

CARACTERIZACIÓN DEL MISIONERO FRANCISCANO EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

MÓNICA RUIZ BAÑULS

La Orden Seráfica tuvo el privilegio de ser la primera en llegar a Nueva España para cristianizar las nuevas tierras conquistadas por Hernán Cortés y contribuyó, como ninguna otra, en su proceso evangelizador. Para la realización de esta tarea, contaron con la autorización apostólica y con los privilegios concedidos a los hermanos superiores de la Orden por los pontífices León X y Adriano VI¹. Tras la derrota del imperio mexica, la integración de la Nueva España debía llevarse a cabo a través de la cristianización de la población indígena, y toda actividad española en el nuevo territorio se empezó a legitimar a partir de este presupuesto.

De este modo, todo lo relacionado con la religión fue de capital importancia, porque se constituía como un pilar básico del Estado que era nece-

¹ La concesión más importante de León X se contiene en la bula *Alias Felicis Recordationis* del 25 de Abril de 1521. En este documento se confirman los privilegios que los mendicantes, y particularmente los franciscanos de la familia de la Observancia, poseían desde el medievo. Se les concede, además, bautizar, administrar la Penitencia, Eucaristía, Extremaunción y los demás sacramentos de la Iglesia. Carlos V obtuvo un año después (10 de Mayo de 1522) la famosa bula del Papa Adriano VI *Exponi Nobis*, llamada también *Omnimoda*. Por ella se autorizaba a los regulares de todas las órdenes mendicantes, pero especialmente a la franciscana, todo lo necesario para realizar su ministerio espiritual especialmente en aquellos territorios donde no había obispo o dicha presencia distaba más de cuarenta kilómetros. Sobre las bulas pontificias es fundamental la consulta de Antonio GARCÍA GARCÍA, "Los privilegios de los franciscanos en América" en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (XVI)*, Madrid, Deimós, 1988, pp. 369-389 y Rafael GÓMEZ HOYOS, *La iglesia de América y las leyes de las Indias*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-Instituto de Cultura de Bogotá, 1958, pp. 11-21.

sario controlar en todas sus manifestaciones. Lo religioso se convertía así en materia política, y de manera especial, lo relacionado con las órdenes mendicantes, pues los frailes (especialmente los franciscanos en los años inmediatamente posteriores a la conquista) tuvieron una gran influencia en todas las esferas de aquella sociedad.

Plantear el perfil espiritual, intelectual y misional de los religiosos franciscanos que llegaron a Nueva España durante el siglo XVI, permitirá reflejar las particularidades de esa Iglesia, de la cual saldrían los cuadros misioneros que llevarían a cabo la evangelización de los reinos americanos recién descubiertos. La indagación en las diferentes corrientes reformadoras llevadas a cabo en el seno de la Orden Seráfica y el recorrido a través de las diversas influencias ideológicas (medievales y renacentistas) que se aúnan para conformar la mentalidad de los misioneros que desarrollaron su apostolado en territorio novohispano podrán enmarcar con relativa precisión la singularidad del proceso evangelizador en tierras novohispanas.

1.- *Perfil espiritual*

a. Directrices de la Orden franciscana en la Edad Media

La aparición de las órdenes mendicantes y su rápida difusión a principios del siglo XIII es, sin duda, uno de los episodios más significativos de la historia de la Iglesia en la Edad Media. El surgimiento de los dominicos y franciscanos marcó el inicio de un afán de reforma dentro de la Iglesia, convirtiéndose en una respuesta serena a las herejías anticlericales de la época que atacaban la corrupción y el apego a la riqueza de los sacerdotes. Baste recordar el gran número de eclesiásticos contemporáneos de San Francisco, procedentes de curias episcopales o del monaquismo, que intentaron encontrar nuevas formas de acercarse al pueblo cristiano en momentos en que éste abandonaba el campo del feudo y empezaba a reunirse fuera o dentro del burgo, con lo que se iniciaba el notable crecimiento de los centros urbanos en la Italia central. Características de estos promotores de reforma eran su vivir itinerante y pobre, su predilección por las ermitas y lugares solitarios y su predicación sencilla, que les daba un notable prestigio entre el pueblo y les atraía un buen número de seguidores². Así, pues,

² Sobre este punto véase Edith PASZTOR, "Predicazione itinerante ed Evangelizzazione nei secoli XI-XII", en *Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missionologia*, Roma, 1975, pp. 167-174.

el movimiento de los Frailes Menores nace en un contexto de reforma eclesial que será plenamente integrado en los postulados de la Orden desde sus orígenes.

Adeleine Rucquoi, al recordar el mundo en el que se difundió la Orden de los Menores, subraya el estado de decadencia, falta de disciplina y mala preparación del clero en España. Sin embargo, señala que la oposición entre el clero secular y los frailes fue propiciada por los propios mendicantes, que necesitaban hacerse sitio en el mundo eclesiástico de la época, y que esta difusión de las órdenes “no se debió tanto al hecho de que representaran una alternativa a la corrupción del clero secular, sino a que fueran un instrumento del Papado más dócil y dependiente de Roma que los obispos y cabildos”³.

En cualquier modo, no se puede negar que la oposición entre el contexto socioeconómico de la época y los principios predicados por el cristianismo provocan una exaltación de la Orden fundada por San Francisco de Asís en el siglo XIII, que tiene como objetivo la divulgación de la pobreza evangélica como medio de salvación. Alrededor de dicho fin se desarrollan pretensiones culturales y misionales que culminarán en las diversas corrientes reformistas de finales del XV, precedentes inmediatos del entusiasmo reformador de los misioneros franciscanos llegados a territorios americanos.

Desde la muerte de su fundador en 1226 hasta el final de la Edad Media, el franciscanismo se fue adaptando a las condiciones históricas y fue evolucionando en sus distintos aspectos. Los Menores, llegados a España entre 1217 y 1219, multiplican sus fundaciones con rapidez. En el reino de Castilla supieron aprovecharse de la protección papal y de los favores y privilegios que recibieron de los reyes. Establecidos en los principales núcleos urbanos a partir de mediados del XIII, edificaron grandes monasterios y se enfrentaron con el clero secular por el derecho a predicar, poseer cementerio, no exigir el pago del diezmo⁴ y acudir a sus procesiones con su cruz en alto⁵.

³ Adeleine RUCQUOI, “Los franciscanos en el Reino de Castilla” en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE. (coord.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales. Nájera 31 Julio – 4 Agosto 1995*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 70.

⁴ El pago del diezmo será punto de enfrentamiento entre franciscanos y clero secular durante siglos. En lo referente al pago de éste por parte de los indígenas en Nueva España y el profundo enfrentamiento con la Corona y los poderes civiles y eclesiales novohispanos, véase Georges BAUDOT, “La institución del diezmo para los indígenas en México”, en *La pugna franciscana por México*, México, Alianza, 1990, pp. 59-124.

⁵ La imagen de la cruz resultará también esencial desde el mismo momento de la llegada de los franciscanos a Nueva España, sustituyendo a la de los templos prehispánicos. Fray Toribio de Motolinía indica:

Tras el pujante crecimiento de las órdenes mendicantes en plena Edad Media, a finales del siglo XIV surgen grupos eremíticos que acometen frontalmente la renovación de las propias comunidades religiosas y encarnan los ideales del reformismo bajomedieval. Surgen nuevas generaciones de frailes capaces de cuestionar con su vida y su ideario los estatutos y prácticas de las diferentes órdenes mendicantes. Las ramas que componen las diferentes familias religiosas se dividen en claustrales o conventuales, que siguen el régimen tradicional de su respectiva Orden y legitiman su estilo de vida en la obligada fidelidad a la tradición y la continuidad, y observantes o reformados, que asumen un nuevo estatuto dentro de la propia familia religiosa y justifican sus innovaciones en una pretensión de mayor fidelidad a la inspiración originaria del instituto.

Conventualismo y Regular Observancia se enfrentan de modo particular en el seno de la familia franciscana que, en su deseo de regresar al ideal evangélico primitivo, vio surgir una serie de tendencias que interpretaron dicho ideal con diferentes talantes. De este modo, el siglo XIV, que aparecía como una época de asentamiento de los Frailes Menores y período intermedio entre el impulso de las primeras fundaciones y el gran movimiento reformista del XV, se caracterizó en realidad por grandes inquietudes espirituales que originaron la definitiva división entre los franciscanos conventuales, más apegados a la vida estable y monacal, y los observantes, promotores de las pequeñas comunidades y vida itinerante. Estos últimos serán los que defenderán el ideal originario de evangelización en forma de sencillez y pobreza que renacerá en las grandes empresas misioneras franciscanas del XVI.

b. Movimientos reformistas en los siglos XV y XVI

Como ya he señalado, en la baja Edad Media fueron abundantes los clamores por una reforma eclesiástica que cundieron en los distintos estamentos de la sociedad, siendo ésta alentada sobre todo por las órdenes mendicantes. Hacia 1470 existían en España, sobre todo en la corona de Castilla, instituciones reformadas dentro de cada Orden, que se conocían con el

Está tan ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que en ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada, ni adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya. (MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de Nueva España*, ed. de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985, Tratado II, cap. 10, p. 265. Edición que en adelante citaré de forma abreviada, indicando únicamente tratado y capítulo al que se hace referencia).

nombre de Observancias, y cuya característica esencial era la vuelta al espíritu que inspiró su fundación. Habían nacido como reacción frente a la relajación de la vida religiosa y eclesiástica que se sentía y denunciaba a finales del siglo XIV⁶.

Por lo que respecta a los franciscanos españoles, el siglo XV es ante todo un tiempo de reformas y transformaciones. Los diversos movimientos que, por la huida del mundo y el deseo de reformar lo existente, habían ido apareciendo a lo largo de la centuria anterior, se plasmaron definitivamente en esta época y transformaron profundamente la Orden. Las disputas entre los diferentes grupos llevaron a los frailes seráficos a frecuentes enfrentamientos sobre la validez y la autenticidad del ideal franciscano. El gran reformador de los franciscanos de Castilla es indudablemente Pedro de Villacreces, cuya labor fue recogida y proseguida por sus discípulos Pedro de Santoyo y Pedro Regalado. Maestro universitario en Salamanca, renunció a su cátedra y comenzó la renovación de la vida religiosa franciscana, primero en Arlanza y luego en la Salceda y el Abrojo⁷; y desde allí, realizó una labor de irradiación de espiritualidad cristiana que se prolongaría hasta concluir en la Observancia⁸. Este período de lucha por el retorno a los ideales en el seno de la Orden Seráfica coincide con el afán de renovación moral y religiosa que los Reyes Católicos (1474-1517) concibieron como parte fundamental de sus designios políticos. Como ha señalado Rubial García, “con la Inquisición consolidada, el judaísmo desterrado y el reino de Granada sometido, la reina Isabel, que se sentía elegida por Dios para una gran misión, y su esposo iniciaron la definitiva reforma del clero espa-

⁶ Para una aproximación sucinta y clarificadora a la reforma de la Iglesia católica en España durante el siglo XV véase Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARANYANA, *La iglesia católica y América*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 16-117, donde se señalan cinco males que urgía corregir ante el clamor general de reforma existente en el seno de la Iglesia española del siglo XV: la corrupción económica del clero regular, los abusos en la provisión de beneficios eclesiásticos, la deficiente instrucción de los sacerdotes y del pueblo fiel, el desorden moral de una buena porción del clero y la difusión de algunas doctrinas erróneas (pp. 20-21).

⁷ No podemos olvidar que por este lugar pasarían figuras esenciales del proceso evangelizador novohispano, como fray Bernardino de Sahagún o como el primer obispo y arzobispo mexicano, fray Juan de Zumárraga, que fue guardián en dicho convento de 1525 a 1528.

⁸ Las características y espiritualidad de la reforma villacrecesiana son abordadas con detalle en el monográfico de Fidel de LEJARZA *et al.*, “La reforma franciscana en España” en *Archivo Iberoamericano*, 2ª época, XVIII, 1957, pp. 582-659.

⁹ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996, p. 39.

ñol”⁹. Durante su reinado se resuelven definitivamente las disputas a favor de los observantes, y se concluye implantando la Observancia a toda la familia franciscana gracias a las concesiones papales decretadas en la bula *Ite Vos*, concedida por León X en 1517¹⁰.

Los grupos franciscanos empeñados en implantar la observancia van a encontrar un importante aliado en fray Francisco Jiménez Cisneros, gran promotor de la Reforma, elevado a la sede primada de Toledo y consejero de la reina Isabel¹¹. Desde esta posición privilegiada en el Estado, llevó a cabo numerosos proyectos culturales renovadores que tuvieron como protagonista a la Orden de los Menores a la que perteneció. Estrechamente relacionado con esos afanes reformadores estaba el interés misional de Cisneros, desde el momento en que el cardenal considera a los franciscanos observantes los mejor preparados para las empresas misioneras dentro de la Iglesia española. La evangelización y conversión de los moros granadinos promovidas por el arzobispo toledano fueron esenciales en la labor evangelizadora llevada a cabo por los franciscanos observantes en las Antillas y antecedentes de la labor misional realizada por los Menores en Nueva España.

Cisneros representa un papel primordial dentro del plan y programa de renovación regular ideado por los Reyes Católicos, de manera que, como explica García Oro: «...el cardenal es el promotor y, en muchos casos, el protagonista de una superación del conventualismo, al que se propuso sustituir no sólo en el campo constitucional, sino también en el campo cultural y misionero, comprometiendo a las familias observantes a nuevas realizaciones en los más diversos campos e ideando para esta finalidad una verdadera infraestructura cultural en las principales urbes del reino, Sevilla, Salamanca y Alcalá»¹².

¹⁰ Para el estudio de las disputas entre conventuales y observantes, véase José GARCÍA ORO, “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI” en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, (coord.), *Historia de la Iglesia Católica (Edad Media)*, Madrid, BAC, 1976, vol. III-1º, pp. 211-349 y el trabajo más actual de Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, *La supresión de los franciscanos conventuales en España en el marco de la política religiosa de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999.

¹¹ Sobre la presencia y acción de Cisneros en la reforma religiosa y en la empresa misionera es de obligada consulta el trabajo de José GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1971, pp. 171-271.

¹² *Ibíd.*, p. 290.

Paralelamente a la reforma cisneriana y a la implantación de la Observancia y siguiendo la estela iniciada por Villacreces y sus discípulos, nacería a finales del XV y principios de la siguiente centuria en Extremadura una reducida comunidad que buscaba una vida más de acuerdo con los ideales del fundador en la búsqueda de una vuelta a los principios reformados. Este movimiento de estricta observancia, iniciado por Fray Juan de Guadalupe y autorizado por el Papa Alejandro VI en 1496, dio lugar primero a la custodia del Santo Evangelio y más tarde a la provincia independiente de San Gabriel. En 1523 salieron de los conventos de esa provincia un gran número de los misioneros franciscanos que llegaron a Nueva España durante la primera década de la evangelización y la siguiente¹³. Otra provincia que dio gran cantidad de misioneros a Nueva España, junto a la de Abrojo o Salceda, fue la de la Concepción; su creación fue en 1517, aunque ya tenía una larga historia desde principios del siglo XV, pues se formó con los conventos de la reforma villacrenciana.

