

Voces colectivas. Las epístolas franciscanas novohispanas en el archivo colonial

COLLECTIVE VOICES. THE FRANCISCAN EPISTLES OF NEW SPAIN
IN THE COLONIAL ARCHIVE

María Inés Aldao*

Universidad de Buenos Aires/CONICET

* Investigadora del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires e investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina. Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires. ORCID ID: [0000-0001-8325-8194](https://orcid.org/0000-0001-8325-8194). Correo: inesaldao@hotmail.com. Declaración de autoría: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, administración de proyectos, recursos, escritura de borrador original y redacción, revisión y edición.

RESUMEN: A través de sus crónicas misioneras *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) e *Historia eclesiástica indiana* (ca. 1597), los franciscanos Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta, respectivamente, recogen información sobre los pueblos indígenas del Valle de México, sus costumbres, cultura y religión¹. Asimismo, postulan la forma, según ellos, más adecuada para aproximar a dichos pueblos al catolicismo. Ampliamente leídas y revisadas desde la historiografía, estas crónicas circulan en paralelo a un inmenso caudal de cartas escritas individual y colectivamente por ambos frailes, y producidas desde Nueva España, que presentan claros objetivos: solicitar a la orden franciscana desde insumos para los sacramentos hasta más hermanos misioneros y criticar cuestiones relativas a las políticas misioneras efectuadas. En estas cartas, la información pasa a un segundo plano y prima una voz colectiva que, mediante un tono alejado de la referencialidad cronística, se presenta como conocedora de la mejor manera de llevar adelante el complejo proceso de evangelización. En este artículo, propongo una lectura de estas cartas colectivas franciscanas, textos fundamentales del archivo colonial, como documentos que ponen en escena los problemas de la implementación de la evangelización que las crónicas suavizan u omiten.

PALABRAS CLAVE: voz colectiva, epístolas franciscanas, Nueva España, Toribio de Benavente Motolinía, Gerónimo de Mendieta.

ABSTRACT: Through their missionary chronicles, *History of the Indians of New Spain* (1541) and *Ecclesiastical Indian History* (ca. 1597), Franciscans Toribio de Benavente Motolinía and Gerónimo de Mendieta, respectively,

¹ Las “crónicas misioneras” son textos coloniales escritos por frailes franciscanos que misionan en Nueva España desde mediados a fines del siglo XVI, no con el objetivo de transmitir las peculiaridades de los habitantes y tierras de la Nueva España sino para mostrar el estado de paganismo de los indígenas mesoamericanos, la labor de los Menores, el relativo éxito de la evangelización y, desde allí, plantear el mejor modo de accionar e intervenir. En estas crónicas, el enunciador subraya y defiende su lugar de pionero de la evangelización novohispana, *locus* que no se encuentra en las crónicas escritas por frailes de otras órdenes. Son textos en los que coexisten complejamente la descripción y la argumentación, la tradición indígena y la occidental, el relato etnográfico y el propagandístico de la orden. Claro que no todas las crónicas religiosas o escritas por religiosos son misioneras, no obstante, las historias de Motolinía y Mendieta (*Historia de los indios de la Nueva España* e *Historia eclesiástica indiana*, respectivamente) pertenecen a este subgénero de la cronística de Indias. Desarrollo extensamente esta propuesta conceptual en mi artículo “Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)” (2018).

gather information about the indigenous peoples of the Valley of Mexico, their customs, culture, and religion. They also propose the most suitable way to approach these peoples to Catholicism. Widely read and revised by historiography, these chronicles circulate in parallel to a vast array of letters written individually and collectively by both friars, and produced from New Spain, which present clear objectives: to request from the Franciscan order everything from sacramental supplies to more missionary brothers, and to criticize issues related to missionary policies. In these letters, information becomes less important, and a collective voice emerges, which, through a tone distant from chronological referentiality, presents itself as knowledgeable about the best way to carry out the complex process of evangelization. In this article, I propose a reading of these collective Franciscan letters, fundamental texts of the colonial archive, as documents that stage the problems of implementing evangelization that the chronicles soften or omit.

KEYWORDS: Collective voice, Franciscan epistles, New Spain, Toribio de Benavente Motolinía, Gerónimo de Mendieta.

INTRODUCCIÓN. EPÍSTOLAS COLECTIVAS EN EL ARCHIVO COLONIAL

Apenas iniciada la evangelización de Nueva España comenzó una constante labor misionera que supuso, como punto de inicio más simbólico que histórico, el arribo en 1524 de los “Doce primeros” frailes franciscanos. Entre ellos, Toribio de Benavente Motolinía (Benavente, 1490? – México, 1569) se destacó por su acercamiento a los indígenas y su profusa producción escrituraria. Por su parte, el también franciscano Gerónimo de Mendieta (Vitoria, 1525-México, 1604) llegó a México en 1554 y fungió como misionero e historiador. Ambos, conocidos por sus crónicas –*Historia de los indios de la Nueva España* (1541) e *Historia eclesiástica indiana* (ca. 1597), respectivamente–, han redactado y colaborado en la escritura de una gran cantidad de cartas dirigidas a funcionarios eclesiásticos y reales. Los temas de dichas epístolas versan en las necesidades de los religiosos sitios en Nueva España causadas por la ineficacia, la

falta de presencia, el olvido. Estos textos construyen un enunciador polémico que enfatiza el incumplimiento y que, en la reiteración de la lejanía, remarcan la posición subalterna de las colonias respecto de la metrópoli. En efecto, la alusión constante y directa al “rey lejano” subraya una abrupta diferencia respecto de los contextos del destinador y del destinatario. Asimismo, las sucesivas demandas, muchas de ellas repetidas, casi todas sin respuestas, reafirman dicha subalternidad.

En este artículo, me propongo analizar en las epístolas franciscanas novohispanas la construcción y características de la “voz colectiva” que irrumpe mediante un “nosotros” vehemente y reinstala los pedidos y las críticas de las cartas individuales. Estas cartas colectivas, por su importancia histórica y su relevancia textual, deben ser leídas como textos fundamentales del archivo colonial.

