

LOS IDEALES DE LA PRIMERA GENERACIÓN DE FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA

THE IDEALS OF THE FIRST GENERATION OF FRANCISCANS IN NEW SPAIN

FRANCISCO MORALES, OFM¹
Academia Mexicana de la Historia
moralesofm@gmail.com

RECIBIDO/RECEIVED: 26-09-2023

ACEPTADO/ACCEPTED: 18-01-2024

RESUMEN:

El tema de los ideales franciscanos del siglo XVI no puede entenderse sin recurrir a los ideales con los que nació la orden y su desarrollo a través de los siglos. Me interesa presentar la experiencia misionera de la orden antes de la llegada de los franciscanos a México y cómo se enriqueció con la cultura de Mesoamérica. Entro en los obstáculos que impedían la plena realización de los ideales de la primera generación y lo que quedaba de ella. Este trabajo se fundamenta en varios estudios publicados sobre las misiones franciscanas y mi propia investigación en varios archivos, principalmente el Archivo General de Indias (Sevilla, España).

PALABRAS CLAVE: Espiritualidad franciscana, Promotores de la misión en México, Religión y cultura Mesoamericana, Organización de la Iglesia en México.

ABSTRACT:

The theme of the Franciscan ideals of the sixteenth century cannot be understood without recourse to the ideals with which the order was born and its development through the centuries. I am interested in presenting the missionary experience of the order prior to the arrival of the Franciscans in Mexico and how it was enriched by the culture of Mesoamerica. I enter into the obstacles that prevented the full realization of the ideals of the first generation and what remained of it. This work is based on various studies published on the Franciscan missions and my own research on several archives, mainly the *Archivo General de Indias* (Seville, Spain).

KEYWORDS: Franciscan Spirituality, Promoters of the mission in Mexico, Religion and Mesoamerican culture, Ecclesiastical organization in Mexico.

1 Francisco Morales Valerio es doctor por la Catholic University of America (Washington, DC). Sus investigaciones versan sobre los aspectos sociales y culturales de los franciscanos en México. Es autor de seis libros y más de cincuenta artículos. Es miembro de la Academia Mexicana de la Historia y Director de la Biblioteca Franciscana de Cholula, Puebla, UDLAP.

Para citar este artículo / Citation: MORALES, Francisco. «Los ideales de la primera generación de franciscanos en la Nueva España». *Archivo Ibero-Americano* 84, n° 298 (2024): 9-52. <https://doi.org/10.48030/aia.v84i298.306>.

1. INTRODUCCIÓN

Los estudios relacionados con los ideales de los franciscanos en México del siglo XVI son numerosos. Entre los temas que más han llamado la atención está el del «milenario» y la «utopía» franciscana.² Sin embargo, además de las discusiones que estas dos cuestiones han suscitado, quedan todavía aspectos por estudiar, como son la influencia de los procesos institucionales de la orden en esos ideales y sobre todo, el efecto que sobre ellos tuvieron las realidades culturales que se fueron encontrando en sus experiencias evangelizadoras. Quien se ha acercado más a estas cuestiones es Antonio Rubial con su libro *La hermana pobreza*.³ Hay otros estudios interesantes, por ejemplo, el de la teoría misionera de los franciscanos del siglo XVI de Edwin Edward Sylvest, Jr. en una breve, pero interesante monografía: *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain. Province of the Holy Gospel*.⁴ Estudio más completo, que desafortunadamente ha circulado poco en la historiografía franciscana de México es el de Steven E. Turley en *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*.⁵ Igualmente están otros estudios muy importantes sobre el tema, pero también poco conocidos, de fray José García Oro sobre los antecedentes de la evangelización de los pueblos americanos.⁶ Se encuentran, además, obras relacionadas con la corriente así llamada «post colonialista», por ejemplo la de Julia McClure, *The Franciscan Invention of the New World*.⁷ Si se tienen en cuenta estos estudios y otros que en las últimas décadas se están publicando, me parece que se ha puesto poca atención a la influencia que en los ideales evangelizadores de México tuvo la forma de vida y a la preocupación por la conver-

2 John L. PHELAN, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: UNAM: 1972) y Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México* (Madrid: Espasa Calpe, 1983).

3 Antonio RUBIAL, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media y la evangelización novohispana* (México: UNAM, 1996).

4 Edwin Edward SYLVEST, Jr., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain. Province of the Holy Gospel* (Washington, DC: Academy of American Franciscan History, 1975).

5 Steven E. TURLEY, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)* (Londres: Routledge, 2014).

6 José GARCÍA ORO, *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América* (Venezuela: Ediciones Trípode, 1988).

7 Julia MCCLURE, *The Franciscan Invention of the New World* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017).

sión de los infieles que por tres siglos se venían desarrollando en la orden. Importa también considerar el momento cultural en que se da principio a la evangelización, en especial el humanismo renacentista y la reforma de la Iglesia. Estos serán los puntos principales a los que estarán dirigidas estas páginas.