En definitiva, como he indicado, vemos que la prevalencia observante franciscana sería confirmada por la acción de los Reyes Católicos y el impulso enérgico de la reforma del cardenal Cisneros. Sería a esta Observancia a la que correspondería el papel primordial en la acción evangelizadora del Nuevo Mundo. En ella estaría presente el alto nivel de vida espiritual que se había ido nutriendo de las experiencias religiosas eremíticas y el afán misionero evangelizador del fraile franciscano llegado a Nueva España durante el siglo XVI.

c. Milenarismo, erasmismo y otras utopías

A comienzos del siglo XVI, la Reforma religiosa en España, y en toda Europa, recoge a un tiempo la tradición propiamente medieval y los ideales renacentistas. Por lo que se refiere en concreto a la Orden Seráfica, la vuelta a la regla de San Francisco de Asís se entremezcla con un acercamiento a tendencias renovadoras tan diversas como la *Philosophia Christi* de Erasmo de Rotterdam, las ideas del abad Joaquín de Fiore desarrolladas en las tesis milenaristas, el iluminismo o la *Utopía* de Tomás Moro.

¹³ Así queda recogido en Fray Gerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, BAE, 1973, Libro III, caps. 8-11, pp. 120-126 y cap. 29, pp. 149-151. Considero que no fue gratuito que la primera custodia de México, convertida después en la provincia madre de todas las de la Nueva España, recibiera el nombre de Santo Evangelio, el mismo que había dado Fray Juan de Guadalupe a sus reformados hacía casi veinticinco años.

En territorio peninsular, de modo especial, se dejó sentir la influencia de dichas tendencias de pensamiento teológico, moral y reformista cuya nueva concepción del mundo tuvo como principal divulgador a Erasmo de Rotterdam¹⁴, aunque no fue el único: todos los ámbitos culturales españoles se dejaron imbuir por el espíritu de nombres como Luis Vives, Juan de Valdés, Tomás Moro, el cardenal Cisneros y el de otros muchos con sólidos proyectos de reforma. Estos pensadores se entusiasmaron con la idea de unas nuevas tierras «donde pudieran aplicar sus teorías y construir una sociedad cristiana perfecta, libre de los manifiestos defectos de los siglos XV y XVI»¹⁵.

La vuelta a los principios básicos de la cristiandad hizo que diversas corrientes, ligadas, sobre todo, a movimientos de tipo espiritualista, penetrasen con fuerza extraordinaria en el Nuevo Mundo, aunque con mayor intensidad e interés en Nueva España. Son precisamente religiosos, y religiosos seráficos, los que llevan ese espíritu a las nuevas tierras, quizás porque se hayan relacionado, por el propio carisma de la Orden a que pertenecen, con los movimientos espirituales que arrancan hacia una nueva época.

Como he señalado en líneas precedentes, los franciscanos que iniciaron la labor evangelizadora en Nueva España fueron frailes que defendieron de manera especial un movimiento de vuelta a la regla y espiritualidad primitivas. Su tarea evangelizadora se encaminaba a la labor realizada por los primeros apóstoles y a las primitivas comunidades cristianas. Anhelaron una vida religiosa más afectiva, más sentida, más intensamente vivida, reaccionando frente a los excesos de la teología escolástica e intelectual. Este retorno al ideal evangélico de San Francisco se reflejó en una serie de premisas básicas de actuación, que Antonio Rubial ha resumido en los siguientes puntos: I) imitación de Cristo, sus apóstoles y santos; II) búsqueda de un cristianismo más interior y puro; III) insistencia en la vida contemplativa y en las prácticas ascéticas; IV) popularización de la lectura de los evangelios y epístolas por medio de traducciones, y V) comparación de la Iglesia indiana con la primitiva¹⁶.

¹⁴ El trabajo de Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, México, FCE, 1987 (1ª ed. 1937) sigue siendo referencia obligada en toda investigación sobre el tema. En este estudio, el autor analiza con detalle la influencia del gran pensador holandés sobre todos los movimientos espirituales españoles. Mención especial merece el apéndice final dedicado a la influencia de Erasmo en el Nuevo Mundo (pp. 807-831).

¹⁵ Richard GREENLEAF, *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543)*, México, FCE, 1988, p. 37.

¹⁶ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza...op.cit.*, p. 102.

Erasmismo, milenarismo, humanismo y otras utopías se extendieron al Nuevo Mundo por el mero hecho de ensancharse allí el área de la cultura española, aunque tuvieron aspectos más específicos, siempre ligados al peculiar marco histórico-cultural y a la significación profunda de estas tendencias dentro de la revolución religiosa de su época. Nueva España, como el resto de provincias de ultramar, recibió la influencia de diversas corrientes del pensamiento europeo, no limitándose a copiarlas fielmente, sino adaptándolas a su propia realidad. Debido a las circunstancias determinadas de la conquista y evangelización que concurrieron en la colonia, hubo diferencias en los grupos en que prendieron dichas tendencias. La conquista hizo que estos movimientos apenas cundieran entre seculares, en su mayoría hombres de acción demasiado incitados por la codicia y arrebatados por el ansia de riqueza y poder. Sin embargo, el cuidado con el que se inició todo el proceso evangelizador trajo como consecuencia que dicho ideario arraigara de forma más profunda en los religiosos recién llegados a las tierras conquistadas y se convirtiera en rasgo fundamental de su perfil eclesial.

El descubrimiento y la “conquista espiritual”¹⁷ de América coinciden con un primer período de efervescencia cultural revolucionaria en toda Europa. Entre los siglos XV y XVI, hace eclosión un mundo que se había venido gestando a través de la Edad Media, marcado por una revolución económica, social, política, artística y religiosa. Toda esta transformación no se había podido engendrar desde la nada, como ha explicado Antonio Rubial: «Una tendencia surgida en Italia busca el renacimiento del mundo pagano, tratando de olvidar por completo la herencia del Medioevo; otra supo entremezclar el humanismo grecolatino con el cristianismo y darle a todo un sentido de renovación religiosa. Ésta fue la *Philosophia Christi* de Erasmo»¹⁸.

Así, pues, la indagación en estas diversas influencias ideológicas que conformaron el ideario de los misioneros franciscanos forjadores de la conquista espiritual en los nuevos territorios descubiertos, resulta esencial. No para determinar si las ideas apocalípticas, milenaristas, espiritualistas o erasmistas ejercieron mayor o menor influjo en el pensamiento de los frailes seráficos, sino para –con una perspectiva abierta– ofrecer una visión de conjunto de estas concepciones, que se hace cada vez más urgente en cualquier línea de investigación que plantee el estudio de la evangelización novohispana.

¹⁷ Término acuñado por Robert RICARD en su fundamental trabajo *La conquista de América*, México, FCE, 1986.

¹⁸ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza*, *op.cit.*, p. 67.

d. Influencias ideológicas medievales¹⁹

La adaptación al nuevo contexto americano de las profecías del abad Joaquín de Fiore sobre la verdadera conversión de todos los hombres al cristianismo que llevaría consigo la implantación del “Milenio” (reino de mil años prometido por el *Apocalipsis* (20, 4-10) precedente al Juicio Final) constituye el eje central de los planteamientos trazados en torno a las interpretaciones propiamente medievales de la evangelización novohispana, cuestión controvertida y largamente discutida por la crítica. Las reflexiones en torno al supuesto milenarismo de los franciscanos llegados durante el siglo XVI a Nueva España fueron y siguen siendo referencias de obligado estudio desde que en los años sesenta Marcel Bataillon y, con posterioridad, John Phelan y Georges Baudot canalizaran la investigación por esos derroteros²⁰. Aunque muy discutidos en los últimos años²¹, estos trabajos contribuyeron a aunar los estudios en torno a esta cuestión y han venido a con-

¹⁹ Respecto a las interpretaciones propiamente medievales del descubrimiento y sus consecuencias me centraré esencialmente en la visión apocalíptica de la historia que va a influir en la concepción del fraile franciscano en torno al indígena y al papel que se le asigna al imperio español. Para un estudio mucho más amplio de la influencia medieval en tierras novohispanas véanse los trabajos de Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La edad media española y la empresa de América*, Madrid, Cultura Hispánica, 1983 y Luis WECKMANN, *La herencia medieval de México*, México, Colegio de México-FCE, 1994.

²⁰ Esta corriente partió de los cursos dictados por Marcel Bataillon en el Collège de France alrededor de los años 50 y 60 (Marcel Bataillon “L’esprit des premiers évangélisateurs du Mexique”, Collège de France, *Annuaire*, 1950, pp. 229-234; “Novo Mundo e fim do Mundo”, *Revista de Historia*, Sao Paulo, 18, 1954, pp. 343-354). A este primer impulso siguieron otros estudios entre los que destacamos su *Erasmus y España*, *op.cit.*, libro de referencia obligada. Bataillon creó una escuela francesa que tuvo sus principales seguidores en John L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972 (1ª ed. 1956) y Georges BAUDOT, *La pugna franciscana*, *op.cit.*

²¹ Los planteamientos iniciados por Phelan y Baudot han sido punto de controversia en trabajos como los de Lino GÓMEZ CANEDO, “Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América” en *Evangelización y teología en América*, *op.cit.* pp. 1399-1411; Melquíades ANDRÉS-MARTÍN, “En torno a las últimas interpretaciones de la primitiva acción evangelizadora franciscana en México”, en *ibid.*, pp. 269-289 o Alain MILHOU, “El concepto de destrucción en el evangelismo milenarista franciscano” en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos... op.cit.* pp. 297-317. Estos autores representan posturas relativamente radicales por lo que respecta a la línea de investigación iniciada por la escuela francesa de Bataillon, no encontrando motivo alguno para atribuirle una base escatológica y milenarista al ideario de los misioneros franciscanos llegados a Nueva España en el siglo XVI.

fluir en nuevos tratamientos muy interesantes del tema²². Considero que, al abordar esta cuestión, no se puede tratar de indagar en torno a la corrección o no de las reflexiones trazadas por Phelan o Baudot, sino en la necesidad de exponer estos planteamientos siempre que se pretenda ofrecer una amplia visión de conjunto que permita dilucidar las diversas influencias que contribuyeron a perfilar los rasgos del fraile franciscano que lleva a cabo la empresa evangelizadora novohispana.

Al plantear las perspectivas escatológicas de los misioneros seráficos en México, se apuntan aspectos tan generales como el sentido apocalíptico de esta misión, la cristianización global del mundo previa al inminente fin de los tiempos o la consideración de los indios como últimos gentiles. Sin embargo, cabe señalar que, si estos aspectos están presentes en la acción misionera franciscana, es porque muchos de ellos estaban de manera frecuente en toda la mentalidad cristiana ya desde la Edad Media, siendo las profecías y discursos apocalípticos temas recurrentes de toda la oratoria española. Prueba de ello es el hecho de que el predicador por antonomasia de la época, San Vicente Ferrer, cuyos sermones eran considerados modelos clásicos de predicación para cualquier religioso del siglo XVI, aluda constantemente a esta temática en sus pláticas. Como ha señalado Félix Herrero: « ...los frentes temáticos básicos de la predicación vicentina son: a) la venida del Anticristo, *el fin del mundo y el juicio final*, todo lo cual sirve para apelar a la reforma general; b) reforma general que se patentiza en la de las costumbres y en la atención por parte de todos los estratos sociales en ello; por ejemplo promulgación de reglas para la represión de pecados colectivos (brujería, juego, etc.), o la educación religiosa del pueblo (...); c) La conversión de los judíos que, además, sobrepasa los límites de un problema social enquistado y que afloraba en

²² Véase por ejemplo el estudio de Elsa Cecilia FROST, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel" en *Historia Mexicana*, XXVI: 1 (julio-septiembre 1976), pp. 3-28; en el que la autora pone en relación el Libro de Daniel con el pensamiento de los franciscanos de México, a través de las referencias a la profecía de la estatua de los pies de barro en los escritos de Motolinía, Mendieta y Fray Juan de Torquemada; el trabajo de Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador*, *op.cit.* donde la autora se plantea las concepciones escatológicas que influyeron en el teatro misionero utilizado como herramienta pedagógica esencial en el proceso evangelizador novohispano (pp. 34-43) o la reciente tesis todavía de Rolando CARRASCO, *La función utópica del sujeto colonial en las crónicas franciscanas de Nueva España (siglo XVI)*, Jena: Friedrich Schiller-Universität- Diss. 2003, donde el autor reflexiona en torno al sustrato utópico-milenarista en el proceso de formación textual en las crónicas novohispanas (pp. 20-33).

momentos de crisis, para convertirse en uno de los argumentos *milenaristas* esenciales»²³.

No hay duda de que estas perspectivas escatológicas debieron influir en las primeras misiones franciscanas llegadas a México de la mano de fray Martín de Valencia, y en la mentalidad de muchas figuras claves de la evangelización novohispana como fray Toribio de Motolinía, fray Jerónimo de Mendieta o fray Juan de Torquemada. Pero, insisto, los rasgos milenaristas anteriormente aludidos están presentes en las crónicas de estos misioneros franciscanos porque se manifestaron ya en toda la labor de la Orden Seráfica en relación a la cristianización del infiel durante la Edad Media y ahora son recuperados de nuevo en su acción evangelizadora novohispana²⁴. Además, como ha señalado Beatriz Aracil, es necesario advertir que los principios revolucionarios heterodoxos que caracterizaban las esperanzas milenaristas medievales no se encuentran en los misioneros reformados llegados a Nueva España; “a pesar de que su defensa del indígena les llevara, en algunos casos, a enfrentarse con el poder civil colonial, los franciscanos nunca cuestionaron las bases del poder español en América”²⁵.

Por todo ello, resulta inevitable plantear una visión ortodoxa de las profecías del abad Joaquín de Fiore, tema sobre el cual me parece de gran interés el estudio de Juana Mary Arcellus Ulibarrena²⁶, en el que la autora se propone demostrar cuáles fueron las fuentes de corte joaquinista que en realidad se aplicaron en la evangelización del Nuevo Mundo. Arcellus sostiene que la difusión y aceptación de los mensajes proféticos de corte joaquinista en España vienen precisamente a partir de la obra de fray Bartolomé de Pisa, quien incluyó la profecía de Joaquín de Fiore en su *Liber Conformatatum*, compuesto a finales del siglo XIV, fecha en la que se logra la mayor difusión de esta idea profética. Su lectura fue algo ineludible, y el puente que sirvió para que su aceptación tuviese lugar en el medio hispánico fue el *Breviloquium Super Concordia Novi et Veteris Testamenti*, de tradición joaquinista, cuya composición tuvo lugar en la Península ibérica a mediados del siglo XIV. La tradición que sobre los *duo viri*²⁷ se difundió a

²³ Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1998, pp. 72-73 (La cursiva es mía).

²⁴ Véase en este sentido la propuesta de Randolph DANIEL, *The franciscan Concept of Mission in the Middle Ages*, Imprenta universitaria de Kentucky, 1975, pp. 6-54.

²⁵ Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador*, *op.cit.*, p. 41.

²⁶ Juana Mary ARCELLUS ULIBARRENA, “Estudio introductorio” a José POU MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Madrid, Ed. Colegio Cardenal Cisneros, 1991 (1ª ed. Vich, Editorial Seráfica, 1930), pp. 21-86.