Me ocupo, en particular, de las cartas franciscanas producidas en Nueva España durante el siglo XVI, concretamente, las recopiladas en los epistolarios de Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta, cronistas franciscanos cuyas historias abordé durante mi investigación doctoral². Me interesa revisar qué otros textos escriben mientras componen sus conocidas crónicas, ya que en el universo de la escritura de los religiosos regulares, además de informes, memoriales y relaciones, hallamos cartas –breves, extensas, reiterativas, novedosas, escritas en forma individual y colectiva–, que abarcan aproximadamente un periodo entre 1526 y 1590.

La metodología para este artículo es partir del concepto propuesto, “voces colectivas”, y revisarlo desde del abordaje de algunas

² En mi tesis para el Doctorado en Letras (Universidad de Buenos Aires, 2018) abordé tres crónicas mestizas novohispanas y dos crónicas misioneras, a saber: *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala* (1592) de Diego Muñoz Camargo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* (1596-1600) de Cristóbal del Castillo, *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) de Toribio de Benavente Motolinía e *Historia eclesiástica indiana* (ca. 1597) de Gerónimo de Mendieta. El trabajo se titula: “Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)”.

de las epístolas en cuestión. Propongo, entonces, la aproximación terminológica, el análisis contrastivo y una reflexión crítica desde la lectura de los textos epistolares, atendiendo a la especificidad de cada uno de ellos y al contexto particular de enunciación, para establecer conexiones respecto del posicionamiento misionero franciscano en Nueva España.

El *Epistolario* de fray Toribio de Benavente Motolinía comprende cartas producidas entre 1526 y 1555³. Se trata de catorce textos, cuatro de ellos compuestos únicamente por Motolinía y diez firmados por dicho fraile y otros regulares entre 1526 y 1555, destinados a autoridades del clero y la Corona. Estas diez cartas colectivas en las que participan Motolinía y otros franciscanos presentan como eje central la denuncia de injusticias cometidas en Nueva España —tanto por acción de los encomenderos como por inacción de las autoridades— que constituyen un peligro para los logros de la evangelización. A la vez, ponen en escena la queja no tan sutil respecto de la dificultad de que el monarca se halle lejos, sin visita alguna entre sus planes. Si bien esta observación puede considerarse una expresión de deseo por parte del enunciador, resulta, al mismo tiempo, un problema irresoluble y complejo para la labor franciscana. Respecto de esto, encontramos además una voz que afirma con vehemencia la relevancia insoslayable de su accionar evangelizador. Es aquí donde el “nosotros” adopta su manifestación más recurrente y se presenta como un sujeto acorde y experimentado no solamente para dirigir y realizar la misión sino también para fungir como consejero del rey. Este “nosotros” actúa como una voz ficticia que, en la pluralización, abruma mediante la insistencia, la reiteración y la enumeración. Y si bien retoma tópicos de las historias franciscanas y de las cartas que Motolinía y Mendieta han producido en forma individual, el efecto de lectura es el de un acuerdo colectivo respecto de la crítica, la queja y la solicitud.

³ Trabajo con la edición *Epistolario* que Javier Aragón y Lino Gómez Canedo compilaron en 1986.

Similar es el caso de fray Gerónimo de Mendieta. Para este trabajo, utilizo las cartas de las recopilaciones que Joaquín García Icazbalceta en *Cartas de religiosos de Nueva España* (1886) y *Documentos franciscanos siglos XVI y XVII. Códice Mendieta* (2 tomos, 1892) y Mariano Cuevas en *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (1914) han hecho a partir de los textos hallados en el Museo Británico y el Archivo General de Sevilla.

Las cartas de Mendieta son aproximadamente dieciocho, diecisiete de las cuales cuentan con su firma individual, “Fray Hierónimo de Mendieta”. Una de ellas se encuentra firmada, además, por otros correccionarios. Es esta, hasta el momento y según lo que he investigado, la única carta “colectiva” de la que ha participado el franciscano. Estas epístolas abarcan un periodo extenso, entre 1562 y 1589, y están producidas desde diversos pueblos de Nueva España –Toluca, Tlaxcala, Xochimilco, México, Puebla, Tepeaca, Tlatelolco, derrotero que traza un vasto recorrido de guardianías, misión y escritura– y desde el Convento de San Francisco de su pueblo natal: Vitoria, España⁴.

Los destinatarios de Mendieta son más profusos y heterogéneos que en el caso de fray Motolinía: comisarios o provinciales de los frailes franciscanos, el rey Felipe II, los virreyes que fungieron durante el amplio periodo de escritura epistolar –Martín Enríquez, Lorenzo Xuárez de Mendoza y Figueroa, Álvaro Manrique de Zúñiga, Luis de Velasco–, el obispo de Tlaxcala, Diego Romano; el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras; el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando. En efecto, no es similar escribir a un virrey que a un obispo u otro tipo de funcionario. Llama la atención, asimismo, la cantidad de epístolas enviadas a Felipe II, rey ducho en cuestiones burocráticas y dedicado a la administración de un imperio vastísimo,

⁴ En 1570, Gerónimo de Mendieta fue enviado al Capítulo General de la orden en Florencia como acompañante de fray Miguel Navarro, quien finalizaba su cargo de provincial. Luego de dicha actividad y de un breve encuentro con Juan de Ovando en Madrid, se marchó al convento franciscano de Vitoria. Allí residió durante tres años, al cabo de los cuales regresó a México, donde permaneció hasta su muerte en 1604.

como señalaré en breve. Esta diversidad de personajes a quienes se dirigen las cartas de Mendieta se relaciona con varias cuestiones. En primer lugar, la complejidad de la administración de las colonias, que supuso la puesta en marcha de una gran red de cargos con diferentes responsabilidades y jerarquías. En segundo lugar, la incidencia de dichos personajes sobre la obra apostólica franciscana. Muchos de ellos –por ejemplo, el cuarto virrey de Nueva España, Martín Enríquez de Almanza– debieron lidiar con ásperos conflictos entre seculares y regulares respecto de las formas de evangelizar a los indígenas. Los virreyes eran, entonces, destinatarios recurrentes de las cartas franciscanas, fundamentalmente en el periodo posterior al Concilio de Trento⁵. En tercer lugar, la injerencia de los miembros de la Orden de los Menores –sobre todo de los más activos y representativos, como Mendieta– en los asuntos de la Nueva España, quienes fueron, a la vez, beneficiados y perjudicados por ese poder al que se dirigían. Por otro lado, el interés de los franciscanos por resolver problemas de la vida cotidiana que incumbían a los indígenas, pero también a su propia orden. Por último, una observación interesante: la jerarquía de los destinatarios no se traduce en una diferenciación tonal en las cartas de Mendieta⁶.