2. LOS IDEALES ORIGINARIOS. MINORIDAD Y MISIÓN: EXPERIENCIAS Y ACTORES

Empecemos con los ideales con los que nació la orden franciscana en los que la conversión de los infieles tiene un papel importante. La orden apareció en una época en la que se estaban dando encuentros con culturas muy distintas de las de la Europa occidental. Viajeros, comerciantes y soberanos intentaron diversos tipos de relaciones con los pueblos asiáticos. San Francisco no fue ajeno a ese ambiente, aunque su interés por el encuentro con esos pueblos no iba dirigido a la conquista sino a su conversión al cristianismo, como se puede deducir de su presencia en la quinta cruzada en la que participó como misionero en Egipto, según lo narra Jacobo de Vitry, que en 1219 formaba parte del ejército cruzado. En su carta de 1220 da la siguiente información:

Su maestro, el que fundó la orden [san Francisco] vino a nuestro ejército e inflamado por el celo de la fe, no tuvo miedo en ir al ejército de nuestros enemigos. Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho, y el sultán, rey de Egipto, le pidió en secreto que orase por él al Señor para que, inspirado por Él, se acercase a profesar la religión que más agrada a Dios.⁸

Aunque algunos historiadores cuestionan la historicidad de esta narración, que consideran un «*topos*» literario, común en la vida de los santos de la época,⁹ lo que no se puede ignorar es el interés de san Francisco por la evangelización de los infieles como aparece en los textos de su regla. Dice en la primera regla «no bulada»:

Los hermanos que van entre infieles pueden comportarse espiritualmente de dos formas. Una es que no discutan ni disputen, sino que se sujeten a toda criatura, por amor de Dios, y confiesen que son cristianos. El otro modo es que cuando consi-

8 *San Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de la época*, ed. por José Antonio GUERRA (Madrid: BAC, 2011), 964-965.

9 Christoph T. MAIER, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge: University Press, 1994), 9-17; Pacífico SELLA, «Francisco y el Sultán: el encuentro», *Selecciones de Franciscanismo*, n° 125 (2013): 253-266.

deren que es del agrado del Señor, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente.¹⁰

En la segunda regla, la aprobada por el papa Inocencio III, escribe:

Los hermanos que por inspiración divina quieran ir entre sarracenos y otros infieles, pidan para ello licencia a sus ministros provinciales. Y los ministros no concedan licencia para ir sino a los que vean que son idóneos para ser enviados.¹¹

Esta exhortación se hizo realidad desde los primeros años de la orden, como se ve en el caso de san Berardo que en 1220 fue a Marruecos en donde fue martirizado junto con sus compañeros. San Francisco tuvo el mismo fervor por el martirio como lo demuestra sus deseos incumplidos de pasar a Siria y su interés por ir a Marruecos.¹² Este atractivo por la misión fue un elemento singular como se ve en el caso de san Berardo y sus compañeros, que fueron a Marruecos, en donde fueron martirizados en 1220.¹³ No es de extrañar que ya desde los primeros capítulos generales de la orden se apruebe enviar frailes a tierras de infieles para convertirlos al cristianismo. Este interés por la misión como característica singular de la orden que fue creciendo y enriqueciéndose es el ambiente que va a prevalecer en los ideales misioneros de la orden, y que se va ir enriqueciendo de acuerdo con las experiencias de los diversos pueblos que evangeliza. Un ejemplo singular es el de las misiones en Asia durante los siglos XIII y XIV.

2.1. La experiencia franciscana en las misiones del Asia

De acuerdo con los datos que se tienen los franciscanos han sido considerados los más audaces misioneros y exploradores del siglo XIII.¹⁴ De sus experiencias quedaron numerosas narraciones en las que hay interesantes percepciones culturales acerca de los pueblos que visitaron. Entre esas narraciones sobresalen las de fray Giovanni di Pian di Carpine, fraile de edad avanzada, casi de sesenta años, que en 1245 fue enviado por el papa Inocencio IV como embajador ante la corte del imperio mongol.

¹⁰ *San Francisco de Asís, Escritos...*, 120.

¹¹ *Ibidem*, 137.

¹² Fernando URIBE, *Il Francesco di Bonaventura* (Assisi: Edizioni Porziuncula, 2003), 321-348.

¹³ *Chronica Fratris Nicolai Glassberger*, ed por Fratres Collegii S. Bonaventurae (Florencia: typographiae collegii S. Bonaventurae, 1887), 12-15.

¹⁴ Luciano PETECH, «Francescani nell'Asia Centrale e Orientale nel XIII e XIV Secolo», en *Expansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo XIII. Atti del VI Convegno Internazionale* (Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1979), 213-246.

En Kiev tuvo la oportunidad de llegar hasta el campamento de uno de los hijos de Gengis Khan, Batu, conquistador de Rusia, quien lo ayudó a proseguir su viaje hasta Karakorum, en Mongolia, ciudad en la que se reunía la asamblea de los príncipes para la elección del nuevo soberano. El franciscano asistió en calidad de embajador a la coronación de Güyük, de quien recibió un trato correcto, pero sin ningún compromiso de pacto con el Papa.¹⁵

Giovanni di Pian di Carpine regresó a Italia y escribió una relación de su viaje con el título *Ystoria Mongolorum* (*Historia de los pueblos mongoles*): una de las primeras visiones de un hombre occidental sobre esos pueblos. La obra trata no tanto de la conversión de los musulmanes sino de la geografía, las personas, sus vestidos, sus casas, sus negocios y matrimonios. Por tanto, más que la relación de un misionero, la *Ystoria Mongolorum* es la narración de un viajero, o más bien, de un embajador interesado por las costumbres de los pueblos. Los temas relacionados con la religión son tratados con imparcialidad, sin tonalidades de juicios morales, como se aprecia en el siguiente ejemplo:

Creen en un solo Dios, creador de todas las cosas visibles e invisibles, dador en este mundo, de los bienes y los males. Sin embargo, no lo honran con oraciones, alabanzas o culto alguno. Tienen ciertamente algunos ídolos de fibras, hechos a imagen del hombre y los ponen en las puertas de sus casas, y debajo de ellas ponen algo de fibras, hechas a modo de senos, y creen que ellas son guardianes de las ovejas y les traen el beneficio de leche y aves... Cuando quieren hacer esos ídolos, se juntan todas las señoras mayores que están en las casas y las hacen con reverencia, y cuando los están haciendo matan una oveja que comen y queman sus huesos.¹⁶