²⁷ Al hablar de los *duo viri* estoy haciendo alusión a la profecía atribuida al abad Joa-

través del *Liber Conformitatum* se convirtió en fuente franciscana seguida por la mayor parte de los religiosos seráficos. La obra de Bartolomé de Pisa es la que mejor recoge la imagen de San Francisco y su Orden desde que se fundó hasta entonces, e inclusive se leyó hasta bien entrado el siglo XVI en el Nuevo Mundo²⁸. La prueba está en que en 1510 se publicó a cargo de fray Francesco de San Colombano, de la rama de la Observancia, el *Liber Conformitatum*; y tres años más tarde, en 1513, un conventual llamado fray Giovanni Mapello publicó también en Milán el mismo libro, pero bajo el título de *Opus auree et inexplicabilis bonitatis et continentie, Conformitatum beati Francisci ad vitam domini nostri Iesu Christi*. Paralelamente a estas dos ediciones, por las mismas necesidades que exigían su publicación, tuvieron que circular a partir de 1390 muchas copias de este códice manus-

quín de Fiore sobre la Orden de los predicadores y de los menores que se transmitió a lo largo de la Edad Media y llegó hasta el Nuevo Mundo por medio de los misioneros seráficos. En dicha profecía se habla sobre el papel y cometido histórico en la Iglesia de dos hombres que venían a renovar la vida cristiana, dos hombres que simbolizaban las nuevas formas apostólicas y que rápidamente se identificaron con San Francisco y Santo Domingo. Para más información sobre el tema véase Pere BOHIGAS I BALAGUER, “Profecies catalanes dels segles XIV-XV. Assaig bibliogràfic”, *Bulletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI (1925), pp. 25-49; ain Ana de ZABALLA BEASCOCHEA, “Joaquinismo, utopías, milenarismos y mesianismos en la América Colonial, en SARANYANA, Josep-Ignasi (ed.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid, Vervuert, 1999, pp. 613-68 y Josep Ignasi SARANYANA, “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Lectura retrospectiva”, *Teología y vida*, Santiago (XLIV-2003), pp. 221-232. Disponible también en <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v44n2/art07.pdf>.

²⁸ Esta afirmación de Arcellus queda ratificada por otros críticos como Elisa LUQUE y Josep Ignasi Saranyana, (Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARANYANA, *La iglesia católica... op.cit.*, p. 60). Asimismo, el interesante trabajo de FREITAS DE CARVALHO, “Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do seculo XV em portugal e Espanha”, *Carthaginensia*, VII (1991), pp. 127-228, se centra su estudio en las lecturas espirituales de los frailes seráficos durante la recreación comunitaria y en las lecturas personales de sus celdas, a partir de diversos inventarios de conventos franciscanos portugueses y españoles a finales del siglo XV. Considero fundamental –para reafirmar la tesis presentada por Arcellus– las referencias al *Floreto de Sanct Francisco* en varios de estos inventarios (pp. 164, 170, 186, 19, 215 y 217) y las alusiones a los 20 *Sermones Sanctis* de Caracciolo de Lecce, autor que recoge en sus pláticas toda la tradición de los *duo viri* (pp. 168 y 220). De igual modo, Pedro Borges, en su estudio acerca de los diversos preparativos en las travesías marítimas de los misioneros enviados a América durante el siglo XVI habla de “una expedición de 14 franciscanos en 1517... a la que se le compraron: misales, breviarios, 2 *Floretos* (Florecillas) de San Francisco, 2 *Vocabularios* de Nebrija, 2 *Conformidades* de San Francisco” (Pedro BORGES, *El envío de los misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977, p. 426).

crita donde el lector podía encontrar las identificaciones y paralelismos necesarios entre la vida de Cristo y la de San Francisco. La versión castellana de los *duo viri* se halla en el *Floreto de Sanct Francisco*, donde fue trasladada al romance a partir del texto latino del *Liber Conformitatum*, aunque con algunas variantes.

El *Floreto* que contenía la profecía de los *duo viri* fue conocido, editado y leído en los conventos españoles y «...por supuesto también en México. Allá, al otro lado del Atlántico, tuvo buena acogida esta obra, al igual que el *Liber Conformitatum* en el que también aparece la profecía de los *duo viri*»²⁹. Todo este ideal tendría mayor resonancia entre la rama observante de la Orden Seráfica, arrastrada por la obsesión de una vida primitiva con la renuncia a todos los bienes y la búsqueda de una perfección evangélica. Necesariamente, esa corriente vital de doctrina y aliento profético se propagaría allí donde se expandiese la Orden franciscana.

En este sentido, la veta profética y escatológica que se prolongó hasta Nueva España de la mano de los franciscanos observantes llegados a estas tierras durante el siglo XVI queda estrechamente vinculada al ambiente espiritual y cultural que respirarían los Menores en la centuria anterior, hallando en la vuelta al espíritu del *Poverello* de Asís la vía para retornar a los ansiados orígenes del franciscanismo. Como ha señalado Arcellus: «Este influjo joaquinista tiene una explicación más sencilla que todo esto; simplemente, lo que se trató es de aplicar a la nueva evangelización americana la profecía del *Floreto de Sanct Francisco*, capítulo XIII de la primera parte, que «fabla de una profecía del abad Joachim de la orden de los menores y de los predicadores». Esta profecía, traducida del *Liber Conformitatum* de Fray Bartolomé de Pisa, se halla también en la edición de Milán *Vita et Fioretti de Sancto Francesco compti*, de 1495 hallada por Faloci Pulignani, el cual afirma que su redacción puede remontarse a 1485»³⁰.

Una concepción de las fuentes milenaristas en la acción misionera de los frailes franciscanos como la planteada por Arcellus puede explicar de manera satisfactoria el hecho de que los religiosos que pasaron a tierra novohispana llevaran en su ideario el mensaje profético de corte joaquinista. Como señala esta investigadora, los inspiradores de tal ideario no fueron

²⁹ *Ibid.* p. 13 y 85, donde registra los inventarios del convento franciscano de Texcoco. Asimismo véase las referencias a estas obras en algunos de los inventarios bibliográficos de diversos conventos franciscanos españoles y portugueses durante el siglo XV estudiados en FREITAS DE CARVALHO, “Libros e leituras...” *op.cit.*, pp. 196-226.

³⁰ Juana Mary ARCELLUS, “Estudio introductorio” a José Pou Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, *op.cit.*, p. 28.

tanto varones de la talla de Eiximenis, Vilanova o Rocatallada, como la fiel Observancia, que no se definió de forma general por las ideas del abad Joaquín de Fiore, sino por su fidelidad a la Iglesia y a su auténtico espíritu de retorno a las fuentes primeras de San Francisco de Asís. Por tanto, recurrir a las utopías milenaristas para explicar la conversión del indígena o los procesos de recuperación de su cultura por parte de los franciscanos que llevaron a cabo la evangelización novohispana son relaciones forzadas difíciles de señalar, aunque no imposibles. Sin embargo, sí está bien documentada la estrecha vinculación de los primeros franciscanos con la corriente reformista-observante española, sobre todo con los grupos que se han considerado más radicales, como los de Extremadura de fray Juan de Guadalupe o fray Juan de Puebla, de los que nacerían las provincias de San Gabriel o de la Concepción, de cuyos conventos –como ya he señalado– saldrían un gran número de los primeros misioneros llegados a México durante el siglo XVI.

e. Influencias ideológicas renacentistas

La labor desarrollada por los frailes franciscanos llegados a Nueva España durante el siglo XVI se encaminaba a la realización de la tarea de los primeros apóstoles y al retorno de esas comunidades cristianas que tanto añoraban. Este anhelo de renovación se acomodó perfectamente a las filosofías erasmistas y humanistas del renacimiento español, conjugándose los ideales franciscanos con las tendencias reformadoras imperantes en la Península. El influjo que Erasmo, Tomás Moro o el humanismo cristiano hayan podido ejercer sobre alguno de los espíritus en la Nueva España resulta escurridizo, debido principalmente a la coetaneidad de estos pensadores con los movimientos de renovación propios de la Orden franciscana, «siendo imposible determinar en la mayoría de los casos, si una propuesta u opinión en la que coincide algún renovador franciscano con Erasmo está inspirada por éste o es parte del movimiento»³¹. No puede discutirse la circulación de las ideas y obras del pensador holandés³², pero, en

³¹ José MIRANDA, “Renovación cristiana y erasmismo en México”, *Historia Mexicana*, I:1 (jul-sep 1951). Reeditado en Pilar GONZALBO AIZPURU (ed.), *Iglesia y religiosidad*, México, El Colegio de México, 1992, p. 32.

³² A este respecto véase el trabajo de Irving LEONARD, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 1953, donde publica interesantes inventarios de los libros importados al Nuevo Mundo entre 1567 y 1600; en ellos no deja de figurar el nombre de Erasmo y otros humanistas destacados. Asimismo, véase la lista de libros prohibidos en el siglo XVI recogida por Francisco FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, FCE, 1986 (1ª ed. 1914), que revelan de igual modo la difusión y fama de las obras de Erasmo.

mi opinión, no podemos reducir los proyectos evangelizadores de los franciscanos reformados llegados a tierras novohispanas únicamente a un influjo de las doctrinas erasmistas y humanistas emergentes en la España renacentista.

A la búsqueda de ese cristianismo renovado, se une también la utopía de una nueva sociedad que habría de formarse con los indígenas recién descubiertos, en parte diferente de la europea. El mismo espíritu idealista que movió a pensadores de la talla de Tomás Moro, Bacon o Campanella a publicar sus libros impulsó muchos de los proyectos ideológico-evangelizadores de los religiosos, convirtiéndose de este modo “el descubrimiento de América en un incentivo de utopías”³³. El movimiento reformista franciscano, con su anhelo de instaurar de nuevo el cristianismo primitivo, se puede ligar a todo el pensamiento utópico de la época. Los misioneros llegados a Nueva España no tenían más que volver la vista al pasado de su Orden para encontrar viva esa vena espiritual y hallar en las tendencias renovadoras europeas el sentido de esa nueva cristiandad. Sin embargo, los evangelizadores de los primeros tiempos se vieron forzados a adoptar la mayoría de las veces un papel más político y social que religioso. En este sentido, y siguiendo la línea de investigación planteada por J. Antonio Maravall, me inclino a considerar el proyecto ideológico y evangelizador de los franciscanos reformados llegados a México en el siglo XVI, más que como un diseño utópico impulsado por la filosofía de un pensador de la talla de Tomás Moro, como un utopismo político-social y eclesástico: «Todo este aspecto religioso (...) no es sólo que tenga una trascendencia política, sino que es política por sí misma, dado el contenido religioso que el gobierno español tuvo encomendado en todo momento en América y sobre todo, porque en el pensamiento de estos escritores (misioneros) la religión es el primer fin de la sociedad política a organizar en aquellas tierras»³⁴.

Continúa siendo de análisis reciente el supuesto erasmismo del primer obispo y arzobispo mexicano fray Juan de Zumárraga en la elaboración de sus obras capitales y en toda su tarea apostólica, cuestión largamente deba-

³³ Francisco MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “Proyecto de nueva sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización americana” en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1990, Pamplona, Universidad de Navarra, p. 1461.

³⁴ José Antonio MARAVALL, “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 99.

tida ya por la crítica³⁵. En la misma línea, Georges Baudot ha planteado –tras el hallazgo de la clara predilección por las obras del pensador holandés en su biblioteca– la evidente vinculación erasmista de otro teólogo franciscano, fray Juan de Gaona, llegado a Nueva España en 1538. No insistiré en lo ya señalado por estos investigadores, pues no hay duda de que la extraordinaria actividad desarrollada por franciscanos de la talla de Zumárraga o Gaona en sus proyectos misionales queda imbuida desde el principio por los presupuestos humanísticos, teológicos e ideológicos que los europeos llevaron esperanzadamente al Nuevo Mundo. Sin embargo, considero que, al esbozar el humanismo de éstas y otras figuras claves de la evangelización novohispana, no sólo podemos aludir a las corrientes filológicas, reformistas y utópicas que emergen con fuerza en la España renacentista de principios del siglo XVI, sino asimismo a algunos de los ideales de estos frailes seráficos a través de un método, una concepción y una actuación determinadas en sus proyectos misionales. Un humanismo que responde a una particular interpretación del mundo, desde una perspectiva utópica social y religiosa entre los religiosos reformados, que pretende, sobre todo, interpretar al hombre, al indígena, como un valor sagrado y realizable a través del pleno desarrollo de su libertad.

Franciscanismo y erasmismo tienen puntos de contacto evidentes, y, no sin motivos, eran protegidos, el uno como el otro, por el inquisidor general Alonso Manrique. Ambos movimientos tienen en común su predicación de un cristianismo más interior, su acentuado evangelismo y vuelta a los textos sagrados básicos, su desprecio de la riqueza y su profundo deseo de renovación religiosa y moral. Este caudal ideológico común fue el que bebieron muchos de los franciscanos observantes que pasaron a Nueva España, rescatando en sus proyectos evangélicos aquellos ideales erasmistas que guardaban similitud con su regreso a la espiritualidad franciscana primitiva: «les atraía un Erasmo evangelista, transparente y actual en sus

³⁵ La influencia del pensamiento de Erasmo de Rotterdam en la obra de Zumárraga ha sido objeto de análisis en diversos artículos, sobre todo a raíz de la propuesta de BATAILLON en su capítulo dedicado a la influencia del pensador holandés en el Nuevo Mundo (*op.cit.*, pp. 807-831). Entre ellos, es posible destacar los trabajos de Juan SÁNCHEZ MÉNDEZ, “Fray Juan de Zumárraga: utopía y Nuevo Mundo”, *Letras de Deusto*, XXIII:60 (septiembre-octubre 1993), pp. 185-199 o el de José MIRANDA, *op.cit.*, pp. 17-43. De igual modo, no faltan críticas a estas propuestas, como la de Ildefonso ADEVA que niega cualquier relación del obispo mexicano con las doctrinas erasmistas (véase “Observaciones al supuesto erasmismo de Fray Juan de Zumárraga. Edición crítica de la *Memoria y Aparejo de la Buena Muerte*” en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, *op.cit.*, pp. 811-887).

paráfrasis de los libros sagrados, entusiasta pregonero de la cristianización universal del género humano»³⁶.

En definitiva, tal como se ha planteado en las líneas precedentes, no se puede dudar de las coincidencias básicas entre el ideario erasmista y algunos de los principios esenciales del franciscanismo que determinarían un acercamiento al pensamiento de Erasmo de Rotterdam por parte de algunos miembros de la Orden Seráfica llegados a Nueva España durante el siglo XVI; sin embargo, como ha señalado Elisa Luque y J. Saranyana: «...afirmar sin más, que la evangelización novohispana fue una transposición de la reforma erasmiana a América constituye una gran simplificación. La presencia de Erasmo en México tuvo un significado cultural importante, pero su relieve religioso fue limitado»³⁷.

2.- Perfil intelectual

En el estudio del envío de misioneros a América durante el siglo XVI, Pedro Borges consideraba un error el hecho de que los teóricos de la idoneidad misional insistieran “poco sobre la preparación intelectual de los aspirantes a misioneros, con la particularidad de que cuando abordan el tema es realmente poco lo que exigen a este respecto”³⁸. Sin embargo, como señala el autor, encontramos varias cédulas reales de 1512 a los Provinciales franciscanos de España demandando que, para la expedición que entonces se organizaba a la Española, envíen “los religiosos más doctos y hábiles que pudiesen ser”³⁹. En 1538 se manifestaba el deseo de que, en cada una de las expediciones franciscanas que entonces se querían organizar, figurasen algunos religiosos letrados, probablemente con el fin de que pudieran solucionar problemas teológico-jurídicos que les surgiesen al resto de los misioneros⁴⁰. Felipe II añadía en 1587 a estos mismos Provin-

³⁶ Marcel BATAILLON, *Erasmo y España, op.cit.*, p. 826.

³⁷ Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARAYANA, *La iglesia católica... op.cit.*, p. 62.

³⁸ Pedro BORGES, *El envío de los misioneros a América durante la época española, op.cit.*, p. 286.