Estas cartas ponen en evidencia un estado de caos en Nueva España, generado, por sobre todas las cosas, por la codicia de clérigos y encomenderos, las disputas persistentes y la desidia de los funcionarios virreinales y reales para con las necesidades de frailes e indígenas.

Los textos con firma individual y conjunta de Mendieta se suceden e intercalan. Los biógrafos del franciscano –John Phelan, Georges Baudot, Luis González, José Luis Martínez– aseguran que fue la figura más representativa de su orden en este periodo, que Antonio Rubial García describe como de desilusión respecto de la empresa misionera y cuestionamiento de las instituciones (41). No obstante,

⁵ Cfr. Morales.

⁶ Sí se establece una clara diferencia en las fórmulas de saludo y despedida. Pero esto será objeto de una futura investigación.

en esa escritura individual la voz ya señala el acuerdo de otros religiosos respecto de su propuesta o crítica; es decir, hace hincapié en que, si bien la firma es una, la voz concentra el pensamiento de varios a través del uso de los sintagmas “los hermanos franciscanos”, “los siervos menores”, “mis correligionarios”, “nosotros, los franciscanos” (*Códice Mendieta, Cartas de Religiosos, Documentos inéditos*).

Inherente a la materialidad del archivo colonial, subyace el problema de la totalidad del corpus. Las cartas de Mendieta halladas fueron aparentemente compaginadas por él mismo y copiadas por Joaquín García Icazbalceta del Museo Británico. Las de Motolinía se caracterizan por su dispersión: provienen del Archivo General Indias de Sevilla, del Archivo Histórico Nacional de Madrid y de la Biblioteca de la Universidad de Texas, además de que, en su mayoría, fueron publicadas independientemente —por ejemplo, la conocida y referida “Carta al Emperador Carlos V”, fechada en Tlaxcala, 1555—⁷.

Sumado a estos problemas de archivo y edición, considero que estas cartas no constituyen el corpus completo de cartas colectivas; no obstante, propongo trabajar sobre un archivo parcial. Es mi intención que este abordaje suscite una aproximación crítica frente a un material escasamente trabajado desde una perspectiva literaria.

LA ESCRITURA EPISTOLAR

En este punto, una reflexión respecto de la elección del género epistolar y su relación con el archivo colonial, su vacío y sus silencios. Como señalé con antelación, sospecho que estas epístolas con las que trabajo no son todas las cartas franciscanas que se han producido: basta observar cómo la voz colectiva refiere a textos que no hallamos, cómo retoma la queja de una carta escrita en 1526 siete años después

⁷ Con excepción de una de las cartas de Motolinía, las restantes ya habían sido publicadas antes del *Epistolario* de 1986, incluso en varias oportunidades.

o el lapso entre las cartas de 1533 y 1550⁸. Pero, aun si estuviese equivocada y fuesen estas las únicas que existen, me interesa pensar por qué la elección del género epistolar para situar los pedidos ya instalados (o que se instalarán) en las crónicas.

En parte, esto corresponde a lo que Armando Petrucci señala como un crecimiento de la escritura manuscrita en los ámbitos público y privado en Europa durante el siglo XVI y describe como una “auténtica explosión o revolución de la correspondencia escrita” ocasionada por muchos factores: la alfabetización en progreso, la movilidad en aumento de la población, la publicación de manuales de escritura en lenguas vulgares, la conservación de un número importante de correspondencias “ordinarias” —signo de la creciente consideración del valor documental del texto epistolar—, entre otros (101-102). Sugiere Petrucci que “la carta moderna nace en el siglo XVI” (103); asimismo, destaca como vértice del fenómeno epistolar a la corte española, en especial durante el reinado de Felipe II, soberano fanático de la comunicación manuscrita, llamado “Rey de los papeles” (120).

Por otra parte, durante el siglo XVI surgen los tratados de escritura epistolar⁹. En líneas generales, estos manuales proponen cuatro consejos para la redacción: precisión, brevedad, claridad y lenguaje

⁸ Como apunta Gómez Canedo, las cartas franciscanas que subsistieron son las que proceden de archivos públicos y están dirigidas a autoridades o instituciones oficiales. Faltan, entonces, las de carácter familiar y privado. Esta correspondencia privada de los frailes no se conoce, quizá nunca existió en cantidad apreciable o permanece extraviada (49). Señala Castillo Gómez que los fondos epistolares subalternos son más difíciles de hallar o permanecen en expedientes inquisitoriales, archivos de pleitos eclesiásticos, fondos notariales, etcétera (610), con lo cual existe un problema material sobre los corpus de cartas, además de que aquellas que podrían haber resultado incómodas a los ojos de algunas autoridades evidentemente han sido más resguardadas.

⁹ Algunos ejemplos son: *Cosa nueva. Primero libro de cartas mensajeras en estilo cortesano para diversos fines y propósitos con los títulos y cortesías que se usan en todos los estados* (Gaspar de Tejeda, Valladolid, 1553), *Nuevo estilo de escribir cartas mensajeras* (Juan de Iciar, Zaragoza, 1552) y *Manual de escribientes* (Antonio de Torquemada, ca. 1552).

sencillo. En su *Manual de escribientes*, Antonio de Torquemada, por ejemplo, expresa: “El que comience a escribir una carta ponga primero su entendimiento (...) en estas seis cosas: quién, a quién, por qué, qué, cuándo, de qué manera” (Serrano Sánchez 81). Estas son cuestiones que las cartas franciscanas novohispanas respetan en mayor o menor medida, a pesar de su disparidad de extensión. A su vez, el franciscano Juan Baptista en sus *Demostraciones cathólicas* (1593) instala o retoma la idea de la carta como una conversación entre ausentes. En este sentido, la carta novohispana es remedio ante la ausencia, metáfora que será constante en las epístolas franciscanas, dado que el texto viene a brindar el remedio ante distintos males, a suplir la falta.