Otro fraile igualmente notable por sus percepciones culturales de los pueblos de Asia fue fray Guillaume de Roubrouck que acompañó al rey Luis IX de Francia en su cruzada a Tierra Santa. Permaneció con el rey hasta 1253, año en que por su propia iniciativa marchó hacia Crimea con la intención de asistir espiritualmente a los cristianos prisioneros de los tártaros. Siguiendo casi el mismo camino de Giovanni di Pian di Carpine, llegó a Karakorum en donde estableció contactos con el Gran Khan, que desde 1251 era Möngke. Recibió un trato benevolente y pudo permanecer

15 FRANCISCO MORALES, «De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España del siglo XVI al XIX», en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coord. por Elisabetta CORSI (México: El Colegio de México, 2008), 57-83.

16 GIOVANNI DI PIAN DE CARPINE, «Ystoria Mongolorum», ed. por Anastasius van den WYNGAERT, *Sinica Franciscana* (Florencia: Quaracchi, 1929), 1:37. La traducción al castellano es mía.

en esa ciudad cerca de seis meses atendiendo a la comunidad europea, compuesta de artesanos al servicio de los mongoles: mercaderes, aventureros y prisioneros de las guerras mongólicas. En 1254 regresó a Tierra Santa en donde escribió la relación de su viaje conocida como «*Itinerarium*».¹⁷ La obra tuvo significativa influencia en la orden franciscana por el uso que de ella hicieron los catedráticos de la universidad de París, como se señalará posteriormente.

Mucho más amplia que la relación de Di Pian di Carpine, el «*Itinerarium*», con 38 capítulos y un epílogo, trata casi los mismos temas de la *Ystoria Mongolorum*: geografía, usos domésticos, comidas, ornato de las mujeres, gobierno de los pueblos mahometanos, budistas y nestorianos que encontró a su paso. Sin duda, los textos más interesantes son los que se refieren a las discusiones religiosas que sostuvo con budistas y nestorianos de la corte del emperador Möngke. Pongo aquí un ejemplo en el que Roubrouck narra las respuestas que dio a los miembros de esa corte cuando le preguntaron qué mensaje les quería dar:

A esto les respondí: si queréis que os diga la palabra de Dios, tráiganme un intérprete. Ellos dijeron, lo traeremos, pero dinos a nosotros por su medio, lo que puedas; nosotros lo entenderemos bien. Mucho me presionaron para que hablara. Entonces dije: Esta es la palabra de Dios: a quien más se le da, más se le exigirá. También, a quien más se le ha dado, más debe amar. De estas mismas palabras de Dios, habla al Emperador Möngka porque Dios le dio muchas cosas. Pues las riquezas y el poder que tiene no se las dieron los ídolos, sino el Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra, en cuyas manos están todos los reinos de la tierra y los transfiere de nación a nación por los pecados de los hombres. Por tanto, si lo ama le irá bien; de otra manera se dará cuenta que Dios le quitará todo, hasta el último pedazo de tierra.¹⁸

2.2. De la experiencia a la teoría de la misión: fray Roger Bacon y Raymundo Lulio

Esta forma de entablar diálogos con pueblos no cristianos valiéndose de conceptos cercanos a las religiones de estos últimos, es un procedimiento que volverá a aparecer en otros encuentros de los franciscanos con culturas no europeas. Sin duda el caso más conocido es el de los Doce primeros franciscanos que en 1524 entabla-

¹⁷ Wilhelmus RUBRUQUENSIS [Guillermo de ROUBROUCK], «*Itinerarium*», en *Sínica Franciscana*, coord. por Anastasius Van den WYNGAERT (Florenia: Quaracchi, 1929), 1:145-332.

¹⁸ «*Itinerarium*», 290. La traducción del latín al español es mía.

ron un «Coloquio» con los indígenas de la ciudad de México.¹⁹ Pero, volviendo a los contactos de los franciscanos de los siglos XIII y XIV con los pueblos de Asia, hay que anotar que sus narraciones no quedaron sólo confinadas a los claustros de los conventos, sino que también pasaron a las aulas universitarias dando oportunidad a los maestros franciscanos de plantear teorías misioneras.

Tal es el caso del catedrático franciscano de la Sorbona, fray Roger Bacon, quien trató muy de cerca a fray Guillaume de Roubrouck cuando este residía en París por el año de 1255.²⁰ Con evidente referencia a las experiencias de este y otros frailes misioneros de la época, Bacon expone en su *Philosophia Moralis* nuevos conceptos sobre las misiones. Señala, ante todo, que hay que establecer una clara diferencia entre estas y las cruzadas. Las primeras son una tarea encaminada a convencer de la existencia de Dios con base en argumentos válidos para todas las naciones; las segundas son una operación de dominio que expropia de su libertad a las personas.²¹ Y puesto que la argumentación del misionero debe basarse en conceptos universalmente aceptados, este pensador franciscano propuso encontrar un *consensus gentium* en el cual se pudiese armonizar el pensamiento de «tártaros, sarracenos, judíos, cristianos, sabios idólatras y paganos».²²

Fray Roger Bacon propone como bases para este «*consensus*» la filosofía, la geometría y el «juicio escatológico», o sea conocimientos fundamentados fuera de la religión cristiana, ya que para este maestro se deben distinguir dos formas de demostrar la fe: una de índole superior a la naturaleza humana, a saber, los milagros, que está confiada únicamente a la voluntad divina; otra de índole humana, a saber: el raciocinio. De este segundo camino hay que descartar las leyes cristianas o la autoridad de los santos, que siempre serán rechazadas por los infieles. Quedaría así como único camino válido la filosofía, tronco común del conocimiento humano, que acerca a todos a la revelación divina. Este método filosófico racional debe estar acompañado de un «procedimiento tomado de la geometría» ciencia que, para Roger Bacon, es el medio de alcanzar la definición rigurosa de los términos empleados en el discurso, pues no puede haber «seguridad» (*certificatio*) si no se conoce la realidad que existe bajo las palabras.²³ Finalmente, para darle una forma universal a este

19 Miguel LEÓN-PORTILLA, *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española* (México: UNAM, 1986); Francisco MORALES, «Los Colloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido», *Estudios de Cultura Náhuatl* 32 (2001): 175-188.