³⁹ R.C. a los Provinciales franciscanos de Burgos el 26 de Junio de 1512, en CDHIA VI, 455-6 (Prov. de Santoyo) y 457-8 (Prov. de Santiago). Dato aportado por Pedro BORGES en *íd.*

⁴⁰ R.C. a los Provinciales franciscanos de Burgos y de la Concepción de Valladolid el 17 de abril de 1538 en Castro Seoane Aviamiento, MH 14 (1957), p. 136. Dato aportado por Pedro BORGES en *íd.*

ciales el número de religiosos que cada cual debía destinar a América, señalando que una tercera parte de los mismos debían ser predicadores⁴¹, cualidad esta última que en la Orden franciscana representaba cierta preparación especial, superior a la de simple sacerdote y a la de confesor. Éstas y semejantes alusiones oficiales demuestran que la preparación intelectual de los futuros misioneros no le era indiferente a la corona española.

Cabe advertir igualmente que todas las fuentes franciscanas declaran que los primeros misioneros llegados a Nueva España poseían un alto nivel de formación intelectual. Fray Jerónimo de Mendieta escribía en su *Historia eclesiástica indiana*: «...aunque por humildad y propio menosprecio holgaban de ser tenidos por simples y sin letras, todos ellos habían oído, unos el derecho canónico, y otros la sacra teología. Y así el ministro general Fray Francisco de los Ángeles, en la *Obediencia* que dio a los doce, intitula a los más de ellos predicadores doctos»⁴².

Esta actitud de los frailes seráficos ante la cultura fue una manifestación más del ideal franciscano, convirtiéndose en rasgo distintivo de los evangelizadores novohispanos. Entre estos religiosos son muchos los titulados universitarios que presentan una gran preparación: fray Juan de Tecto había sido maestro en la universidad de París y lector de teología; fray Juan de Focher se había doctorado en leyes, teología y cánones en la misma ciudad, igual que Fray Juan de Gaona y Fray Arnaldo de Basacio, que eran además expertos latinistas; fray Pedro de Gante había estudiado en Lovaina, y otros muchos como fray Bernardino de Sahagún o fray Alonso de Herrera lo habían hecho en la Universidad de Salamanca; fray Francisco Jiménez y fray Andrés de Olmos tenían profundos conocimientos en leyes y cánones e incluso el primero era doctor en derecho canónico. Los que no son universitarios han seguido la carrera interna de la Orden y han llegado a “docto predicador”. Es innegable, como ha explicado Christian Duverger, que «...los candidatos a la evangelización de México no sólo han sido elegidos por su celo y su fe; además de sus cualidades espirituales, dan prueba de serias capacidades intelectuales; están dotados, no de una inteligencia abstracta, sino de un verdadero espíritu de reflexión, invención y de adaptación»⁴³.

⁴¹ Las cédulas, todas de 18 de Febrero de 1587, en *AGI*, Indif. Gnral, 2869, Libro III, ff. 101-v-3v. Dato aportado por Pedro BORGES en *El envío de los misioneros...*, *op.cit.*, p. 287.

⁴² MENDIETA, *Historia*, Libro III, cap. 36, vol. II, p. 116.

⁴³ Christian DUVERGER, *La conversión de los Indios de Nueva España*, México, Fondo Cultura Económica, 1993, p. 124.

a. Estudio y ciencia en la espiritualidad franciscana

Los primeros misioneros seráficos llegados a territorio novohispano pretendían reunir dos características fundamentales: santidad y ciencia. Como ha explicado Antonio Rubial, la primera «tenía en la pobreza una de sus manifestaciones más notables; la segunda se relacionaba con la posesión de los elementos culturales tendientes a un mayor conocimiento de Dios»⁴⁴. Estas particularidades se manifiestan ya en la misma elección de fray Martín de Valencia, prelado de la primera misión en tierras novohispanas elegido por Francisco de los Ángeles Quiñones, ministro general de la Orden, por su «ferviente celo de la religión y laudable madurez, por su *ciencia* y notable discreción»⁴⁵.

Para la completa comprensión de la importancia de la ciencia dentro de la Orden Seráfica, hemos de situarnos en el contexto histórico e ideológico de la institución. Los mismos religiosos tomaron posiciones diversas y antagónicas al respecto. Por ello, se hace necesario trazar un breve recorrido histórico para determinar si los estudios fueron una exigencia o más bien una desviación del auténtico ideal franciscano⁴⁶.

Los Ministros Generales que siguen a Francisco de Asís heredan problemas e inquietudes que ya habían surgido en los últimos años de vida del fundador y que, como era lógico, fueron agravándose por su ausencia. La cuestión del estudio y la ciencia, íntimamente ligada con la predicación, fue uno de los puntos de controversia entre los diferentes grupos surgidos a raíz de las divisiones internas entre los Menores que se daba ya en tiempos del propio San Francisco. Los celantes veían en la ciencia la ruina espiritual de la Orden y los estudios eran sentidos como un grave problema para la realización del ideal franciscano; para alguno de los historiadores de esta rama seráfica, como Felder⁴⁷, este sentimiento fue heredado del mismo *poverello*

⁴⁴ *Ibíd.* p. 146.

⁴⁵ Julio Alfonso PÉREZ LUNA, *El inicio de la evangelización...op.cit.*, p. 55. El autor en esta obra de reciente publicación (2001) transcribe el texto original latino (junto a su traducción) de la *Obediencia* y la *Instrucción* que recibieron los primeros doce franciscanos de fray Francisco de los Ángeles, resultando una referencia obligada en cualquier indagación sobre el franciscanismo en Nueva España.

⁴⁶ Sobre toda esta evolución véase Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, “Los estudios franciscanos medievales en España” en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE, (coord.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales. Nájera 31 Julio- 4 Agosto 1995*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 133-143; y Beltrán HEREDIA, “La formación intelectual del clero en España...”, *op.cit.*, pp. 19-57.

⁴⁷ Hilarino FELDER, *Los ideales de San Francisco de Asís*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 380 y ss.

de Asís. A pesar de estas consideraciones, coincido con Herrero Salgado al señalar que no es cierto ni justo afirmar que «en el Seráfico Padre hay una oposición frontal a la ciencia»; lo que sí hay es «un recelo y un temor al exceso»⁴⁸. 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. En esta línea, un hecho revelador fue su actitud a raíz de las disposiciones del IV Concilio de Letrán celebrado en 1215 en el que se prescribía la preparación científica para los predicadores. Como ha explicado Vázquez Janeiro, «...el de Asís, en fuerza de la obediencia al mandato de predicar que había recibido de la Iglesia, no dudó en lo más mínimo en incorporar en la agenda de su misión el requisito de la ciencia: el destinado al oficio de la predicación propiamente dicha debe ser antes “*examinatus et approbatus*”; que la materia de examen fuese también la ciencia se deduce del hecho de que los predicadores debían hablar en público de tal manera que “*sint examinata et casta eorum eloquia*”»⁴⁹.

Por su parte, la rama más progresista veía la ciencia y los estudios como una necesidad para poder desarrollar la misión que el fundador y la Iglesia les había conferido, como posibilidad para acomodarse a las necesidades que iban imponiendo los tiempos.

Las controversias entre celantes y letrados se sostuvieron durante algunos años, triunfando finalmente la postura más progresista que fue la apoyada por el cardenal Hugolino (Papa Gregorio IX), principal protector de la Orden. De cualquier modo, al terminar el siglo XIII la expansión de los franciscanos era ya una realidad, y en ella había quedado tendida sobre la cristiandad una red de casas de estudio de donde salían los frailes para ejercer el ministerio de la predicación o camino de la Universidad para continuar su formación. El estudio de teología, filosofía o Sagrada Escritura era un deber impuesto a la Orden por su misma vocación, como señala el doctor seráfico San Buenaventura: «Estos Frailes pobres se dedican a salvar las almas de sus prójimos, pero no pueden hacer esto sin la ayuda de la Escritura y no pueden tampoco entender a la perfección las Sagradas Escrituras si no es por medio del *estudio de la Teología*, que consiste en leer, meditar, orar, contemplar, escuchar, discutir el texto de la Escritura. Por eso, están obligados a *esa actividad intelectual de los estudios*, la cual, a causa de su

⁴⁸ Félix HERRERO SALGADO, *op.cit.*, p. 445.

⁴⁹ Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, “Los estudios franciscanos medievales en España”, *op.cit.*, p. 44.

dificultad absorbe al hombre todo entero y a causa de su sublimidad sobrepasa toda ocupación corporal»⁵⁰.

Así, pues, la esmerada formación de los primeros misioneros franciscanos está en conexión con el general sentir durante la Edad Media de la Orden Seráfica, desde la que se fomentaron los estudios con el fin de disponer de predicadores preparados para la instrucción de los fieles, la conversión de los infieles y las posibles controversias con los herejes. Este marco general nos sirve como contexto donde enmarcar un acercamiento a las diversas prácticas discursivas medievales que, necesariamente, debieron influir en la actividad misional de muchos de los frailes llegados a Nueva España durante el siglo XVI.

b. Predicación cristiana: ars praedicandi

Las transcendentales reformas introducidas por Inocencio III en el IV Concilio de Letrán (1215)⁵¹ en relación a la necesidad de elevar el bagaje cultural de todo eclesiástico, cuyo escaso volumen era la causa mayor de la pobreza de la oratoria medieval, encuentran en los religiosos franciscanos y dominicos el único personal de aquellos siglos con una suficiente experiencia en predicación para poder llevarlas a cabo. Las órdenes mendicantes desde el principio dedicaron singular atención a las misiones entre infieles⁵² y fomentaron con entusiasmo la renovación del clero a mitad del siglo XIII; pero además, como explica Antonio Martí, esta dedicación estuvo siempre ligada a los estudios de retórica, que ocuparon entre los mendicantes un lugar importante, apareciendo comentarios a la Sagrada Escritura y avisos prácticos a los predicadores que «podríamos considerar como la primera manifestación de una preocupación por una retórica aplicada a la oratoria sacra»⁵³. Considero necesario indagar brevemente en este concepto, dentro de la visión general de la literatura homilética de la época y en línea con las

⁵⁰ San BUENAVENTURA, *Collatio XIX in Haexameron*, n° 14, p. 19. Cit. en Félix HERRE-RO SALGADO, *La oratoria...op.cit.*, p. 484. La cursiva es mía.

⁵¹ Para una detallada lectura de estas disposiciones conciliares véase Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia (Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres)*, Barcelona, Herder, 2000 (1ª ed. 1954), n° 428-440, pp. 153-159.

⁵² Como ejemplos típicos, en lo referente a España, baste recordar las misiones franciscanas y dominicas en Marruecos, que desde 1225 adquieren forma regular, y las que luego aparecieron en Túnez con el establecimiento de escuelas para la evangelización de los infieles.

⁵³ Antonio MARTÍ, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1972, p. 15.

últimas investigaciones sobre el tema, dada su relevancia en la perspectiva de lectura que intento trazar.

Como ha señalado James Murphy, la historia de la teoría de la predicación tiene “su primera fase en la persona de Cristo. Su oratoria, claramente basada en la valoración consciente de ciertos objetivos retóricos, muestra algunas pautas que sirvieron de modelos para los teóricos posteriores”⁵⁴. Lo más notable es que, en los doce siglos que siguieron a Jesucristo y a toda la labor apostólica de San Pablo, sólo hay un tratado preceptivo importante sobre predicación: el *De doctrina christiana* de San Agustín. El obispo de Hipona plantea en el siglo V readaptar los procedimientos clásicos a las nuevas necesidades de la Iglesia, estableciendo una tradición claramente preceptiva para las comunidades cristianas. La significación de esta obra es enorme, porque abre el camino a otros teóricos posteriores con gran influencia en la formación de los predicadores, como San Gregorio Magno (540-604), Rabano Mauro (776-856), Guiberto de Noguet (1053-1124) o Tomás de Salisbury⁵⁵.

Siendo ésta una práctica habitual en las comunidades cristianas, cabe preguntarse por qué las obras teóricas – *ars praedicandi*– que recogen los principios esenciales de la composición de sermones no aparecen hasta el siglo XIII. Según explica Antonio Alberte, una de las razones fundamentales de la tardanza en su publicación tiene su origen en la desconfianza hacia la retórica que pervivía en ciertos sectores de la Iglesia. Tal desconfianza les lleva a cultivar un tipo de sermón (la homilía), que se caracteriza por una sencillez integral y un total desinterés por la forma de composición. La homilía perseguía, sobre todo, el hacerse entender por todo tipo de público. Por otra parte, no podemos olvidar el peso de la tradición homilética entre los cristianos llamados a la predicación. Alberte destaca: «Ante una tradición tan consolidada y ante aquella resistencia a la retórica clásica no es extraño que surgieran unos tratados predicatorios de nuevo cuño. Dichos tratados, cuya aparición va a tener lugar a finales del S. XII, nacen como una respuesta a dicha tradición homilética basada en el comentario a un texto bíblico. Las artes predicatorias son, por un lado, un eco de aquella larga tradición homilética y de la actitud patrística sobre la retórica y, por otro, un reflejo del nuevo ambiente cultural»⁵⁶.

⁵⁴ James MURPHY, *La retórica en la Edad Media*, México, FCE, 1986 (1ªed. inglés 1974), p. 275.

⁵⁵ Todos estos tratados son analizados con detalle en *ibíd.*, pp. 257-363.

⁵⁶ Antonio ALBERTE, “Tradición y originalidad en las artes predicatorias medievales”, en *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval. Diciembre 1993*, coord. M. Pérez González, León, Universidad, 1995, p. 143.

La aceptación de un *ars praedicandi* supone el reconocimiento del arte como instrumento necesario para la composición del sermón. Desde este punto de vista, se puede observar la misma línea que he señalado de la *Doctrina Christiana* de San Agustín al reconocer la necesidad de un *ars* para el orador cristiano. Ahora bien, como ha explicado Alberte, tal aceptación de un arte no implicaba la cristianización de las retóricas clásicas, como lo había pretendido San Agustín, sino que existía una clara voluntad de responder a la originalidad del sermón cristiano con un arte de nuevo cuño, residiendo su novedad «...en haber surgido como artes predicatorias independientes, no como artes retóricas *ad usum praedicatoris*, y en haberse formalizado de una manera marcadamente diferente a los tratados retóricos, aun cuando los elementos integradores de tales tratados estuvieran tomados de la tradición homilética, de la escolástica e incluso de la retórica»⁵⁷.

Las artes predicatorias constituyen un nuevo intento de aplicar la retórica al discurso oral, concretamente a la predicación cristiana, dando origen a la aparición de un nuevo género literario –el sermón eclesiástico– que se convertirá en un instrumento fundamental para la gran empresa evangelizadora del Nuevo Mundo.

En el proyecto evangelizador novohispano, el ejercicio oratorio fue un elemento esencial para la extirpación de la idolatría y la erradicación de la religiosidad indígena, convirtiéndose en una instrucción manifiesta y pública de la religión y moral cristianas. Los contenidos planteados en la predicación de los primeros franciscanos insistían, de manera general, además de en el cumplimiento sacramental y los mandamientos, en la necesidad de cultivar buenas costumbres. Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* recoge todos estos aspectos, que se completaban instruyéndoles sobre «... cómo habían de vivir ordenadamente y lo que debían hacer y rezar cuando se habían de acostar, y lo mismo para levantarse por la mañana. Cómo se habían de haber en la iglesia, y en el oír de la misa; y cómo habían de bendecir la comida, y las gracias que a Dios debían dar después de haber comido. Cómo se habían de haber en la calle y por los caminos, asimismo saludar al que topaban e humillarse a las imágenes y cruces; cómo habían de guardar sus ánimos de los malos pensamientos, y sufrir y tolerar los males por amor a Dios»⁵⁸.