No obstante, este auge epistolar del siglo XVI no resuelve del todo mi duda. Desde antes de esta explosión, recién arribados a Nueva España, los franciscanos comienzan a redactar cartas. Los primeros Doce llegan en 1524 y la primera carta que se les conoce escrita en conjunto es de 1526, desde México. Es esta una carta encabezada por Martín de Valencia y dirigida al rey, en la que anuncian que enviarán peticiones a través de un franciscano y un fraile dominico, cuyas identidades se desconocen (Motolinía, *Epistolario* 81-82). Esto se relaciona con una cuestión práctica (la comunicación) y otra contextual (la importancia *in crescendo* de la epístola).

Otro factor es la formación eclesiástica, esta idea ya presente en las cédulas reales tempranas de que al Nuevo Mundo debían venir los franciscanos más doctos. De hecho, la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta señala que en Nueva España se encontraban los religiosos franciscanos mejor formados en teología y derecho canónico (*Historia*, Libro V). Por ejemplo, Bernardino de Sahagún y Alonso de Herrera habían estudiado en Salamanca, Juan Focher y Juan de Gaona en la Universidad de París. Entre los frailes no universitarios, varios habían realizado la carrera interna de la orden y eran “doctos predicadores” (Ruiz Bañuls 375)¹⁰. Combinar santidad con formación

¹⁰ Cfr. el artículo de Francisco Morales, en el que, entre otras cuestiones, aborda la formación de los franciscanos misioneros de Nueva España (2024).

es lo que buscó Martín de Valencia al elegir a los doce definitivos que lo acompañan a la primera misión novohispana, a instancias de la Obediencia e Instrucción del Ministro General de la O.F.M., fray Francisco de los Ángeles, que solicita en los frailes “celo de la religión, ciencia y discreción” (Ruiz Bañuls 376)¹¹.

Asimismo, hallamos otro tópico en las cartas que es la ejemplaridad de los franciscanos *versus* la falta de idoneidad de los encomenderos, algo que se puede observar en las crónicas de Motolinía y Mendieta. Aquí me refiero a la queja del enunciador misionero respecto de la falsedad de solicitar a los indígenas conducta cristiana si los españoles no son precisamente reflejo de eso. En este punto, una observación pertinente: el enunciador de la carta franciscana novohispana se distancia del conquistador y se presenta como un cuerpo distinto dentro de la otredad. Por esto, acude a una primera persona plural al criticar al español que no es ejemplo, contrariamente al “nosotros” franciscano. De esta manera, la carta reitera y enfatiza la oposición ya presente en las crónicas, reforzando la denuncia.

Otro gesto a esto relacionado es el trabajo de omisión: en las cartas se silencia cualquier yerro franciscano; así, todos son modelos de los valores de San Francisco¹². En resumen, la carta vehiculiza pedidos y críticas entre Nueva España y España desde recién iniciada la evangelización sistemática.

Recordemos que la carta antecede a la escritura de la crónica y que hay más cartas colectivas tempranas que individuales –la primera colectiva data de 1526; la primera individual, de 1545–. La crónica lleva años de recopilación de información, escritura e

¹¹ “El fundador de la Orden era consciente de que, para vivir y predicar el Evangelio, además de la pobreza como virtud y el mandato de la Iglesia como legitimidad, era necesario el estudio a fin de ser idóneo para la predicación. Francisco aceptó, veneró y promovió la ciencia” (Ruiz Bañuls 377).

¹² Desarrollo esta peculiar caracterización en el artículo “Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crónica misionera *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (ca. 1597)” (2018).

impresión por partes hasta el resultado final —si es que eso existe—. Contrariamente a la idea de algunos críticos que señalan que la escritura de cartas era algo excepcional en comparación con la constante redacción cronística, la excepcionalidad proviene de la producción de las historias, trabajo del que el narrador se lamenta en reiteradas oportunidades, dado que quita tiempo a la misión. Por otra parte, a pesar de que la carta, como sabemos, tardaba un promedio de seis meses en arribar al destinatario de la metrópoli (Sánchez Rubio y Testón Núñez), acercaba la información más rápidamente que las historias; a la vez, su escritura precisaba un esfuerzo menor, pues no suponía lectura de fuentes, recopilación de datos ni labor de investigación profunda.

La profusión de cartas y la insistencia en algunos temas tales como el diezmo, los tributos, el maltrato, así como otras urgencias, indican que, para los franciscanos, la carta colectiva, aunque encomendada a un idóneo o fraile *ad hoc* y avalada por el resto, se concibe como parte de su misión, casi tanto como los bautismos en masa y la multiplicación de tareas. He aquí un rasgo inherente a la escritura franciscana, tanto cronística como epistolar: se predica una austeridad que el escrito no cumple; así, los textos acumulan anécdotas, *exempla*, escenas, bautismos, citas. Sumado a esto, la autorrepresentación del misionero franciscano como sujeto móvil, hipercalificado e hiperactivo.

Por otro lado, la crónica es un texto solicitado por la orden, ya desde las misiones a Asia. Tal como señala la bibliografía sobre epistolografía del Siglo de Oro, y en relación con la formación inherente al religioso, consiste en una formalidad cotidiana, una tarea más del franciscano, una obligación autoimpuesta. De esta manera, otro aspecto que las diferencia es el destinatario, dado que las cartas amplían la posibilidad de interlocución al no dirigirse únicamente a miembros de la orden.

LA VOZ COLECTIVA

Estas cartas colectivas están firmadas por entre dos y diez frailes. Esta operación de traspaso de lo individual a lo colectivo, no obstante, no consiste en una mera acumulación de firmas, sino que esa voz —ahora— pluralizada atiende a la multiplicación de la queja de la carta individual.