20 «Itinerarium», 148.

21 Davide BIGALLI, «Giudizio escatologico e tecnica dimissione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone», en *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente...*, 152-186.

22 *Ibidem*, 179.

23 *Ibidem*, 180.

método hay que agregar la convicción común en todas las religiones, la creencia en un juicio supra terrestre de la conducta humana.²⁴

Sorprenden en este franciscano los asomos de modernidad manifestados en su manera de entender el diálogo con los no cristianos y en el postulado de que este debe fundarse no sólo en conocimientos comunes de la cristiandad sino de todas las religiones. Los resultados de esta postura llevan a Bacon a exigir una amplia preparación intelectual en el misionero. Según este maestro, los fracasos de los misioneros provienen de su ignorancia tanto sobre la realidad geográfica de los lugares a donde se dirigen, como sobre las características de los pueblos en donde misionan. Una recta inteligencia del mensaje cristiano demanda, aun de los simples cristianos, intenso estudio. El desconocimiento de idiomas o les impide entender bien su propia fe, o los lleva a malinterpretarla. Concluye, «sucede así que los latinos no se pueden gloriarse de sabios, por el contrario, muchos lamentan la grave falta de sabiduría».²⁵

Otro pensador digno de mencionar como inspirador de nuevos conceptos misioneros es el mallorquín Raimundo Lulio. Nacido en una fecha inconcreta entre 1232 y 1233, a sus 60 años tomó el hábito de franciscano seglar (de la así llamada «tercera orden»), si bien ya antes de esos años mantenía intensas relaciones con los hijos de san Francisco. Gracias a un esclavo moro aprendió el árabe, lengua que le ayudó a comprender la filosofía árabe. Sus contactos culturales con ese mundo y sus grandes inquietudes por encontrar caminos de unidad lo llevaron a escribir el *Arte abreviado de encontrar la verdad*, obra en la que, como su antecesor Roger Bacon, propone un método evangelizador basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana. Lulio sostiene que con esta síntesis se puede llegar a las razones «necesarias», con las que todo ser humano puede alcanzar el conocimiento del Dios único y trinitario.²⁶ Este «Arte abreviado» fue ampliamente conocido por los franciscanos catalanes. De hecho, motivados por este «Arte abreviado», fundaron un colegio de misiones en Miramar de Mallorca. Durante esos mismos años Lulio mantuvo contactos con el Ministro general de la Orden, Raimondo Gaufredi, y se pudo instalar en Italia en donde, al parecer, enseñó su «Arte» en varios conventos franciscanos, sobre todo de los «espirituales».

24 *Idem*.

25 *Ibidem*, 183.

26 Miquel BATLLORI, «Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo», en *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente...*, 189-211.

3. PROCESOS INSTITUCIONALES. FORMA DE VIDA E IDEALES MISIONEROS

Otro aspecto fundamental en los ideales originarios de misioneros de los franciscanos es la forma de vida de los frailes en la que sobresale, y causó muchas discusiones, la pobreza. Considerando el papel tan importante que tuvo en las provincias de donde proceden los primeros frailes es conveniente hacer una referencia a la misma.

3.1. Pobreza franciscana

Este tema no se puede abordar sin volver la mirada al entorno religioso y social que impulsó la fundación de una orden estrechamente relacionada con los movimientos reformistas de los siglos XII y XIII.²⁷ La realidad social de esos siglos en los que los pobres eran cada vez más numerosos, así como la ostentosa sed de poder y riqueza de varios eclesiásticos, fue el «caldo de cultivo» en el que se fermentaron los ideales pauperistas de numerosos eclesiásticos de la época. Lugar singular entre estos ocupa San Francisco de Asís (1183-1226). El nombre que dio a sus seguidores, «*fratres minores*», «hermanos menores», es muy significativo, sobre todo si se considera el medio social en que se movían, medio en el que el poder y el dinero eran indicativos del valor de las personas. Esta «minoridad» se encuentra testimoniada en los primeros documentos no hagiográficos de la época que muestran a los frailes viviendo como «pobres junto a otros pobres», pasando casi desapercibidos de sus contemporáneos, o en todo caso, considerados como un grupo con escaso protagonismo social.²⁸ Cuando, hacia la década de 1230 los franciscanos empiezan a emerger en la sociedad de los nobles y burgueses, no lo hacen por propia iniciativa sino, en parte, por la promoción que les dan los papas al tomarlos como colaboradores de sus programas de reforma. Es decir, que ese ideal de vida pobre originó una serie de relaciones de la orden con autoridades civiles de las nacientes ciudades medievales que, al considerarlos «verdaderamente pobres», les empezaron a ofrecer ayuda para la construcción de sus iglesias y conventos, acciones que a su vez convirtieron a la orden en fuente de «salvación y prosperidad» para esas ciudades. O sea que el ideal franciscano de pobreza acercó a la orden a la burguesía de las nacientes ciudades medievales. Al principio bajo relaciones poco perceptibles, como por ejemplo con ayuda económica a los conventos para cubrir el alimento o la vivienda de los frailes; pero posteriormente con apoyos más abiertos según se puede ver en varios testa-

27 Giovanni MICCOLI, *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una experiencia cristiana* (Oñate: Editorial Franciscana Arántzazu, 1994).