Muchas de estas premisas obedecen a principios de la tradición retórica y homilética medievales, tal como fueron expresados por teóricos como

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 151.

⁵⁸ TORQUEMADA, *Monarquía*, Libro XVI, cap.5, vol. 5, pp. 235-6.

Guiberto de Noguet, de gran influencia en toda la Edad Media, quien explicaba a principios del siglo XII en su *Liber quo ordine sermo fieri debeat* que en toda predicación “debe preferirse la edificación moral a la mera exposición de la doctrina”⁵⁹; o Tomás de Salisbury, otro de los autores más influyentes en la formación de los predicadores medievales quien, a comienzos del siglo XIII, exponía en su *Summa de arte praedicandi* las intenciones básicas del buen predicador: «El predicar tiene dos objetivos: el anuncio y la instrucción. La materia por estudiar es la fe y las buenas costumbres, así como sus contrarios, el odio a los vicios y la imitación de las virtudes»⁶⁰.

Estos objetivos del buen predicador medieval están presentes en toda la labor franciscana de extirpación de la idolatría y de adaptación a los recién convertidos a las costumbres cristianas. Los misioneros mantuvieron siempre el propósito de persuadir al indígena a llevar una buena conducta cultivando las virtudes cristianas y a disuadirlo del mal comportamiento, sustituyendo las formas de religiosidad prehispánica por las de culto católico. Francisco Tovar Paz sitúa la *praedicatio* bajo las condiciones de una difusión religiosa en ámbitos de rechazo, refiriéndose con este concepto “al proceso colonizador de una nueva religión que se presenta como polo dialéctico frente a los rituales ya establecidos”⁶¹. En este sentido, la tarea de los frailes seráficos se presenta cabalmente como parte de esa *praedicatio*: Nueva España sería considerada como un ámbito que poseía ya una idiosincrasia religiosa previa, como era la prehispánica, que pretendía ser desplazada por una nueva traída por los españoles. De ahí que todos los recursos mediante los que se lleve a cabo esta “conquista espiritual”, todas las pautas que sirvan para establecer una oposición a las circunstancias previas novohispanas, quepa considerarlas parte de esa labor oratoria.

La predicación franciscana en Nueva España antepuso siempre la instrucción moral doctrinal, pues dicha manifestación constituía uno de los principales obstáculos para la conversión del indígena. El *Primer Concilio Provincial de México*, celebrado en 1555, expresa esta necesidad, declarando que «... los clérigos deben instruir y adoctrinar a los indios en las cosas más necesarias a su salvación, y dejar los misterios y cosas arduas de nues-

⁵⁹ Cit. James MURPHY, *La retórica... op.cit.*, p. 309.

⁶⁰ Cit. en *ibíd.* p. 327.

⁶¹ Francisco Javier TOVAR PAZ, *Tractatus, sermones atque homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Extremadura, Universidad de Extremadura, 1994, p. 26.

tra santa fe, que ellos no podrán entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por ahora»⁶².

Los franciscanos que desarrollan la empresa evangelizadora novohispana son conscientes de que para desempeñar su alto ministerio deben cumplir con las virtudes del buen predicador, «...denunciar los vicios de los que sus oyentes debían apartarse, la virtudes que habían de conseguir o cómo habían de huir de las penas eternas y alcanzar la bienaventuranza; amén de otras obligaciones de cumplimiento sacramental y obras de misericordia»⁶³;

pero además, si quieren encontrar éxito a través de sus palabras, deben saber adaptar el discurso a las necesidades de sus oyentes con «la misma razón que un médico está obligado a adaptar los remedios a las necesidades de sus enfermos»⁶⁴; siendo éste un rasgo fundamental en todos los manuales de predicación: «Cuatro son las cosas que principalmente debe observar quien desea hablar aptamente, es a saber, que la oración convenga al que dice, al que la oye, y en fin a las cosas mismas, de que trata, y al cargo que ejerce. Esto es: quién habla, a quién habla, de lo que habla, y lo que quiere principalmente conseguir hablando»⁶⁵.

En general, puede decirse que los misioneros franciscanos llegados a Nueva España durante el siglo XVI no sólo atendieron a la diversa situación de los sujetos (niños o adultos, hijos de caciques y principales o plebeyos) sino también, como ha explicado Dionisio Borobio, a los principios elementales de pedagogía que debían observarse en el “oficio del predicador evangélico” y que consistían en «... la adaptación al auditorio y su capacidad; la enseñanza de lo esencial que hay que saber y vivir; la frecuente repetición de lo que siempre debe permanecer; el uso de un estilo de plática llano, sencillo, claro y breve; a través de razones, símiles y afectos que hacen el contenido más inteligible y aceptable para los oyentes»⁶⁶.

Así, pues, hemos podido comprobar que, junto a los ya mencionados conocimientos que muestran los franciscanos novohispanos en filosofía y teología, otra de las bases que sustentaron su sólida preparación fue la larga

⁶² *Primer Concilio Provincial de México* (1555), en Juan TEJADA Y RAMIRO (comp. y traductor), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5 vols., Madrid, Imprenta de don Pedro Montero, 1855, V, p. 126.

⁶³ José RAMOS DOMINGO, *Retórica-Sermón-Imagen...op.cit.*, p. 217.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 192.

⁶⁵ Fray Luis de GRANADA, *Los seis libros de la rethórica eclesiástica o De la manera de predicar*, Barcelona, Imprenta de Joan Solís y Bernardo Pla, 1775, Libro V, cap. 17, n 2, p. 361.

⁶⁶ Dionisio BOROBIO, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 1992, p. 104.

tradición seráfica en la actividad apostólica de la predicación. Esta dedicación implicaba que los estudios de retórica y oratoria sacras ocuparan un lugar significativo en todos sus proyectos formativos⁶⁷ y constituyeran un pilar esencial dentro del perfil intelectual de la Orden.

c. Cultura y teología en los siglos XV y XVI

La evangelización de América coincide con el pujante desarrollo de la cultura humanista, que, en España, por sus particulares inquietudes, tuvo un matiz esencialmente teológico. En la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, se crearon más de una veintena de universidades en las que se formaron importantes letrados, eminentes eclesiásticos y seglares. Se erigieron asimismo centros de estudios de las principales órdenes religiosas; en concreto los religiosos seráficos disponían de un centro de teología en cada provincia franciscana. De las aulas de estos núcleos universitarios, saldrían los letrados que ocuparían los altos cargos eclesiásticos y servirían en el gobierno y la burocracia del Nuevo Mundo, como también buena parte de los misioneros que llevarían a cabo la empresa evangelizadora en el siglo XVI⁶⁸. De este modo, la cuidada formación intelectual y espiritual de muchos de los Frailes Menores llegados a Nueva España en dicho período queda estrechamente vinculada a las consideraciones respecto al estudio teológico de los observantes y al espíritu renovador del cardenal franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros.

Al tratar de encuadrar las relaciones entre la reforma y el estudio de teología en los franciscanos observantes, Melquíades Andrés Martín vincula estrechamente ambos conceptos afirmando que “la reforma llevó a los religiosos a la observancia; y ésta, al recogimiento y al estudio”⁶⁹. Como ya he señalado, si bien es cierto que las órdenes mendicantes no son academias dedicadas exclusivamente al estudio, no hay duda de que éste es uno de los medios principales para fomentar la práctica común de la regla, la perfección individual y la solidez de la espiritualidad.

Ahora bien, centrándonos en el ámbito estrictamente teológico, cabe advertir que si el desprecio inicial por la ciencia es característico de muchos

⁶⁷ Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, “La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV”, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, I, Salamanca, 1972, pp. 19-57.

⁶⁸ Según Valentín Vázquez de Prada hasta el año 1600 pasaron a América 225 alumnos formados en la Universidad de Salamanca (*Ibíd.*, p. 79).

⁶⁹ Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976, p. 84.

movimientos reformados, la corriente renovadora franciscana iniciada en Castilla por Pedro de Villacreces «... no es enemiga del estudio de la teología en general, sino únicamente de la ciencia divina considerada como ciencia puramente especulativa y hecha según el método nominalista, con un espíritu marcadamente dialéctico»⁷⁰.

Los franciscanos observantes se propusieron restaurar el equilibrio que el fundador había establecido entre los tres valores esenciales de la vida seráfica: la predicación, como vocación; la pobreza, como disponibilidad; y el estudio teológico, como idoneidad. El tercero de los puntos, que es el que aquí nos interesa, queda considerablemente desarrollado en el capítulo dedicado al estudio de las Constituciones redactadas en 1443 por el jurista y portavoz de la Observancia Juan de Capistrano, donde se exponen los siguientes puntos: a) la ciencia en la Orden tiene valor sólo si está orientada a la predicación; b) todo predicador debe estar dotado de una ciencia suficiente; c) cómo adquirir la ciencia suficiente para la predicación⁷¹; de cualquier modo, lo que se está planteando desde la Observancia es un nuevo plan de estudios, en sustitución del sistema oficial vigente en la Orden y en la Iglesia. Vázquez Janeiro nos resume las novedades de este programa en los siguientes puntos “ a) Nuevos centros de estudio en los conventos observantes; b) Nuevos enseñantes con la necesaria idoneidad y preparación; c) Nuevo programa; d) Nuevo método”⁷². Lo que se buscaba en realidad, como ya he apuntado, era una teología más práctica, más apostólica y menos dialéctica que la escolástica de la época.

En definitiva, podemos considerar que la reforma de la Observancia franciscana española del siglo XV se apuntó a su favor varios méritos, tanto de cara a la Orden como a la Iglesia. Por lo que se refiere al propio movimiento seráfico, se esforzó por recuperar el ideal de la vocación franciscana, la predicación, y en relación con ella, la exigencia de la pobreza como disponibilidad y autenticidad del predicador, y la exigencia del estudio de la teología, como idoneidad del mismo. Con estas consideraciones, «se ponía fin a los fanáticos espirituales que exaltaban la pobreza por la pobreza y aborrecían los estudios como un mal en sí mismo; y se ponía, por otra parte, frente a un cierto conventualismo que hacía del estudio un fin en sí mismo y hacía de la pobreza caso omiso»⁷³.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁷¹ *Cronología historica-legalis* 1 (Neapoli 1650), pp. 102-11.

⁷² Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, “Los estudios franciscanos medievales en España”, *op.cit.*, p. 54.

⁷³ *Ibid.*, p. 55.

En cuanto a la Iglesia, como ha explicado Vázquez Janeiro, la Observancia franciscana española prestó un válido servicio en más de un sector: ante todo, y a través de la predicación popular, contribuyó a la implantación de la reforma católica pretridentina en la Península y luego a la empresa de la evangelización americana. En el sector concreto de la ciencia eclesial, «la Observancia franciscana es considerada hoy, como promotora principal, aunque no exclusiva, de aquella teología humanística y espiritual, anterior a la corriente erasmista, que llegaría en pleno siglo XVI»⁷⁴.

La reforma religiosa influyó decisivamente en la expansión de la educación y la cultura en un pueblo que se había visto obligado a identificar religión con nacionalidad. Desde el siglo XIV, se había iniciado el combate contra la relajación disciplinaria y la ignorancia del clero y se había fundado colegios para formar unos religiosos disciplinados y con mayor nivel intelectual. Sin embargo, el verdadero impulso renovador en España lo emprendería el cardenal franciscano Jiménez de Cisneros por encargo de la corona, fundamentalmente a partir de 1495. Del éxito de esta reforma responde la esmerada formación y alta sensibilidad espiritual de muchos de los Frailes Menores llegados a territorio novohispano en la primera época de la evangelización.

He señalado ya, a propósito de los movimientos reformistas franciscanos, que los finales del XV y principios del XVI son una de las épocas claves en la que la Corona española logró consolidar una reforma de carácter político-religioso que afectó sobre todo al clero regular y en la que jugó un papel determinante Cisneros, fraile especialmente preocupado por su Orden y cuyos proyectos educativos y culturales incluyeron la labor misionera tanto en la población morisca como en la indígena. Ahora bien, es necesario advertir que, además del interés misional y el ideal franciscano de la pobreza, la reforma cisneriana tuvo en la preparación intelectual del clero en general, y de los Frailes Menores en particular, uno de los puntos esenciales de su proyecto renovador⁷⁵.

Hacia finales del siglo XV, la predicación en España, como en el resto de Europa, se encontraba en una situación lamentable debido a la falta de preparación del clero y a la trivial pretensión de títulos que se traducían en una superficial formación de los religiosos. Por lo que se refiere a la Orden franciscana, la situación de los Frailes Menores no difería del ambiente dominante en la época. Como ha explicado Herrero Salgado: «El uso perverso de los estudios había generado en los hermanos seráficos el afán de

⁷⁴ *Íd.*

⁷⁵ Cf. Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza... op.cit.*, pp. 38-61.

conquistar títulos académicos, a cualquier precio y con cualesquiera artimañas y subterfugios, no por afición y vocación personal al estudio y al provecho que de él redundaría a favor de la comunidad y los fieles, sino por ser el mejor medio de conseguir las *gratiae magistrales*, que conllevaban esos títulos»⁷⁶.

Consciente de todos estos males e imbuido del espíritu renovador de finales de siglo, el cardenal Cisneros convoca los sínodos de Alcalá (1497) y Talavera (1498) movido por su afán de impulsar definitivamente la reforma del clero y de las órdenes religiosas. Preferentemente, ambas constituciones subrayaban la necesidad de que los clérigos debían residir en sus lugares parroquiales, frecuentar la confesión, explicar a los fieles el Evangelio y, de modo especial, enseñar la doctrina a sus fieles: «Por ser cosa tan necesaria a la salud de las animas la declaración del santo evangelio al pueblo, estatuyamos e ordenamos, sancta sínodo aprobante, que de aquí adelante los dichos curas o sus lugares tenientes todos los domingos después de la ofrenda declaren a sus parrochianos el sancto evangelio de aquel día, a lo menos literalmente, o lo haga declarar a otra persona, e non deseen de lo asy fazer so pena de dos reales al cura o teniente que no lo fiçiere, por cada domingo que çesare de lo asy fazer e complir»⁷⁷.

Con el apoyo incuestionable de los Reyes Católicos, Cisneros promoverá decisivamente la reforma de las órdenes religiosas y, al mismo tiempo, revitalizará con sus proyectos culturales y educativos la endeble preparación intelectual del clero español, particularmente de la Orden Seráfica a la que pertenecía. Para Rubial García, esta actitud hacia los estudios se plasmó en dos obras fundamentales: la universidad de Alcalá de Henares y la *Biblia Políglota*. Tal como plantea este investigador, “la fundación de la universidad complutense no tuvo otra finalidad que la de crear un organismo completo de enseñanza eclesiástica elemental, media y superior”⁷⁸, elevando la calidad del clero (tan necesaria en la reforma de la Iglesia) y “buscando un renacimiento del humanismo cristiano”⁷⁹. Una de las originalidades de esta nueva universidad fue la preocupación que mostró desde sus inicios por la renovación teológica, estrechamente ligada a un profundo interés por los estudios sagrados y por el conocimiento de las lenguas bíblicas que culminarían en la otra gran obra cisneriana: *la Biblia Políglota Complutense*.

⁷⁶ Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada... op.cit.*, p. 530.