La dimensión polémica del epistolario se exagera debido a esa voz colectiva franciscana que configura un nuevo enunciador, que incomoda, que insiste. Porque el tono de las cartas, si era crítico en las individuales, en las colectivas es vehemente, aguerrido, beligerante (Phelan 85). Es una voz que, escudada en la autoridad de los firmantes —cada vez más, y con diversas pero relevantes jerarquías—, repite un listado interminable y conocido de demandas a la corona, a los virreyes y a personalidades influyentes de la colonia.

Estas cuestiones se inscriben en un contexto político complejo, que atañe al poder en todas sus formas, ya sea del rey como del ámbito eclesiástico, tanto regular como secular. Los religiosos en Nueva España se enfrentaban entre sí por cuestiones jurisdiccionales, sacramentales, ideológicas. Uno de los ejemplos más conocidos es la disputa entre Motolinía y el dominico Bartolomé de las Casas, algunas de cuyas rispideces pueden observarse en la “Carta al emperador Carlos V” compuesta por el franciscano en 1555 (*cfr.* Pérez Fernández).

En 1524, a raíz de un intento por frenar la sumisión de los indígenas que, por entonces, se levantaban hacia el norte de México, se dictan las Leyes Nuevas (Baudot, “Introducción”). Estas leyes abolían la esclavitud y tenían como objetivo terminar con el abuso de los servicios personales de los indígenas, crítica que también se observa en las crónicas de Motolinía y Mendieta. Además, colocaban al indígena como vasallo de la Corona y no del español¹³.

¹³ Motolinía, por ejemplo, era partidario de muchos de los puntos de las Leyes Nuevas. Sin embargo, su implementación trajo complicaciones varias y la duda

Uno de los puntos álgidos de estas controversias fue la discusión sobre la encomienda. La misma era apoyada por la Orden Menor en tanto constructo administrativo, no obstante, generó enojos dado que, en la práctica, no cumplía con su objetivo: a saber, el reparto de indígenas para que queden a cargo de un encomendero con el fin de colaborar con la sistematización de la catequesis. Las críticas a su falta de operatividad generaron represalias de los conquistadores devenidos encomenderos (Serna Arnaiz), como la supresión de las limosnas con las que se mantenían los franciscanos.

Las peticiones más recurrentes oscilan entre el envío de un mayor número de religiosos a Nueva España —que *a posteriori* mutará en la solicitud de religiosos idóneos para encarar las particulares circunstancias de la catequesis novohispana—, la revisión de las políticas impulsadas a través de bulas que promulga un monarca distante y ausente, una autoridad competente que investigue los tratos de encomenderos para con los indígenas y que actúe en consecuencia, la reducción de los tributos de los indígenas para no ahuyentarlos de la fe y la puesta en valor de la orden franciscana que, remarca el enunciador, es la que se encuentra desde hace años en Nueva España, caminando, evangelizando, bautizando, aprendiendo lenguas. No es casual la enumeración, no solamente porque este uso del gerundio se encuentra presente en la escritura cronística misionera, sino también porque son verbos muy utilizados en las crónicas y cartas como parte del distanciamiento respecto de otras órdenes y de los desacreditados religiosos seculares.

Con relación a la incursión en los pueblos, la catequesis —y, entre todos los sacramentos, el bautismo como puerta de entrada a la fe y sinécdoque de la administración sacramental— y el aprendizaje de lenguas en tanto forma de acercamiento indiscutible, la voz de las cartas franciscanas se erige como pionera y responsable de los avances en la evangelización. Dicha postura se exagera mediante el “nosotros”

de los frailes respecto de su conveniencia. Por este y otros motivos, en 1545 se revocan algunas de sus líneas más polémicas.

de las cartas colectivas que, no obstante, no elide las dificultades que la misión trae aparejada.

“VUESTRA ALTEZA ESTÁ MUY LEJOS”. MOTOLINÍA Y LA DEFENSA DEL INDÍGENA

Para ejemplificar estas cuestiones, me centraré en una de las cartas colectivas en las que participa Motolinía. Esta extensa epístola está fechada en México el 20 de noviembre de 1555 y dirigida al Consejo de Indias. Lleva la firma de fray Francisco de Bustamante, fray Toribio Motolinía y otros seis franciscanos¹⁴.

El texto comienza con el reproche al rey ausente: “Vuestra Alteza, que es el ángel que ha de amparar y defender al inocente, está muy lejos” (181). El enunciador subraya el rechazo de los frailes menores a la implementación del diezmo, tema álgido que enfrenta a la orden franciscana con el clero secular. La voz colectiva pide respetar la extrema pobreza de los indígenas, y exclama:

¿Qué es esto? Está el cordero a los pechos de la madre que aún no tiene lana y ya le quieren trasquilar, y pluguiese a Dios que no fuese desollar. Vuestra Alteza nos oiga con paciencia, por amor de Ihesu Christo, e sienta los grandes daños que desto se siguen y los agravios que estos miserables resciben (182).

Como sucede en las otras cartas con firma conjunta, el espacio para la argumentación es amplio. La voz colectiva explica que, por cédula real, la cuarta parte de los tributos está dirigida a la sustentación de los ministros, por lo tanto, la solicitud de un diezmo sería innecesaria (182). A su vez, denuncia la vida holgada de obispos y ministros que,

¹⁴ “Fray Francisco de Bustamante, Provincial. Fray Toribio Motolinía. Fray Juan de Gaona. Fray Juan de San Francisco. Fray Christóbal Ruiz. Fray Juan Focher. Fray Diego de Olarte. Fray Antonio de Castilblanco” (Motolinía, *Epistolario* 188).

además de poseer bienes en exceso, importunan a los indígenas con enormes exigencias, como la construcción de iglesias (183).