28 Antonio RIGÓN, «Hermanos menores y sociedades locales», en *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Oñate: Editorial Franciscana Arántzazu, 1999), 293.

mentos del siglo XIII en los que se encuentran los bienes que dejan a los conventos franciscanos.

El ideal de la pobreza no siempre corrió por cauces ortodoxos. A veces, sobre todo en la parte de la Italia central, –Umbria, Las Marcas, Florencia–, encontró contactos con los movimientos apocalípticos de la época. Fue así como para finales del siglo XIII algunos ardientes defensores de la vida pobre, conocidos como «espirituales» y «fraticelos», se insertaron dentro del milenarismo de Joaquín de Fiori y formaron un grupo disidente dentro de la orden. Pero no todos los celantes de la vida pobre llegaron a los extremos del milenarismo joaquinita. Hubo hermanos como Ángel Clarenó, Ubertino de Casale y Pedro Juan Olivi, que dentro de su radicalismo pauperista, mantuvieron fidelidad a la ortodoxia.²⁹

3.2. Ideal de pobreza y divisiones en la orden

Esas discusiones sobre la pobreza provocaron divisiones institucionales dentro de la orden, divisiones que influyeron en los ideales de misión de los frailes que llegaron a México en el siglo XVI.

Bajo el contenido de la bula del papa Juan XXII *Cum inter nonnullos* (1323) que condenaba la doctrina de la pobreza absoluta de Cristo, tal como algunos maestros franciscanos lo proponían, un buen número de frailes dejaron de practicar la pobreza según la regla de San Francisco y empezaron a vivir ese voto como lo observaban las demás órdenes religiosas.³⁰ Este grupo fue conocido en el siglo XIV como «la comunidad», nombre que posteriormente se convirtió en «conventuales».

Esta situación motivó que frailes deseosos de guardar íntegramente la regla de San Francisco obtuvieran permiso de sus provinciales, o a veces del Ministro general, de vivir bajo la observancia estricta del voto de pobreza en eremitorios situados en territorios de la Umbria y las Marcas en Italia, algunos de ellos con larga tradición en la orden como el de «Le Carceri», cerca de Asís. Al avanzar el siglo XIV, esta tendencia a la estricta observancia de la pobreza, pasó de los eremitorios a pequeños pueblos. Este paulatino alejamiento de la vida eremítica contemplativa motivada por la predicación popular y la tendencia a la vida apostólica y pastoral comenzó a provocar conflictos en la orden que se agravaron en el siglo XV. Esto se produjo principalmente durante el Cisma de Occidente, en el que las provincias de Francia empezaron a construir también en las ciudades conventos dedicados a la observancia

²⁹ GRATIEN DE PARÍS, *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947), 343-354 y 430-444.

³⁰ Pacifico SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (OMin.): La bolla «Ite vos» (29 maggio 1517)* (Grottaferrata: Frati editori di Quaracchi, 2001), 92.

estricta de la pobreza franciscana que, inclusive, lograron tener superiores independientes de los ministros provinciales bajo el nombre de vicarios provinciales.³¹ Esa división se extendió a toda la orden al conseguir que las provincias que observaban la pobreza tuvieran no sólo vicarios provinciales, sino también un vicario general con autoridad sobre todas las provincias de la observancia. Tal organización se hizo más compleja ya que desde principios del siglo xv aparece una división geográfica de la orden marcada por la cordillera de los Alpes: a saber, la familia cismontana y la ultramontana. Tanto las autoridades generales de la orden, como sus capítulos se realizaban teniendo en cuenta esta división geográfica.³² Es importante señalar que el interés por la misión florece precisamente en el grupo de los frailes de la estricta observancia de la pobreza.

4. LAS REALIDADES DE LA MISIÓN: EL ENCUENTRO CON LAS CULTURAS

A este breve recorrido institucional de la orden hay que añadir la influencia que tuvo en los ideales de la misión el ambiente religioso e intelectual tanto de dónde proceden los frailes como el de las culturas a las que fue dirigida la misión. Empezaré por este último punto.

4.1. Ensayos misioneros y expansión geográfica

Los proyectos misioneros de los franciscanos que, como se ha visto, empezaron en los pueblos de Asia, en el siglo xv, se extendieron a los pueblos musulmanes del norte de África en los que, gracias a comerciantes y exploradores europeos, se habían establecido importantes relaciones con la península ibérica. En ese siglo los frailes menores fundaron una custodia en las Islas Canarias: experiencia interesante que ayuda a comprender su trabajo misionero en América.

Los franciscanos observantes de las provincias de España, en especial los que provenían de la vida eremítica y la predicación popular, fueron los principales participantes de esa experiencia misionera. Con el interés de mantener su forma de vida esos misioneros obtuvieron de parte de los romanos pontífices cierta autonomía de sus superiores españoles y se enfrentaron a situaciones semejantes a las que encontrarían en las misiones de América: conquista y protección de los naturales. Con toda razón el historiador fray José García Oro ha llamado a esa experiencia misionera «Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América».³³

31 *Ibidem*, 108-113.

32 *Chronica fratris Nicolai Glasberger...*, 212, 276, 289.