⁷⁷ “Sínodo Diocesano de Alcalá del 4 de Noviembre de 1497” recogido en José SÁNCHEZ HERERO, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Universidad de la Laguna, 1976, p. 343.

⁷⁸ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La hermana pobreza, op.cit.*, p. 51.

3.- Perfil misional

a. Vocación misionera de los Frailes Menores

La Orden Seráfica ha contribuido como ninguna otra a las obras misionales de la Iglesia, a partir del mismo siglo XIII, en el que, después de quedar la empresa evangelizadora en manos de las órdenes mendicantes, se inicia una nueva etapa dentro de la historia misionera española⁸⁰.

Los Frailes Menores desde sus orígenes son misioneros en camino. La idea de misión es una constante en toda la historia de la Iglesia y el ideal franciscano no es una excepción. San Francisco de Asís es el primero de los fundadores de una Orden mendicante que incluye expresamente en su programa las misiones entre infieles⁸¹ y les consagra un capítulo especial en sus dos Reglas. La *Regla de 1221*, compuesta tras el regreso del santo de su experiencia en tierras de Oriente, dedica un capítulo completo al destino misionero de los Frailes Menores, cuya vocación evangelizadora deriva directamente de la imitación de Jesucristo y de la inclinación de San Francisco por la salvación de las almas⁸². Como ha señalado José Sánchez Herrero, «el de Asís inaugura un nuevo método de evangelización. Frente a la Cruzadas, cuyo único diálogo era la guerra, la conquista y la conversión forzosa (...), Francisco desarrolla una nueva metodología centrada en el diálogo pacífico, guiado de la caridad y el amor»⁸³, aunque en la *Regla Bula-*

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ Cf. Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica, op.cit.*, pp. 662-663. A este respecto un estudio de obligada consulta, que resiste perfectamente los embates del tiempo, es el de Constantino BAYLE, *La expansión misional de España*, Barcelona, Labor, 1936 y el más reciente de Valentín REDONDO, “Misión de Francisco entre los sarracenos”, *Estudios franciscanos* (Barcelona), 105 (2004), pp. 115-158.

⁸¹ En torno a este tema resulta de necesaria consulta el reciente trabajo de Valentín REDONDO, “Misión de San Francisco entre los sarracenos”, *op.cit.*

⁸² A este respecto véase Lázaro de ASPURZ, “La vocación misionera...”, *op.cit.*, pp. 24-26. En este trabajo, el autor comenta detalladamente el capítulo 16 de la Regla de 1221, dedicado íntegramente a “Los que van entre los sarracenos y otros infieles”. La Regla supone una inspiración especial en los que de hecho son llamados a trabajar entre infieles, inspiración de cuya existencia han de juzgar sus superiores. El método primario del apostolado misional franciscano que se revela en estas disposiciones es el buen ejemplo, uno de cuyos elementos es la observancia regular. Concluye situando en la cumbre del ideal misionero de los franciscanos el martirio y exhortando a todos los frailes a entregarse a esta empresa por amor a Jesucristo.

⁸³ José SÁNCHEZ HERRERO, “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América: los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China” en *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987, p. 66.

da de 1223 las disposiciones en torno a las labores misioneras ocupan un lugar más reservado, limitándose a la primera parte del capítulo XII. Se abrevia el texto y se altera en parte el contenido de la de 1221: «... ya no se expresa el motivo del martirio ni se menciona el apostolado del ejemplo; la disposición sobre el permiso de los superiores adopta una forma negativa y ya no se inculca a los superiores la obligación de conceder el permiso a los que tengan vocación, sino más bien la responsabilidad sobre la idoneidad de los que son destinados»⁸⁴.

En definitiva, se puede afirmar que el apostolado entre infieles es para San Francisco consecuencia directa del programa de vida concebido para sus frailes, que ha de culminar en la imitación verdadera de la vida de Cristo. Para Lázaro de Aspuz se puede, además, postular diversos factores directamente relacionados con el origen de la vocación misionera franciscana: «Los factores externos fueron principalmente el movimiento de las cruzadas y las relaciones comerciales de las ciudades italianas con el Oriente (...); entre los factores internos, ante todo su celo apostólico universal, sin limitación de países y razas (...) y el ansia del martirio»⁸⁵.

Como ya he indicado, desde la muerte de San Francisco de Asís en 1226 hasta el final de la Edad Media, la Orden Seráfica se fue adaptando a las condiciones históricas y fue evolucionando en sus distintos aspectos. El afán misional del fundador tuvo algunas condiciones propicias para llevarse a cabo, especialmente la vuelta al ascetismo y a los valores evangélicos primitivos de los movimientos de reforma eclesial iniciados en los siglos XIV y XV. Estas corrientes renovadoras «conllevan una profunda vocación misionera, a veces idealizada en el deseo de martirio en tierras infieles, y siempre llevada a la práctica en la predicación popular»⁸⁶.

Dado que el siglo XV es, como hemos visto, el siglo del triunfo de la observancia contra el conventualismo, como ha señalado Lázaro de Aspuz, «no es posible enfocar la actividad misionera de la Orden en esta época sin tener presente la índole de las aspiraciones evangelizadoras propias de este movimiento de retorno a la pura guarda de la regla y del espíritu de San Francisco»⁸⁷. En 1443 San Juan de Capistrano, en calidad de Vicario General y portavoz de la Observancia, promulga las nuevas Constituciones de la Orden y al llegar al capítulo XII, se detiene en los móviles del ideal misionero y en la inspiración divina necesaria para esta labor, estrechamente vin-

⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 27-28.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 22.

⁸⁶ Adeleine RUCQUOI, "Los franciscanos en el Reino de Castilla", *op.cit.*, p. 173.

⁸⁷ Lázaro DE ASPURZ, "La vocación misionera..." *op.cit.*, p. 125.

culada con el martirio como cumbre de este ideal: «... Ya que sería una temeridad obligar por obediencia a ofrecerse al martirio a ninguno contra su voluntad, y a fin de que un fervor desordenado no haga tomar por inspiración divina lo que no es más que sugestión diabólica, la Regla prohíbe a los Ministros conceder permiso indistintamente a todos los que lo pidan, sino sólo a los que son idóneos»⁸⁸; continúa enumerando las condiciones que se requieren para juzgar a un fraile idóneo para el martirio y, por consiguiente, para la labor misionera: «... es necesaria la virtud probada bajo todos los respectos y, sobre todo, celo por extender la gloria de Dios y por procurar la salvación de los infieles; el índice más seguro de esta idoneidad es la exactitud en la observancia regular. Esto, en cuanto al alma. Pero no hay que descuidar tampoco la idoneidad en cuanto al cuerpo: salud robusta, resistencia a toda prueba para soportar trabajos y fatigas, azotes...»⁸⁹.

Se puede observar que, aunque en primer término se fija en el martirio, no pierde de vista la labor propiamente misional. Este espíritu de la Observancia será esencial en la tradición misionera de los Frailes Menores reformados que pasaron a Nueva España durante el siglo XVI. Veamos a continuación cómo este afán misionero quedará reflejado en diversas expediciones franciscanas que constituyen, sin duda, importantes precedentes en dicha tarea evangelizadora.

En el detallado estudio que Elisa Luque Alcaide ha realizado sobre la Iglesia española que pasó al Nuevo Mundo se subraya el hecho de que todo “el proceso de expansión misional de Castilla, que alcanza también al hecho americano, visto con perspectiva histórica, se presenta con una unidad de acción y de fines”⁹⁰. En efecto, desde esta óptica planteada por la autora, parece que la consideración de la evangelización que tuvo lugar en las fases previas a la americana podría aportar luces esclarecedoras de la que se llevó a cabo en tierras de Indias. Es decir, el seguimiento de la realidad misional que los religiosos españoles afrontaron en los siglos anteriores al descubrimiento de América nos permitirá reunir aspectos indicativos de cómo y en qué sentido la transmisión de experiencias misionales ya vividas ayudó a los franciscanos a afrontar la evangelización de Nueva España.

Por ello, considero que el estudio de la cristianización de mongoles, la conversión de los naturales del archipiélago canario o la incorporación a la Iglesia católica del recién conquistado reino de Granada resultan experien-

⁸⁸ *Cronología Historica-Legal* 1, pp. 109-11.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARANYANA, *La iglesia católica y América, op.cit.*, p. 64.

cias misionales esenciales para la comprensión de la acción evangelizadora desarrollada por los Frailes Menores con los naturales del territorio novohispano.

b. Viajes franciscanos a Extremo Oriente

El trabajo en territorio novohispano de muchos misioneros franciscanos venía a completar una ya dilatada trayectoria de esfuerzos similares en la Orden Seráfica iniciados con las primeras expediciones al poderoso imperio de los mongoles. Georges Baudot apuntaba ya estos antecedentes en sus trabajos de principios de los años 90. Para este autor, «el redescubrimiento de Asia se inserta en una perspectiva apocalíptica de cristianización global del mundo conocido, puesto que después de la conversión definitiva de judíos y mongoles, la derrota del islam estaría próxima y los pueblos del mundo entero, reunidos bajo el yugo único de Cristo, iban a vivir los últimos tiempos de la historia»⁹¹.

Por esta razón, apuntar los métodos utilizados por los franciscanos en sus expediciones al Extremo Oriente puede ser útil no para determinar si estas misiones contribuyen a la culminación de la utopía milenarista seráfica (aspecto ampliamente estudiado por Baudot) sino para ofrecer una visión de conjunto de dichos antecedentes y de sus similitudes con la misión en Nueva España.

La actividad de los frailes seráficos en Asia comienza en 1245 cuando el Papa Inocencio IV encarga a un fraile seráfico, fray Juan de Piano Car-

⁹¹ Georges BAUDOT, *La pugna franciscana... op.cit.*, p. 18. En un trabajo más reciente (véase Georges Baudot, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América” en *Estudios de Cultura Náhuatl* (UNAM, México), XXXII (2001), pp. 159-173) el autor continúa planteando las expediciones franciscanas en Asia dentro de una perspectiva milenaria y apocalíptica global del mundo conocido. Asimismo, subraya el hecho que:

A mediados del siglo XIV las ilusiones por evangelizar la humanidad bajo el yugo mongol y dar una significación milenaria al descubrimiento de Asia, cobrarían un mayor vigor con la obra *Vade mecum in tribulatione* (1356) de Frère Jean de Roquetaillade, cuyas profecías dominaron realmente el ambiente espiritual de la península ibérica, impulsando como nunca el milenarismo seráfico (p. 163).

Por los años 1334-1353 las comarcas occidentales del antiguo imperio mongol se convertirían definitivamente al Islam y no al cristianismo, cerrando así en cierto modo la ruta terrestre oriental a sueños y profecías. Sin duda, para Baudot, la ruta de Colón buscando por Occidente una salida hacia Asia sería la continuación de las esperanzas utópicas franciscanas.

pini, con rango de delegado pontificio, una expedición por el Kanato del Volga para evaluar las posibilidades que ofrecían los mongoles de convertirse al cristianismo⁹². Aunque la empresa de Piano Carpini fracasó, con esta expedición se empieza a tener por primera vez noticias de aquel desconocido imperio al tiempo que “las comunidades franciscanas de toda Europa comienzan a vibrar de entusiasmo misionero ante el nuevo campo que se abría a su celo”⁹³. Al regresar de Asia en 1247, elaboró su *Historia mongolorum*, cuya difusión e impacto, “fueron notables y de ello testimonia con elocuencia el cronista italiano Salimbene d’Adam, igualmente franciscano, que lo entrevistaría en Lyón a su vuelta”⁹⁴. La crónica de Piano Carpini arranca de unas breves disquisiciones geográficas seguidas por unas pinceladas antropológicas, etnográficas y religiosas. Lo más importante, como ha señalado Juan Gil, es que gracias a este escrito los mongoles empiezan a ser considerados ya no como seres diabólicos, sino como hombres, y en cuanto tales, susceptibles de tener buenas y malas cualidades: «Gracias al escrito de fray Juan, Europa se enteró, atónita, de que aquellos presuntos ogros precursores del Anticristo también tenían virtudes: la austeridad, camaradería, obediencia y lealtad no eran privativos del mundo occidental, pues las poseían en grado máximo aquellos bárbaros que, para colmo, eran poco dados a riñas y pendencias entre sí, apenas conocían la envidia y adoraban a un solo dios»⁹⁵.

Pero Piano Carpini no fue el único franciscano en aquellas tierras. Algún tiempo después, otro fraile seráfico, el flamenco fray Guillermo de

⁹² Sobre todo este proceso histórico, véase Jean RICHARD, “Les missions chez les Mongols aux XIII et XIV siècles”, en *Histoire universelle des missions catholiques*, París, Éditions de l’Acanthe, 1956, pp. 173-190; Ninette BOOTHROYD et Muriel DETRIE, *Le voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen-Âge à la chute de l’empire chinois*, París, Éditions Robert Laffont, 1992, pp. 57-67; José SÁNCHEZ HERRERO, “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América: los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China” en *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987, pp. 15-77 y el monográfico de Juan GIL, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

⁹³ Lázaro DE ASPURZ, “Vocación misionera de la Orden franciscana...”, *op.cit.*, p. 108. El autor subraya el hecho de que los mongoles, como todo pueblo primitivo, sufrieron el influjo de los pueblos sometidos, más civilizados que ellos; “adoptando como sistema de gobierno el oportunismo cultural y, sobre todo, religioso” (*Ibid.*). Esta tolerancia religiosa favoreció el optimismo de los misioneros, pero también, por otra parte, la poca estabilidad de las conversiones.

⁹⁴ Georges BAUDOT, “Los precursores franciscanos...”, *op.cit.*, p. 161.

⁹⁵ Juan GIL, *En demanda del Gran Kan... op.cit.*, p. 75.

Rubruck, pasó tres años (1253-1256) dedicado a una importante exploración por el Extremo Oriente. Desde la misión permanente que estableció en Tartaria, fray Guillermo llegó a conocer los usos y costumbres de los tártaros, las luchas internas de los mongoles, las creencias y prácticas budistas, los ritos de los chamanes y todas aquellas idolatrías con las que había de combatir en una labor que, si bien no obtuvo el éxito esperado, sí gozó de un insospechado eco en futuros proyectos más exitosos como los del inglés Rogelio Bacon⁹⁶. A su regreso, y por mandato del rey de Francia, Rubruck inició la redacción de sus experiencias misionales en aquellas tierras, escribiendo la crónica *Itinerarium ad partes orientales*⁹⁷, testimonio etnográfico de gran valor y «uno de los más apasionantes relatos de viaje que se hayan escrito jamás en la Edad Media, sólo superado por las narraciones de Marco Polo y de Ibn Battuta»⁹⁸.

Ambos religiosos iban a descubrir una sociedad mongola extremadamente liberal en materia de creencias religiosas, con virtudes éticas extraordinarias pero poco inclinada a convertirse a la fe de Cristo. Las crónicas franciscanas de esta época muestran el deseo de misioneros como Carpini o Rubruck por conocer mejor a unas comunidades a las que se pretendía inculcar el mensaje cristiano. Al mismo tiempo, dichas obras se convierten en medios eficaces de información acerca del proceso evangelizador para el Pontífice y los diferentes monarcas cristianos⁹⁹. José Sánchez Herrero realiza una detallada descripción de estas obras, indicando cómo el conjunto abarcaba un amplio contenido que comprendía los siguientes aspectos: «Desde el punto de vista etnográfico en estos relatos tenemos noticias muy completas no sólo del mundo mongol, su vida y sus costumbres, sino también de otros muchos pueblos. En cuanto a la geografía sus aportaciones son múltiples, también sobre las medidas del tiempo, enfermedades, el clima, los productos... Dentro del campo de la Religión, no sólo nos dan a conocer

⁹⁶ Sobre la estrecha relación entre Rubruck y Rogelio Bacon véase *ibíd.*, pp. 118-122.