Por otra parte, el enunciador revela “daños”, “grandes molestias” y “estorsiones” en la cobranza de los diezmos (182), a través de escenas concretas. Por ejemplo, relata que un grupo de indígenas se apersonó en la Real Audiencia para que los sobreyesen de la cobranza del diezmo, pero allí fueron amedrentados, encerrados y maltratados a instancias del arzobispo Alonso de Montúfar. Asimismo, reitera la idea de la idoneidad franciscana por sobre la de otros misioneros, acentuando el carácter de orden pionera en la evangelización: “Ha veinte y treinta años que nosotros doctrinamos e tenemos por hijos” (184). Es por esto que critica la asignación de frailes de otras órdenes en las zonas que considera propias: “nos toman los hijos de los pechos teniendo necesidad de leche” (*ibid.*). Observamos en esta carta las ideas del padre e hijo (franciscano/indígena), la autorepresentación del franciscano como víctima de la conducta delictiva del clero secular y la metáfora bíblica de la lactancia con relación a la niñez (en la fe). De la misma manera, esta voz colectiva señala que el arzobispo “Ha enturbiado el agua aclara con sus informaciones”, que los clérigos son “mercenarios”, y que solicitar el diezmo a los indígenas contribuiría a la continuación de estas prácticas (185).

Siempre presente, la crítica al monarca no se hace esperar. Subraya la voz colectiva que en la eliminación del impuesto obligatorio radica la diferencia entre el rey cristiano y un tirano (183). Este tipo de afirmaciones de tono elevado son constantes y difieren con los respetuosos saludos inicial y final. Es decir, hay una adecuación a la norma epistolar que contrasta, en parte, con el tono del cuerpo del texto.

La carta repite quejas usuales, como las profusas y diversas tareas por realizar en relación con los pocos frailes que residen en Nueva España, la inacción de los malos clérigos en contraste con los franciscanos, quienes aprenden la lengua y se han hecho “niño con los niños”¹⁵; y

¹⁵ “Esta Iglesia que no ha de ser siempre niña”, metáfora bíblica que se suma a tantas otras, como las metáforas de la cuna y los pañales (*Epistolario* 186).

el repudio a quienes les objetan la supuesta actitud de mandamases. Asimismo, repite un argumento hartamente esgrimido: “nosotros” somos frailes menores, nuestra formación espiritual nos impide ser aquello de lo que se nos acusa (187). Esta lógica aplastante respecto de la imposibilidad de pretender la obtención de un provecho que no fuese espiritual de su tarea catequística se exagera mediante el rotundo “nosotros” de la voz colectiva que, para finalizar, exclama que “los franciscanos derramaremos sangre por esta gente si fuese necesario” (185).

En esta carta podemos observar en resumidas cuentas la postura del franciscanismo en torno al trato para con los indígenas. Por un lado, los frailes menores se muestran a favor de la implementación del tributo como forma no solamente de recaudar lo que se precise para la catequesis sino, también, de aproximación de los pueblos a la fe por medio de dicha colaboración. Este tributo, de cuya importancia –según indica el enunciador– han podido convencer a los indígenas, tiene dos destinatarios: uno, simbólico (el rey); el otro, inmediato y práctico (el sacramento cristiano). No obstante, por otro lado, la voz colectiva considera que la implementación del diezmo implica un esfuerzo desmedido e innecesario para los indígenas (183)¹⁶.

La postura de esta voz colectiva, ese “nosotros” tan insistente, es marcada y vehemente y trasciende la firma conjunta. Me refiero a que en el proceso de producción epistolar podrían firmar varios frailes una carta redactada en primera singular, pero esto no sucede nunca; por el contrario, el “nosotros” epistolar se exagera al punto de resultar apabullante. Ni en cartas de frailes de otras órdenes que escriben en el mismo contexto, ni en las cartas franciscanas con circulación española¹⁷ se encuentra esta singularísima voz colectiva, férrea, contestataria. Tengo para mí que resulta una voz inherente a y constitutiva de la epístola franciscana novohispana, que se relaciona con varias cuestiones. En

¹⁶ Para más información sobre la implementación del diezmo y los tributos, recomiendo el trabajo de Mercedes Serna Arnaiz (2013).

¹⁷ Algunas de ellas en Joaquín García Icazbalceta. *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*. México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

primer lugar, con la idea franciscana de la vida religiosa en comunidad y fraternidad. En segundo lugar, con el encono particular de los frailes menores respecto del clero secular y su intento de recuperar su estatuto de pioneros —tengamos en cuenta que ya no está Hernán Cortés en México como apoyo, y la defensa que han hecho los franciscanos de él ha redundado en conflictos—. En tercer lugar, con la unión de los frailes dispersos en la región y, en relación con esto, la certeza de la fuerza de la unión a partir del temor a la sublevación indígena. Es este un tema recurrente en cartas y crónicas que los franciscanos subrayan, temerosos por reconocer que, si se uniesen los pueblos indígenas, vencerían a los encomenderos, quienes no siempre han estado en superioridad de condiciones. En efecto, los franciscanos administran la información a ellos conveniente, pues dicha sublevación se traduciría en un retroceso para la evangelización.

Phelan señala que en las cartas de Mendieta se percibe el temor a una rebelión encomendera contra indígenas y franciscanos (21); esto coincide con que la mayor cantidad de cartas colectivas se producen en la temprana posconquista, periodo del gran fantasma de la revuelta. En respuesta, la carta colectiva se erige como una forma de *revelarse* como cuerpo férreo y homogéneo en pedidos y propuestas, conocedor de lo que hace falta para calmar las aguas, y de *rebelarse* contra las políticas virreinales y la pérdida de beneficios como orden.

“CORRUPTOS DE CODICIA”. MENDIETA Y LA DENUNCIA

Otra carta colectiva extensa es la firmada por Mendieta y otros franciscanos¹⁸ en Toluca, dirigida al rey Felipe II y con fecha del 8 de octubre de 1565. Aquí el enunciador recuerda al rey sus deberes, mediante un preciso punteo de veinticuatro ítems.

¹⁸ Son los frailes Miguel de Navarro, Andrés de Castro, Juan de Escalante, Buenaventura de Fuenlabrada, Francisco de Villalva.