33 GARCÍA ORO, *Prehistoria y primeros capítulos...*

La más importante, la expansión geográfica del siglo xv, como bien se sabe, fue la de España y Portugal en las tierras de América, expansión que llevaba incluido el mandato pontificio del papa Alejandro VI de implantar el cristianismo. En la historiografía sobre la evangelización de América se ha dado poca atención al hecho de que los primeros misioneros del continente fueron dos franciscanos laicos franceses de la estricta observancia: fray Juan de la Deule y fray Juan Tisín que viajaron con Cristóbal Colón en su segundo viaje a América en 1493. En la primavera de ese año el navegante italiano fue a Barcelona para informar a los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, sobre su viaje.³⁴ Precisamente por esas mismas fechas las provincias observantes de la zona del sur de los Alpes estaban celebrando su capítulo general en el convento de Lorensac, al sur de Francia, a poco más de 300 kilómetros de la ciudad de Barcelona. En alguna forma llegó a ese capítulo general la noticia de unas nuevas tierras en las que no existía el cristianismo. El cronista franciscano, Nicolás Glassberger, contemporáneo de los hechos, registra el impacto que esta noticia causó en los capitulares, especialmente en el vicario general Oliverio Maillard. Por tratarse del primer texto sobre la misión franciscana en América, vale la pena recordarlo.

Habiendo llegado esta noticia a los frailes menores de la familia de la observancia de la provincia de Francia, animados como los elefantes ante la vista de sangre, después de haberse celebrado el capítulo en Florensac, se acercaron al padre fray Oliverio Maillard, vicario general, frailes ciertamente maduros en la vida, fervientes en el celo de la fe, probados en paciencia y sobre todo, deseosos del martirio. Entre estos estaban dos frailes laicos, hombres de cuerpo robusto, con espíritu de devoción y totalmente dispuestos en su mente a sobrellevar cualquier oprobio por el nombre de Cristo. Estos dos frailes fueron fray Juan de la Deule y fray Juan Cosin.³⁵

Al margen del estilo hagiográfico de este texto contemporáneo a los hechos hay elementos significativos en esta narración. Primero, la notable participación que los capítulos generales de la orden tuvieron en los orígenes de la misión en tierras americanas. Segundo, la vigorosa permanencia del ideal misionero en la orden en los frailes de la estricta observancia. Y finalmente la colaboración de frailes de otras provincias fuera de España, en particular de la provincia de Flandes de donde proceden los dos primeros misioneros de América.

34 Hugolinus LIPPENS, «Fr. Joanne de la Deule missionario Americae (1493-1510)», *Archivum Franciscanum Historicum* 27 (1936): 62-75.

35 *Chronica fratris Nicolai Glasberger...*, 523-524. La traducción al español es mía.

4.2 Las grandes culturas mesoamericanas

El encuentro en el Caribe con las culturas indígenas no fue muy afortunado. En cambio, el encuentro con las de México tuvo notable influencia en los ideales y métodos de evangelización. En su largo camino misionero la orden franciscana, antes de llegar a Mesoamérica, había tenido ya contacto con grandes culturas. La más conocida es la de China, sobre la que se ha hecho mención en las primeras páginas de este artículo. Lo que marca la diferencia entre estos encuentros es que el conocimiento acerca de las culturas de los países de China ya existía en la Europa medieval, mezclado con narraciones míticas y noticias populares que a través de comerciantes llegaban a la sociedad europea.³⁶ En cambio, sobre las grandes culturas mesoamericanas, a pesar de haberse establecido los franciscanos en las islas del Caribe desde 1493, tuvo que pasar un poco más de un cuarto de siglo para entrar en directa relación con ellas. Las diferencias culturales del Caribe y Mesoamérica que percibieron los franciscanos se pueden ver en un párrafo de la crónica de Glassberger al narrar la llegada de los dos primeros frailes al Caribe:

Habiendo obtenido [fray Juan de la Deule y fray Juan Tisin] licencia del reverendísimo padre vicario general partieron, en el nombre del Señor, para las sobre dichas partes de infieles, más allá del reino de Granada, partes en las que, sin embargo, debido a la barbarie de la gente y la ignorancia del idioma no pudieron hacer ningún fruto, a pesar de las incomodidades que sufrían de los sarracenos, [indios del Caribe] tantas que, a veces obligados por el hambre y la carencia, comían serpientes.³⁷

Estos datos contrastan con las primeras noticias que llegaron a los reinos de España de los habitantes de México. Tal es el caso del grupo de indios que Cortés envió a la corte imperial en 1519, de los cuales hay opiniones muy refinadas tanto de eclesiásticos como Giovanni Ruffo de Forti, nuncio apostólico en España, como de humanistas entre los que está Pedro Mártir de Anglería, que en varios capítulos de sus décadas incluye interesantes testimonios de ese grupo que, según cuenta, llevaba una cuantiosa ofrenda de oro, joyas, piedras, plumajes y vestidos como regalos al Emperador Carlos V. Lo impresionante de los regalos al Emperador lo expresa el gran pintor alemán Alberto Durero, que en una visita que hizo a Bruselas en 1520 tuvo la oportunidad de verlos, hecho que lo lleva a escribir en su diario no haber

36 Folker E. REICHERT, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo* (Milan: Edizione Biblioteca Franciscana, 1997), 15-69.

