. 493 pp.