A través de una imperativa enumeración, la voz colectiva destaca algunas de estas obligaciones: brindar a conciencia la doctrina, desestimar la información vertida por el Consejo de Indias –tendenciosa e incorrecta, según el enunciador–, ocuparse de los indígenas como buen cristiano, en lugar de preocuparse por lo que estos tributan. Además, sostiene que urge realizar una estricta selección de los religiosos que son enviados a Nueva España, pedido que reemplaza la repetida solicitud de incorporar más frailes a las misiones. Y una queja categórica: atender y reprobar a los “ministros corruptos de la codicia” (Mendieta, *Cartas de religiosos* 47) que pretenden beneficiarse con el trabajo del indígena¹⁹. Por último, y en sintonía con la carta colectiva en la que participa Motolinía, aquí la voz aconseja con énfasis moderar los tributos, eximiendo de los mismos a mujeres viudas, enfermos, mozos, ancianos y pobres (Mendieta, *Cartas de religiosos* 36-40)²⁰.

El tono de la voz es efervescente, enconado. Al respecto, Fernando Bouza, quien estudia las cartas del siglo XVI con circulación en España como instrumento fundamental del ejercicio gubernamental monárquico, explica la normativa rigurosa sobre cómo dirigirse al rey. En estas cartas encontramos los formulismos señalados, tales como el tipo de dedicatoria –“muy alto y poderoso señor”–, el saludo de despedida –“su fiel vasallo y siervo”, “el más menor de los frailes”–, el tipo de rúbrica –de mayor a menor jerarquía: provincial, superior de la orden, custodio, fraile, lego– (245-247). No obstante, dicha adecuación a la norma contrasta con el tono altivo del cuerpo de la

¹⁹ Es esta una crítica recurrente, ya que en una carta individual de Gerónimo de Mendieta al rey, fechada en Tepeaca el 24 de mayo de 1589, implora: “es grandísima en grado superlativo la obligación que V.M. sobre todas las demás tiene de amparar estos pobres naturales indios como a corderos que aun balar no saben para quejarse, estando cercados por todas partes de lobos hambrientos que no se hartarán de despedazar sus carnes y beber su sangre, sirviéndose de ellos en trabajos intolerables hasta hacerlos reventar y morir” (*Códice Mendieta* 78).

²⁰ Brindo un análisis más detallado de esta epístola en “Cartas franciscanas novohispanas”.

carta que presenta un enunciador indignado por la falta de respuesta y apremiado por las circunstancias.

Las diferencias de tono entre las cartas colectivas con firma de Motolinía y aquellas que presentan firma de Mendieta son varias. Por ejemplo, los escritos de Motolinía se asocian a lo que la crítica llama el “optimismo triunfalista” franciscano que se produjo entre 1524 y 1550, y a una primera etapa de utopía evangelizadora, mientras que los textos de Mendieta corresponden a un segundo momento de desilusión respecto de la empresa misionera —entre 1550 y 1620—, en el que la institución es cuestionada a partir de la Contrarreforma (Rubial García 41).

Sin embargo, hay varias líneas que las cartas franciscanas tienen en común. Por ejemplo, el tema de la urgencia. En *Altísima pobreza*, Giorgio Agamben estudia las prácticas de la espiritualidad monacal, desde la elección del hábito hasta la cuestión temporal en las órdenes, y subraya que “toda la vida del monje está modelada según una im- placable e incesante articulación temporal” (37-38). En las epístolas, el tiempo es esencial. En ellas asistimos a una suerte de desorden temporal traducido en arrebatos de urgencia, en tanto el enunciador manifiesta toda situación como imperiosa: los pedidos, las revisiones, las demandas, las quejas. Esta postura contrasta con la placidez de la vida contemplativa franciscana y genera, de esta manera, un efecto de lectura de extrañamiento e incomodidad.

Otra línea se relaciona con la enfermedad. Si en las crónicas misioneras el tópico del remedio se asocia a la celeridad en la implementación sacramental para evangelizar al indígena, en las cartas ya no son los niños ni los indígenas infantilizados desde el paternalismo franciscano quienes precisan dicha sanación, sino los funcionarios. El movimiento es sugerente: el problema no se constituye debido a la “enfermedad” del paganismo de los indígenas sino por un gobierno enfermo de desidia; la voz de la carta se presenta, entonces, como el médico que receta la cura.

Sumado a esto, otro tópico de estas cartas es la afirmación de que el peor mal de Nueva España es la codicia personificada en los

encomenderos y los “clérigos mercenarios” (Motolinía, *Epistolario* 187). Señala Mendieta que “en los hombres seglares y eclesiásticos aseglarados de las Indias reina más la codicia y la mentira, que en otros del universo” (*Cartas de religiosos* 38). Señala, además, que

La razón de esto es la misma que ahora dije, y porque se tiene general experiencia que ningún clérigo (si no fuese por maravilla) viene de España, ni acá se ordena ninguno, con celo de ayudar estas ánimas, sino por el temporal interés; lo cual, aunque en alguna manera se compadezca en España donde ha de tratar con cristianos muy viejos, acá no se compadece, por ser éstos tan nuevos y tan necesitados de celo en sus ministros (*Cartas de religiosos* 39).

Si bien el tópico de la avidez del conquistador es recurrente en la cronística de Indias, las cartas colectivas incluyen en la crítica virulenta al religioso –no franciscano, por cierto, y en general, secular– que desoye sus votos y actúa como un encomendero más.

Destinadas a un miembro de la corte o clero, las cartas colectivas conforman un espacio de toma de postura plural. Esta voz gesta un tono más virulento que el de las crónicas misioneras. En este sentido, su composición puede pensarse como una suerte de exclaustación en tanto son muestra de la desviación del deber al ingresar en voz plural fuertes críticas y denuncias al quehacer de las órdenes y Corona en Nueva España.

Por todo esto, pienso en la carta colectiva franciscana como un espacio en el que pugnan el poder y el saber, en el que se unen esas voces individuales que no han sido escuchadas y se conjugan en una pluralidad, último recurso para hacerse oír como orden mendicante al servicio del rey. Un espacio catártico que sorprende con sus coloquialismos, profundamente más informal que la crónica. Entiendo estas cartas colectivas como textos desobedientes que, en lugar de informar o realizar la petición correspondiente, responsabilizan al destinatario de, entre otras cosas, falta de involucramiento.