⁹⁷ Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, "Precedentes franciscanos del descubrimiento en América...", *op.cit.*, pp. 40-43. Este autor menciona además a varios franciscanos acompañantes en estas expediciones, entre los que destaca las figuras de fray Benito de Polonia y fray Bartolomé de Cremona.

⁹⁸ Juan GIL, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, *op.cit.*, p. 116.

⁹⁹ Finalidad semejante encontramos en las crónicas misioneras de los franciscanos que desarrollaron su labor evangelizadora en Nueva España. Estoy haciendo referencia, por ejemplo, a obras como la *Historia de los indios de Nueva España* de Motolinía, *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún o la *Monarquía indiana* de Torquemada.

las obras de las misiones católicas franciscanas, sino también la religión de los mongoles, de los sarracenos y el mundo religioso budístico»¹⁰⁰.

En 1291, el franciscano fray Juan de Montecorvino es enviado por Nicolás IV a China convirtiéndose en el fundador de las misiones en dicho territorio¹⁰¹. Fray Juan, a lo largo de toda su labor apostólica, subraya el papel primordial que desempeña en la metodología evangelizadora seráfica el buen ejemplo de los religiosos, exigiendo que los primeros misioneros que fueran a hacerle compañía se distinguieran por su observancia y modélica conducta: «Si tuviese conmigo dos o tres compañeros que me ayudasen, creo que hasta el Khan Emperador estaría ya bautizado; suplico, pues, que vengan frailes de tal espíritu, si es que hay quienes quieran venir, que se esfuerzen por dar buen ejemplo y no sean amigos de la ostentación»¹⁰²; un año más tarde, en una nueva carta, vuelve a subrayar este requisito pidiendo que «no se envíen sino religiosos de muy sólida virtud; porque los países son hermosos en sobre manera, ricos en aromas y piedras preciosas»¹⁰³.

Los primeros años de la evangelización de Montecorvino en China se caracterizaron por una intensa actividad en cuanto a la administración de los sacramentos, especialmente el del bautismo, llegando a asegurar haber bautizado en diez años “cerca de seis mil personas, y si no fuera por las difamaciones de los nestorianos, bautizaría más de 30.000”¹⁰⁴. Asimismo, destaca el hecho de suplir la falta de colaboradores en la misión (recordando un sistema empleado en los monasterios occidentales) con el apostolado de los niños: como los padres no los iban a llevar a la Iglesia pero los más pequeños se vendían en el mercado; el franciscano compró cuarenta, los bautizó y educó en la fe cristiana, enseñándoles la lengua latina, las ceremonias y el arte de escribir, convirtiéndose de este modo en instrumentos esenciales del proceso evangelizador¹⁰⁵. En una de las cartas que el Papa Clemente V envió a fray Juan agradeciéndole la labor misionera ejercida por éste en China, el

¹⁰⁰ José SÁNCHEZ HERRERO, “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América...”, *op.cit.*, p. 73.

¹⁰¹ Sobre su vida y labor véase Madrid, *Secretaría General para la evangelización misionera*, Madrid 1997.

¹⁰² G. GOLUBOVICH, *Biblioteca I.*, pp. 89-92. (Carta fechada el 8 de Enero de 1305). Texto aportado por Lázaro de Aspuz en “Vocación misionera de la Orden franciscana...”, *op.cit.*, p. 109.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 119. Carta fechada el 13 de Febrero de 1306.

¹⁰⁴ Juan de MONTECORVINO, *Epistolae III*, en *Sínica Franciscana*, vol. I, Firenze, 1919, p. 337.

¹⁰⁵ Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América...”, *op.cit.*, p. 46.

pontífice subraya la eficacia de dicho método evangelizador: «[...] en la Iglesia has hecho pintar escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento para instrucción de los ignorantes de las cosas sagradas, has construido un convento para los niños comprados con el dinero de los frailes, niños que has instruido en la lengua latina y en la doctrina católica, que has educado en la recitación del Breviario según el uso romano y que los has iniciado a las Órdenes Menores. Los cuales, hermanos legos y clérigos salmodian en la misma Iglesia cantando los cánticos de Sión en tierra extranjera y los hacen cantar a los demás; sean ellos, o tú, los que realizáis tan buenas obras de caridad, aumentan la fe y producen grandes frutos en las almas»¹⁰⁶.

Otro hecho significativo en la labor evangelizadora del fundador de las misiones en China fue que, tras los primeros intentos de comunicación gestual y ante la limitación que este sistema suponía, fray Juan se dedicó de modo exhaustivo al aprendizaje del turco y el mongol, llegando a leer y predicar en esa lengua. Su dominio en esta tarea le llevó incluso a traducir el Nuevo Testamento, el Salterio, las oraciones litúrgicas del misal y a escribir para los niños dos breviarios con treinta himnos¹⁰⁷.

Teniendo presentes las anteriores peculiaridades, resulta imprescindible plantear los viajes de los Frailes Menores al Extremo Oriente como precedentes de la evangelización novohispana, pues en muchos de sus procedimientos y modos empleados en aquellas tierras encontramos diversos paralelismos con la acción evangelizadora franciscana en la Nueva España del siglo XVI. No dudando que lo realizado en medio de aquellas inmensas regiones durante más de medio siglo fuese tenido en cuenta por los primeros misioneros de América, subrayaré brevemente dichas concomitancias, porque éstas han sido prácticamente ignoradas por la crítica.

La ejemplaridad de vida como requerimiento en la idoneidad misional, exigida por Montecorvino o Rubruck en las diferentes misivas enviadas al Pontífice solicitando el envío de nuevos evangelizadores a China y Tartaria respectivamente, está presente ya de modo destacado en la instrucción que Francisco de los Ángeles dirige a los doce primeros franciscanos en vísperas de su partida a México en 1522: «... los elijo y envío a convertir con palabras y ejemplo las gentes que no conocen a Nuestro Señor Jesucristo, y están detenidas so el yugo del cautiverio de Satanás con la ceguera y la idolatría»¹⁰⁸; y vuelve a reiterarse en diversos documentos del

¹⁰⁶ Fray Gaspar HAN, *Juan de Montecorvino. op.cit.*, p. 29.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁰⁸ Julio Alfonso PÉREZ LUNA, *El inicio de la evangelización novohispana. La obediencia y la instrucción, op.cit.*, p. 53.

siglo XVI, siendo el mal ejemplo motivo suficiente para la expulsión de los frailes del virreinato: «Nos somos informados que á esa tierra han pasado algunos clérigos que han sido frailes y dejado acá los hábitos, y porque las personas semejantes suelen no dar de sí el ejemplo que se requiere, y, como veis, es mayor inconveniente en esas partes que en otros reinos porque donde nuevamente se ha de plantar nuestra santa fe católica, es necesario que haya personas de buena vida y ejemplo, por ende, yo vos mando que os informéis y sepáis qué clérigos han pasado y están en esa tierra, y si vieredes (sic) que no dan de sí el ejemplo que se requiere, comunicáis a los obispos de esa tierra y, con su parecer, los echad luego de ella y les compeled á que vengan a estos reinos y que no estén más en esas partes»¹⁰⁹.

En general, la vida de estos frailes franciscanos llegados a Nueva España busca ser, a fin de cuentas, un gran ejemplo. Desde los primeros tiempos de la evangelización novohispana, la enseñanza de los religiosos se realizaba más con los hechos que con palabras. El cronista fray Jerónimo de Mendieta da testimonio de ello en varios lugares de su *Historia Eclesiástica Indiana*, denunciando no sólo la escasa ejemplaridad de políticos y civiles como uno de los grandes obstáculos de la evangelización de los indígenas¹¹⁰ sino también, y de forma especial, la de religiosos y sacerdotes: «...Pues, qué diremos de los ejemplos que los indios reciben de algunos de nosotros los eclesiásticos... Pregunto, pues, ¿qué cristiandad queremos pedir a los indios, si en los que hemos de ser su ejemplo y dechado de toda virtud, ven todas las condiciones contrarias a las que el apóstol dice que ha de tener el sacerdote? Que ha de ser de vida inculpable, como ministro de Dios, no soberbio ni impaciente, no destemplado en comer y

¹⁰⁹ “Al Virrey que se informe qué clérigos hay en la Nueva España que hayan sido antes frailes y dejado los hábitos, y que, si dan mal ejemplo, los expulse del Virreinato. Barcelona. 1543” en Genaro GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos para la historia de México*, México, Porrúa, 1982, p. 437.

¹¹⁰ Mendieta recoge en el penúltimo capítulo de su cuarto libro “Una carta de un fraile menor que escribió al oidor del Real Consejo de Indias, Juan Bernal Díaz de Luco” en la que podemos ver reflejadas estas denuncias:

Y crea V.M. que la mala vida y el mal ejemplo de los que acá vinieron por conquistadores, les harían menospreciar nuestra fe. Porque viendo que yo les hago guardar la ley de Dios a la letra, y la aguardan con tanta voluntad, si viesen lo contrario en los que aquí viesesen, dirían que éramos burladores, pues que a ellos les mandábamos que guardasen la ley de Dios y los cristianos viejos la quebrantaban. Y por esta causa, crea V.M. que no está convertido todo el mundo, por ver la mala vida de los cristianos (MENDIETA, *Historia*, Libro IV, cap. 47, p. 121).

beber, no rencilloso, ni codicioso, sino caritativo, benigno, templado, justo, santo, honesto y docto, para dar cuenta y satisfacción del oficio que le está encomendado»¹¹¹.

Asimismo, es necesario subrayar que la administración de los sacramentos, especialmente el bautismo, signo de la conversión a la nueva fe y paso previo fundamental para la salvación de las almas de mongoles, chinos y tártaros, fue también fundamental en el proceso de incorporación del indígena a la religión cristiana. Son numerosos los testimonios de misioneros en cuyas crónicas se alude a la polémica administración del bautismo entre los naturales novohispanos; por lo que respecta a cifras globales hemos de señalar, por ejemplo, la perspectiva de fray Toribio de Motolinía, que escribió en su *Historia de los indios de Nueva España*: «Yo creo que después que la tierra se ganó, que fue el año 1521, hasta el tiempo que esto escribo, que es en el año de 1536, más de cuatro millones de ánimas»¹¹².

Otra de las similitudes importantes radica en la motivación de todos estos misioneros en la redacción de sus grandes obras etnográficas. Fray Juan de Piano Carpiní, como iniciador y modelo de la labor misionera en Extremo Oriente, justifica la elaboración de su *Historia mongolorum*, con las siguientes palabras: «Para misionar, y como primera providencia, había que rescatar a los mongoles de las tinieblas míticas de la escatología, convirtiéndose en personajes de carne y hueso: para vencer al contrario lo mejor es conocerlo»¹¹³.

Dicho propósito, junto al de informar al pontífice y monarca cristiano, son en gran medida los mismos motivos que llevaron a misioneros como fray Bernardino de Sahagún o fray Andrés de Olmos a escribir sus grandes trabajos etnográficos acerca de los indígenas del imperio azteca.

Cabe subrayar por último el hecho de que los misioneros franciscanos comenzaran su labor misionera con el aprendizaje de las lenguas amerindias y la adaptación de las mismas al alfabeto latino, elaborando desde fechas muy tempranas un gran número de gramáticas, vocabularios, catecismos, confesionarios, etc.). Dicho estudio lingüístico también se completaría con la utilización de la lengua náhuatl en los sermones, la traducción de diversos libros bíblicos y con la utilización de los niños indígenas en la predicación misionera.

¹¹¹ *Ibíd.* Libro IV, cap. 35, p. 96.

¹¹² MOTOLINÍA, *Historia*, Tratado II, cap. 2, p. 225.

¹¹³ Juan GIL, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, *op.cit.*, p. 74.

c La cristianización del reino de Granada

Fray Toribio de Benavente Motolinía, uno de los doce frailes de la primera misión franciscana en 1524, cuando trata de demostrar el estado floreciente de la cristianización de los indios de Nueva España, no encuentra mejor recurso que compararla con la de los moriscos de Granada: «Oído que en el reino de Granada, que a tantos años que es de cristianos e tanto tiempo a que son bautizados, si al cura o el capellán no halla quien le ayude misa. Acá ay muchos muchachos y casados que la saben ayudar e officiarla, en canto de órgano»¹¹⁴.

Aunque el punto de comparación podría parecer insignificante, es ya un hecho indicador de en qué manera tenía presente el franciscano las recientes misiones peninsulares entre los moriscos. En efecto, hemos de tener en cuenta esta empresa misional que se desarrolló en territorio peninsular en los años que precedieron al descubrimiento de América y que continuó en los primeros tiempos de la evangelización americana: la predicación de la fe cristiana y la incorporación a la Iglesia católica del reino de Granada.

Robert Ricard, en un trabajo publicado en 1926¹¹⁵, sugirió ya que, a pesar de los considerables contrastes entre los moriscos granadinos y los indígenas mexicanos, en los procedimientos de evangelización de ambos existían ciertas analogías: la utilización de la lengua de los nuevos convertidos en la predicación, la dedicación especial a la instrucción de los niños, la insistencia en el desinterés material de los misioneros y la atracción externa al culto cristiano. Para Ricard, estas similitudes permitían admitir que la labor evangelizadora en Granada pudo ser aprovechada de alguna manera por los misioneros novohispanos.

Posteriormente, Antonio Garrido Aranda retomó las investigaciones de Ricard para plantear en profundidad los paralelismos entre ambos métodos misionales¹¹⁶: el estudio y el empleo de la lengua árabe por parte de los

¹¹⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 286.

¹¹⁵ Robert RICARD "Indiens et Morisques. Notes sur quelques procédés d'évangélisation", *Journal de la Société des Américanistes* (París), XVIII (1926), pp. 350-357.

¹¹⁶ Antonio GARRIDO ARANDA, "La educación de los moriscos y mexicas como factor de asimilación cultural", en *Estudios sobre política indigenista en América*, Valladolid, Seminario de Historia de América, 1975, T.II., pp. 9-19; *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1979 y *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 1980. Sobre el mismo tema véase el reciente trabajo de Tarsicio de AZCONA, "Expediciones misionales en España en tiempos de los Reyes Católicos", *Estudios franciscanos* (Barcelona), 103 (2002), pp. 261-283.

agentes evangelizadores, impulsado especialmente por el arzobispo Talavera¹¹⁷; la enseñanza del castellano a la infancia morisca en la Iglesia; las cartillas y devocionarios en árabe para facilitar la conversión; las cofradías de fieles para el culto de la Concepción y la intensa actividad de las instituciones educativas, desde el nivel primario hasta el superior, creadas para los recién convertidos¹¹⁸. La similitud de contenidos de enseñanza catequística y de métodos para llevar a cabo la evangelización es, para este autor, un hecho notable en la conversión de moriscos e indígenas.

Garrido Aranda señala asimismo una referencia esencial que permite vincular la labor de los franciscanos reformados en Nueva España con la acción misionera entre los moriscos: fray Juan de Guadalupe, como ya he señalado, fue iniciador de la reforma del Santo Evangelio dando lugar a la provincia de San Gabriel¹¹⁹ (de cuyos conventos saldrían un gran número de los primeros misioneros llegados a México durante el siglo XVI); fundaría en 1492 una casa franciscana en Granada para convertir a los recién conquistados, emigrando posteriormente a Extremadura¹²⁰. Aunque la labor de este franciscano fracasó por incompatibilidades con el arzobispado y, por tanto, se hace difícil atribuir a los franciscanos reformados de San Gabriel una experiencia directa en el ámbito granadino, la noticia demuestra el especial interés de estos medios reformados por la labor misionera y permite suponer, tal vez, cierto contacto posterior con los religiosos que desarrollaron esta tarea de conversión”.