37 *Chronica fratris Nicolai Glasberger...*, 524. La traducción al español es mía.

visto nunca objetos artísticos tan maravillosos que manifestaban el sutil ingenio de habitantes de tierras extranjeras. Por cierto, Giovanni Ruffo informa que entre esos regalos se incluían códices indígenas al parecer de la cultura maya.³⁸

5. PERSONAJES Y DOCUMENTOS DE LA MISIÓN FRANCISCANA

5.1. Los primeros misioneros: su procedencia y formación

No queda duda de la información que llegaba a los reinos de España de las grandes culturas mesoamericanas. Lo que nos hace falta profundizar es la procedencia y formación de los primeros franciscanos que llegaron a México. Se tienen bien identificados sus nombres. En cuanto a su número en un breve repaso de los primeros diez años (1523 a 1533) se han encontrado alrededor de 66 frailes, de los cuales el número mayor, más del 30%, provienen de la Provincia de San Gabriel. En importancia siguen dos provincias: la francesa de Aquitania y la española de Santiago, ambas con un poco de más del 10%, 7 frailes cada una.³⁹ Estos datos nos ayudan a buscar ideas sobre la formación de los ideales misioneros de estos frailes de la primera generación.

La provincia de San Gabriel fue una de las primeras provincias españolas en las que prevaleció la preocupación por la estricta observancia de la regla franciscana y de la que llegó a México el mayor número de misioneros. Tuvo orígenes muy polémicos. Sus raíces están vinculadas con Juan de Guadalupe, fraile extremista independiente y que consiguió del papa Alejandro VI el derecho de fundar conventos sujetos directamente al Ministro general, o sea fuera de las autoridades provinciales. Parte importante de los objetivos de esos conventos era no sólo la estricta observancia de la Regla sino también el poder de anunciar a los infieles la palabra de Dios, objetivo que aparece claro en el nombre del primer convento que fundó al que llamó «Santo Evangelio», nombre que posteriormente dio la Custodia fundada por él en 1504.⁴⁰

Fray Juan de Guadalupe tuvo problemas con los franciscanos de la provincia de Santiago a causa del extremismo de sus prácticas, entre otras, la forma del hábito con una capucha distinta de la de los observantes, razón por la que también se les conoce como «frailes del capucho». Las polémicas surgieron no sólo con los frailes

38 Michel D. COE, «The Royal Fifth: Earliest Notices of Maya Writing», acceso el 24 de enero de 2024, <https://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW28.pdf>.

39 Francisco Antonio de la ROSA FIGUEROA, «Becerro General menológico y cronológico», Ms. Ayer Collection, Newberry Library, Chicago.

40 José GARCÍA ORO, «La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos», *Liceo Franciscano* 15 (1962): 8-21.

de la provincia de Santiago sino también con otras autoridades eclesiásticas, inclusive con un promotor de la reforma de los franciscanos en España, el cardenal fray Francisco de Cisneros. Fray Juan las resolvió con recursos a los romanos pontífices en los que encontró defensores de su proyecto de vida franciscana. Su muerte, alrededor de 1506, no le dio oportunidad de ver el resultado final de esos conflictos. En su custodia del Santo Evangelio, después de haber sido despojada de casi todos sus conventos que la provincia de Santiago les había dado, sus frailes perdieron también su autonomía y tuvieron que sujetarse o a los conventuales españoles o a los observantes según lo deseasen. Sin embargo, empeñados en defender su proyecto de vida, en 1514 los «capuchos» lograron obtener nuevamente otros conventos con los que fundaron la custodia de Extremadura que en 1519 se convirtió en la provincia de San Gabriel.⁴¹

La importancia de estos datos está en el hecho de que fray Martín de Valencia, superior de los «Doce primeros», junto con otros miembros de esa misión, fueron parte del grupo que participó en la lucha por los proyectos de vida con los que se fundó provincia de San Gabriel. Los datos hagiográficos que nos dejaron los primeros cronistas franciscanos de México hacen poca mención, y muy imprecisa, de la relación de fray Martín con fray Juan de Guadalupe.⁴² Cronistas posteriores, particularmente José Torrubia ofrece detalles más puntuales de esa relación. Se sabe, en primer lugar, que fray Martín de Valencia fue de los primeros frailes que se unieron al proyecto de vida de fray Juan de Guadalupe desde fines del siglo xv.⁴³ Hay evidencias, además, de que la mayor parte de su vida franciscana la pasó con el grupo guadalupense. Contrario a lo que normalmente escriben los hagiógrafos del siglo xvi, para fray Martín, aunque se da el año de su muerte, 1534, no se da la edad que tenía. Suponiendo que hubiera tenido más de sesenta años y que hubiera tomado el hábito franciscano después de los 15 años, como ordenaban las constituciones generales de la orden en esa época, se puede suponer que vivió en la provincia de Santiago no más de 14 años, pues para principios de 1500 ya estaba con el grupo guadalupense. Precisamente en 1499 la provincia de Santiago ofreció a «los frailes del capucho» el eremitorio de Belvis en el que todavía en 1509 se encontraba fray

41 Juan Bautista MOLES, *Memorial de la provincia de San Gabriel* (Madrid: Editorial Cisneros, 1984), 21-26.

42 Toribio MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España* (México: Porrúa, 1969), 119-129; Jerónimo de MENDIETA, *Historia Eclesiastica Indiana* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997), 2:265-266; Francisco JIMÉNEZ, «Jhesus, Maria, Franciscus, vita fratri Martini de Valencia», ed. por RUBIAL, *La hermana pobreza...*, 221-263.

43 José TORRUBIA, *Chronica de la seraphica religión del glorioso patriarcha San Francisco de Asís* (Roma: Generoso Salomón, 1756), 304.

Martín de Valencia y del que en ese año fue nombrado guardián.⁴⁴ De acuerdo con el documento de entrega de la casa que los Señores de Belvis dieron a «los frailes del capucho», fray Martín de Valencia tenía que permanecer en ese eremitorio, aunque no fuera guardián, señal del gran aprecio en el que se le tenía. Un testimonio adjunto de este aprecio es el hecho de haber sido nombrado provincial de San Gabriel en 1522, si bien duró en este oficio sólo unos cuantos meses ya que, debido a irregularidades en la elección, esta se declaró nula.⁴⁵ Este descuido, no personal sino de sus electores, no le hizo perder su prestigio ya que, al año siguiente, 1523, el Ministro general, fray Francisco de los Ángeles Quiñones lo escogió como superior de la misión que mandó a México.