A MODO DE CIERRE

Estas epístolas franciscanas desatendidas por la crítica resultan un corpus problemático que abarca un periodo amplio, producido a la par de obras más “oficiales”, como las crónicas misioneras, y con una voz colectiva que no hallamos en otros escritos. Son cartas que, a la vez que señalan las tareas realizadas por los frailes menores en Nueva España, revelan la falta y la escasez.

Esta denuncia se presenta bajo una voz colectiva aguerrida, un “nosotros” que comprende a los frailes franciscanos radicados en Nueva España, voz que se recorta de otros posibles enunciadore al manifestar su aprehensión respecto de la desatención de la Corona para con la evangelización. Y es este gesto el que, precisamente, pone en escena la situación de tensión de los misioneros que, mientras celebran los éxitos de la conversión de los indígenas en sus crónicas, producen epístolas que vehiculizan dicho disgusto.

Son, entonces, textos que incorporan una voz colectiva como ficción del fastidio, un enojo más elocuente debido a la pluralización de la voz, una firma conjunta que exacerba la queja. Las cartas presentan un enunciador distinto de cualquier otro documento cronístico y relatan, asimismo, versiones que distan de la supuesta armonía evangelizadora.

A pesar de su condición de archivo incompleto, estas cartas son muestra de la idiosincrasia franciscana del siglo XVI y del contexto novohispano. Son un tipo de narración distinto respecto de las crónicas, que visibilizan cuestiones que estas omiten. Si la crónica misionera está pensada para ser vehículo de evangelización, las cartas colectivas son transmisoras de las dificultades en la implementación de las estrategias evangelizadoras y, por lo tanto, textos incómodos. Quizá por eso han circulado en paralelo y, a la vez, al margen de otros documentos de la época. Quizás por eso, asimismo, no han sido pensadas aún como complemento fundamental para reflexionar sobre la conquista de México y como parte insoslayable del archivo colonial.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, GIORGIO. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- ALDAO, MARÍA INÉS. "Cartas franciscanas novohispanas: la correspondencia de Gerónimo de Mendieta (siglo XVI)". En Lucía Belén Couso, Eugenia Fernández y Mayra Ortiz Rodríguez (coord.), *Constelaciones críticas. Miradas sobre literaturas y culturas de Argentina, España y Latinoamérica. Tomo II: Campo intelectual, poder y subjetividad*, Mar del Plata, EUDEM, 2024, pp. 339-352.
- _____. *Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)*. Tesis para optar al grado de Doctor en Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.
- _____. "Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crónica misionera Historia eclesiástica indiana de Gerónimo de Mendieta (Ca. 1597)". *Archivo Íbero-Americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, vol. 78, n. ° 286, 2018, pp. 7-25.
- BARRENECHEA, ANA MARÍA. "La epístola y su naturaleza genérica". *Dispositio*, vol. 15, n. ° 39, 1990, pp. 51-65.
- BAUDOT, GEORGES. "Introducción biográfica y crítica". En Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1985, pp. 7-76.
- _____. *La pugna franciscana por México*. Ciudad de México, CONACULTA, 1990.
- BOUZA, FERNANDO. "Un gobierno en cartas: la correspondencia entre información, despacho y memoria en los siglos XVI y XVII". *Hipogrifo*, vol. 10, n. ° 2, 2022, pp. 241-259.
- CASTILLO GÓMEZ, ANTONIO. "Cinco siglos de cartas". En Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas (dir.), *Cinco siglos de cartas. Notas sobre la comunicación epistolar en España (siglos XVI a XX)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014, pp. 607-622.
- FERNÁNDEZ, JUAN BAUTISTA. "Primera parte de las demostraciones cathólicas y principios en que se funda la verdad de nuestra cristiana

- religión". *Biblioteca Complutense*. Universidad Complutense de Madrid. Logroño, Imprenta de Matías Mares, 1593. 20 de marzo de 2025. <https://patrimoniodigital.ucm.es/s/patrimonio/item/627843>
- GÓMEZ CANEDO, LINO. "Estudio preliminar". *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*, México, Penta Com, 1986, pp. 7-76.
- GONZÁLEZ, LUIS. *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. "Gerónimo de Mendieta". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, 1980, pp. 131-179.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE. "Cartas". En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Ciudad de México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- _____. "Cartas". En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Documentos franciscanos siglos XVI y XVII. Códice Mendieta. Tomos I y II*, Ciudad de México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.
- _____. "Cartas". En Mariano Cuevas (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Ciudad de México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- _____. *Historia eclesiástica indiana*. Ciudad de México, CONACULTA, 2002.
- MORALES, FRANCISCO. "Los ideales de la primera generación de franciscanos en la Nueva España". *Archivo Ibero-Americano*, vol. 84, N° 298, 2024, pp. 9-52.
- MOTOLINÍA, TORIBIO DE BENAVENTE. *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*. Ciudad de México, Penta Com, 1986.
- _____. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Real Academia Española/Centro para la edición de los clásicos españoles, 2014.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO. *Fray Toribio Motolinía, O.F.M. frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P. Estudio y edición crítica de la Carta de Motolinía al emperador (Tlaxcala, a 2 de enero de 1555)*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

- PETRUCCI, ARMANDO. *Escribir cartas, una historia milenaria*. Buenos Aires, Ampersand, 2018.
- PHELAN, JOHN. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- RUIZ BAÑULS, MÓNICA. “Caracterización del misionero franciscano en la Nueva España del siglo XVI”. *Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación*, n. ° 25, 2009, pp. 357-405.
- SÁNCHEZ RUBIO, ROCÍO E ISABEL TESTÓN NÚÑEZ. *El hilo que une. Las relaciones epistolares en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVIII*. Mérida, Universidad de Extremadura, 1999.
- SERNA, MERCEDES. “Fray Motolinía y la política colonial española: los tributos y las Leyes Nuevas”. En Álvaro Baraibar Echeverría et al. (coord.), *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares, 2013, pp. 193-230.
- SERRANO SÁNCHEZ, CARMEN. “Secretarios de papel. Los manuales epistolares en la España moderna (siglos XVI-XVII)”. En Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas (coord.), *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014, pp. 77-95.