En cualquier caso, si bien las características religiosas y socioculturales de los habitantes musulmanes de Granada eran muy distintas de las del pueblo indígena¹²¹, considero que el estudio del planteamiento misional y el establecimiento eclesial en territorio granadino puede sacar a la luz igualmente experiencias evangelizadoras que muy probablemente estuvieron presentes en la actuación de los misioneros franciscanos en Nueva España.

¹¹⁷ Sobre la biografía del arzobispo fray Hernando de Talavera y sus métodos misionales, véase Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1992.

¹¹⁸ Véase Antonio GARRIDO ARANDA, *Organización de la Iglesia... op.cit.*, pp. 251-258.

¹¹⁹ Sobre la espiritualidad de la provincia de San Gabriel véase Javier GARIBAY, *Nepantla. Situados en medio, op. cit.*, pp. 47-54.

¹²⁰ Véase Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios... op.cit.*, pp. 35-36.

¹²¹ En el ámbito religioso es evidente que el monoteísmo de los mahometanos granadinos no es comparable con el panteón politeísta prehispánico; sin embargo, la consideración del reino de Granada como precedente se hace necesaria desde el momento en que se plantean problemas idénticos (misión, evangelización, cristianización) en una misma época.

d. La olvidada empresa canaria

Ya en los años ochenta, Antonio Garrido Aranda apuntaba la parquedad de estudios en torno a la acción misionera en el archipiélago, señalando que “la historiografía siempre ha tenido un vacío importante en el tema canario”¹²². Actualmente, las referencias que he podido consultar siguen resultando del todo insuficientes, parciales y fragmentarias¹²³. A ello hay que añadir, tal como explica Lobo Cabrera, que: «Buscar estas relaciones entre Canarias y América, que las hubo, es una tarea difícil, pues gran parte de la documentación más antigua del Archipiélago se ha perdido y la que existe da poca información de estas conexiones, aunque el paso de gentes y flotas por las islas debía ser un espectáculo casi diario»¹²⁴.

Ahora bien, entre las experiencias evangelizadoras anteriores al descubrimiento de América, la olvidada experiencia evangelizadora de la Orden Seráfica en el archipiélago canario sigue resultando un precedente importante dentro del proyecto misional llevada a cabo en Nueva España. Una aproximación necesaria especialmente si se tiene presente que, por lo que se refiere al ámbito religioso y misionero, el culto de los naturales de las islas presenta una mayor semejanza con los mexicas prehispánicos que el de moriscos y mongoles: las comunidades guanches del archipiélago eran paganas y poseían, de modo análogo a los pueblos indígenas, unas creencias politeístas.

Tal como ha explicado Lázaro de Aspúrz, en el siglo XV, truncadas las misiones entre los mongoles y cortado el paso al Oriente por las potencias turcas, “el vuelo misionero franciscano sufre un repliegue parcial”¹²⁵. Sin

¹²² Antonio GARRIDO ARANDA, *La organización del reino de Granada*, *op.cit.*, p. 213.

¹²³ Cito los trabajos localizados de José ZUNZUNEGUI, “Los orígenes de las misiones en las islas Canarias”, *Revista Española Teología*, 47, Madrid, pp. 361-408 y; A. BORGES, “La región canaria en los orígenes americanos”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, 18, 1972, Las Palmas, pp. 25-67; Manuel LOBO CABRERA, “Canarias y América en el siglo de la conquista”, *Vegueta: anuario de la Facultad de Geografía e Historia* (Universidad de las Palmas), (mayo 1992), pp. 43-55, Julio SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, “Los primeros misioneros de las islas Canarias y el Obispado de Telde”, *Iglesia de Hoy* (Canarias), 149-150 (diciembre 2001-enero 2002), pp. 19-32; y el más reciente, el trabajo de Antonio RUMEU DE ARMAS, *La conquista de Tenerife*, Las Palmas, IEC, 2006. Asimismo, es necesario destacar las referencias en torno al tema en Lázaro de ASPURZ, “Despertar misionero...”, *op.cit.*, pp. 129-130; 415-419 o en el capítulo “Planes de evangelización de las islas Canarias” en Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARANYANA, *La Iglesia Católica...*, *op.cit.*, pp. 68-75.

¹²⁴ Manuel LOBO CABRERA, “Canarias y América en el siglo de la conquista”, *op.cit.*, p. 44.

¹²⁵ Lázaro DE ASPURZ, “Despertar misionero...”, *op.cit.*, p. 416.

embargo, el carisma predicador de la Orden sigue actuando y se manifiesta en ciertos intentos de penetrar en Etiopía. A lo largo de este siglo, la corona castellana, después de una dura lucha con Portugal, se hizo cargo de la gesta misional del archipiélago canario, siendo este hecho un preludio significativo de lo que ocurriría más tarde en las Indias¹²⁶. Los franciscanos tuvieron la enorme responsabilidad de llevar a cabo la evangelización de dicho territorio mediante la vicaría franciscana de las Canarias. De Lanzarote pasaron a Fuerteventura, desde donde acudirían a la evangelización y cuidado pastoral de todo el archipiélago¹²⁷.

A pesar de que Benedicto XIII, por la bula pontificia *Apostolatus officium*, elevara a partir de 1404 las operaciones militares de conquista en el archipiélago a rango de cruzada, tal como explica Rumeu de Armas, “lo que llama la atención en Canarias fue el portentoso desarrollo que adquirió la acción misional”¹²⁸. Establecida la diócesis de Rubicón (1404) y fundado el primer convento de los Menores, el de San Buenaventura (1414), prelados y franciscanos misioneros “rivalizarán en la tarea de convertir a los naturales de las Canarias sin otras armas de persuasión que la predicación, el sacrificio y el ejemplo”¹²⁹. Un acontecimiento decisivo que determinaría la penetración misionera de los seráficos en el archipiélago se produjo cuando el ministro general de la Orden, fray Jaime de Zarzuela (elegido en 1458), acogió bajo su tutela al eremitorio de Tenerife, sometiéndolo a su directa jurisdicción: «El principal apóstol de esta misión fue fray Alonso de Bolaños, quien había conseguido catequizar buen número de infieles. Sabemos por expresa declaración pontificia que el núcleo tinerfeño lo componían tres misioneros más, y hasta es dable identificar a otro de ellos, fray Masedo. Acaso fue el tercero fray Diego de Belmanau. De los tres hay constancia de que vivieron entre los guanches y que predicaban en la lengua de éstos»¹³⁰.

¹²⁶ Esta relevancia de la corona en la empresa misional es un hecho novedoso si tenemos en cuenta que durante todo el siglo XIV las experiencias evangelizadoras peninsulares habían sido llevadas a cabo por la iniciativa de comerciantes mallorquines y catalanes. Realizadas al margen de la conquista, llevan la gestión laicos que ponen los medios para lograr que un grupo de misioneros del clero regular y también secular se haga cargo de la atención misional (Cf. Elisa LUQUE y Josep Ignasi SARANYANA, *La Iglesia Católica... op.cit.*, pp. 67-68).

¹²⁷ Para un acercamiento a las etapas y métodos de la evangelización canaria véase “Planes de evangelización de las islas Canarias” en *ibid.*, pp. 68-75 y Antonio RUMEU DE ARMAS., *La conquista de Tenerife, op.cit.*, pp. 30-57.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁹ *id.*

¹³⁰ Cf. José María POU y MARTÍ (ed.), *Bullarium franciscanum*, Nueva Serie, Quaracchi, 1939, tomo II, núm. 978, pp. 40-41.

Elisa Luque apunta además otro dato fundamental por lo que respecta a la relación de los franciscanos reformados de México con la evangelización del archipiélago canario: ante la necesidad y demanda de misioneros para la cristianización de las comunidades guanches, acudieron muchos franciscanos procedentes de diversos conventos de la Península, destacando, según esta investigadora, el número de frailes que procedían de los conventos de la Rábida y del Abrojo, lugares desde donde partirían también, con posterioridad, un gran número de los evangelizadores del Nuevo Mundo¹³¹. Dicha noticia demuestra una vez más el especial interés de estos medios reformados por la empresa misionera, y permite suponer, quizás, de modo similar a lo que ya apuntamos sobre la evangelización de los moriscos granadinos, cierto contacto con los frailes que desarrollaron esta labor apostólica. Además existen otros factores que vinculan ambos territorios¹³². No se puede olvidar, por ejemplo, cómo el valor estratégico de Canarias la convirtió en un camino inevitable para las Indias y en punto de referencia fundamental para las exploraciones atlánticas, desempeñando de este modo un papel esencial como centro de finanzas, comercio y abastecimiento material y humano de las flotas que partían hacia el Nuevo Mundo¹³³.

Por ello, resulta imprescindible un análisis general, sistemático y crítico en torno a esta cuestión pues, como ya se ha apuntado, el estudio de la cristianización de Canarias presenta un especial interés para la comprensión del desarrollo misional que se llevó a cabo en el continente americano¹³⁴. El presente epígrafe ha sido únicamente una introducción al tema, es decir, más un planteamiento del problema y de posibles vías de estudio que una resolución de los mismos. Se hace necesario un trabajo monográfico que investigue con detalle la relación de Canarias con el Nuevo Mundo en el siglo de la conquista, así como la labor de las órdenes mendicantes en la evangelización de dicho territorio. En esta misma línea se expresó de manera rotunda el franciscano Carlos Amigo Vallejo, Arzobispo de Sevilla y Presidente de la Comisión Episcopal Española para el V Centenario de la

¹³¹ Véase *ibíd.*, pp. 72-73.

¹³² Cf. Manuel LOBO CABRERA, "Canarias y América en el siglo de la conquista", *op.cit.*, pp. 47-50.

¹³³ Lobo Cabrera sintetiza las expediciones que pasan por Canarias a lo largo del siglo XVI, concretando cuáles llegaron a las islas para avituallarse antes de emprender el viaje hacia el Atlántico (véase *ibíd.*, pp. 45-46).

¹³⁴ Encontramos numerosos paralelismos en ambos proyectos evangelizadores: politeísmo de los naturales de dichos territorios y acción misional semejante (aprendizaje de la lengua de los guanches y nahuas, ejemplaridad de vida de los misioneros, predicación diaria...). Queden únicamente aquí apuntados a la espera de un estudio más profundo.

Evangelización Americana, en la sección “Diálogo e Intervenciones” del Simposio Internacional acerca de la labor evangelizadora en América celebrado en la Ciudad Vaticana: «Me ha parecido escuchar en diversas ocasiones en este congreso que los españoles repitieron en América la experiencia que habían tenido en España en su lucha contra el islam, contra los musulmanes. Me parece que el modo evangelizador en América no es el de la Península sino el de las islas Canarias. Ésta fue la experiencia que se llevó a América. En la Península no había tanto deseo de convertir a los musulmanes cuanto de liberar a los cristianos de la opresión de éstos y, en definitiva, de reconquistar las tierras perdidas. Ciertamente no se excluía la intención religiosa, pero no se trataba de convertir sino de recuperar»¹³⁵.

Las experiencias evangelizadoras franciscanas con los mongoles, moriscos y guanches nos permiten poner en perspectiva una de las grandes empresas misionales de la Orden Seráfica: la evangelización novohispana, favorecida además, como ya he señalado, por el hecho de que la Orden de los Menores hubiera conseguido en los últimos años del siglo XV y principios del siglo XVI su unidad jurídica de mando y de espíritu, era la más numerosa en España y contaba con una amplia experiencia misionera. Esa unidad y trayectoria la hacía especialmente apta para la gran labor evangelizadora de los nuevos territorios descubiertos.

Sin duda, un estudio sistemático, global y contextualizado del origen e ideología de los misioneros seráficos llegados a Nueva España durante el siglo XVI, así como los posibles precedentes hispánicos de su labor evangelizadora, permitirá enriquecer uno de los episodios más significativos de la historiografía franciscana.

¹³⁵ José ESCUDERO IMBERT (coord.), *Historia de la evangelización de América: trayectoria, identidad y espacio de un continente*. Simposio Internacional celebrado del 11-14 mayo de 1992 en la Ciudad del Vaticano, Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana, 1992, p. 750.

BIBLIOGRAFÍA

- Actas del I y II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987-1988.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976.
- ARCELLUS ULIBARRENA, Juana, *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía*, Florencia, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1987.
- ARACIL, María Beatriz, *El Teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 1999.
- ASPURZ, Lázaro de, “Despertar misionero en la Orden franciscana en la época de los descubrimientos (1493-1530)”, *Estudios franciscanos* (Barcelona), 50 (1949), pp. 415-438.
- _____, “La vocación misionera de la Orden franciscana antes de la época del Patronato Regio”, *España misionera*, 5 (1948), pp. 18-36 y 102-130.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1987 (1ª ed. 1937).
- BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza, 1990.
- _____, *Utopía e historia en México, los primeros cronistas de la civilización mexicana. (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- BORGES, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.
- BOROBIO, Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 1992.
- _____ (ed.), *La primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación*, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y ecuménicos “Juan XXIII”, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- CARREÑO, Alberto, *Cedulario de los siglos XVI y XVII*, México, Ed. Victoria, 1947.
- DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales. Nájera 31 Julio – 4 Agosto 1995*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996.

- DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 2000.
- DUVERGER, Christian, *La conversión de los Indios de Nueva España*, México, FCE, 1993.
- _____, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez, 1941.
- FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo, *La supresión de los franciscanos conventuales en España en el marco de la política religiosa de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999.
- GARCÍA, Genaro (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México (La Inquisición de México, Autos de fe. Tumultos y rebeliones en México. El clero durante la dominación española. Don Juan de Palafox y Mendoza)*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa 58), 1982³.
- GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 1980.
- GIL, Juan, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- GÓMEZ CANEDO, Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.
- LOBO CABRERA, Manuel, “Canarias y América en el siglo de la conquista”, *Vegueta: anuario de la Facultad de Geografía e Historia* (Universidad de las Palmas), (mayo 1992), pp. 43-55.
- LUQUE, Elisa y Josep Ignasi SARANYANA, *La iglesia católica y América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- MARTÍ, Antonio, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1972.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., Madrid, BAE, 1973.
- MOTOLINÍA, Toribio Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, ed. de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985.
- MURPHY, James, *La retórica en la Edad Media*, México, FCE, 1986 (1ªed. inglés 1974).
- PASZTOR, Edith, “Predicazione itinerante ed Evangelizzazione nei secoli XI-XII”, en *Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missionologia*, Roma, 1975, pp. 167-174.

- PÉREZ LUNA, Julio Alfonso, *El inicio de la evangelización novohispana. La Obediencia*, México, INAH, 2001.
- PHELAN, John, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- POU MARTÍ, José, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Madrid, Ed. Colegio Cardenal Cisneros, 1991 (1ª ed. Vich, Editorial Seráfica, 1930).
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio, *La conquista de Tenerife*, Las Palmas, IEC, 2006.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1988.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1979 (1ª ed. 1615).
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (comp. y traductor), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5 vols., Madrid, Imprenta de don Pedro Montero, 1855.
- TOVAR PAZ, Francisco Javier, *Tractatus, sermones atque homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Extremadura, Universidad de Extremadura, 1994.