Hasta donde se puede ver, en estos datos hay elementos básicos en los que se formaron los ideales misioneros de los primeros franciscanos que llegaron a México. Entre otros están la estricta observancia de la regla, la forma sencilla de vivir y los anhelos de conversión de los no cristianos. Hay que tener en cuenta, además, que no sólo los frailes que llegan a México sino también las autoridades generales de la orden, por ejemplo fray Francisco de los Ángeles Quiñones, nombrado anteriormente, procedían de ese ambiente franciscano y fomentaban los mismos principios.

5.2. Dos frailes notables en formación del proyecto misionero novohispano

Dos frailes, que como se sabe, no llegaron a México y de los cuales poco se ha estudiado en la historiografía mexicana de la evangelización, son fray Juan Glapión y fray Francisco de los Ángeles Quiñones, quienes tuvieron una importante participación en la elaboración del proyecto misionero de los primeros franciscanos de México.

Fray Juan Glapión, notable en la orden franciscana y en los primeros años de la política imperial de Carlos V, fue un franciscano francés que, al parecer, tomó el hábito en el convento de Mans, ciudad del occidente de Francia. Estudió en la universidad de París, pero su interés por la observancia estricta de la regla franciscana y su severidad contra los escándalos de la familia real (segundo matrimonio del rey Luis XII) lo obligaron a salir de Francia hacia principios del siglo XVI y emigrar a la ciudad de Brujas, en Bélgica, principado en el que estaba establecida la custodia franciscana de Flandes que dependía de la provincia de París.⁴⁶ Su presencia en

44 TORRUBIA, *Chronica*, 303. Ángel ORTEGA, «El convento de San Francisco de Belvis de la provincia de San Gabriel en Extremadura», *Archivo Ibero-Americano* 8 (1917): 18-34.

45 Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico de la *obediencia e Instrucción* de fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México», *The Americas* 11 (1954): 478.

46 Hugolin LIPPENS, «Jean Glapion, défenseur de la réforme de l'Observance, conseiller de l'empereur Charles-Quint», *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951): 3-71 y 45 (1952): 1-71.

Brujas coincidió con las acaloradas discusiones entre los frailes sobre la observancia de la regla franciscana. El gran convento franciscano de Brujas estaba bajo la autoridad de los conventuales, mientras que el pequeño número de frailes que seguían la estricta observancia vivían fuera de los muros de la ciudad. En 1511, gracias al apoyo de Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano I, los observantes adquirieron el gran convento de la ciudad y eligieron como guardián a fray Juan Glapión.⁴⁷

El hecho de haber sido nombrado Glapión guardián del convento de Brujas le dio notable presencia no sólo entre los frailes de Flandes, sino también entre los de otras provincias observantes de la orden. Esto debido a que los conventuales descontentos por haber perdido su convento recurrieron a las autoridades imperiales y a Roma para que se les devolviera. Glapión se vio obligado a hacerse presente en los tribunales civiles y religiosos no sólo de Bélgica sino también de la Santa Sede. El litigio, que finalmente ganaron los observantes, duró cuatro años, y a partir de 1515, gracias a sus buenos oficios desempeñados en la controversia, Glapión fue llamado a desempeñar varios cargos fuera de su convento de Brujas. En octubre de 1516 fue nombrado superior de todas las custodias de los observantes de Flandes. Con este nombramiento participó en Roma en el capítulo general de la orden de 1517 en el que recibió el oficio de comisario general, que lo obligó a residir en Roma. Durante esa estancia en Roma tuvo la oportunidad de establecer poderosas relaciones con la curia romana que posteriormente servirían para obtener del pontificado importantes documentos para la evangelización de México, entre otros, la bula *Alias Felices* (25 abril 1521) de León X, en la que se le concedían amplias facultades misioneras, para pasar a México y para escoger otros frailes que participaran en la evangelización.⁴⁸

Durante el corto tiempo en el que ejerció el oficio de comisario general de la orden, poco más de un año –1517-1518–, se dedicó a unificar las provincias francesas divididas por las discusiones sobre la observancia de la regla franciscana. Las provincias de Francia tenían, además de los conventos de los «conventuales», los de los «coletanos», que llevaban una observancia de la regla franciscana todavía más estricta que los «observantes». Glapión tuvo gran éxito en unir ambos conventos: «coletanos» y «observantes» y, al celebrarse en julio de 1518 el primer capítulo de la provincia de París, fue elegido Ministro provincial. Hacia mediados de 1521 el Emperador Carlos V, con el conocimiento que tenía de Glapión y la recomendación de Adriano de Utrech, en ese tiempo maestro del Emperador, lo llamó a su servicio como confesor y director espiritual. Glapión aceptó el honorable oficio, pero se vio en la necesidad de dejar sin terminar su trienio como provincial, para lo cual obtuvo

47 LIPPENS, «Jean Glapion», 44 (1951): 50-51.

48 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana...*, 1:321-326.

el permiso tanto del Ministro general, fray Paulo de Soncino, como del papa León X.⁴⁹ Esos fueron los años en los que llegaban a la corte imperial las noticias de los grandes pueblos y culturas recién conquistados por Hernán Cortés y en los que la Iglesia europea empezaba la división por las reformas de Martín Lutero. Glapión tuvo una gran participación en ambos eventos, con su decisión de pasar a México como misionero y su defensa de la Iglesia, al participar en la Dieta de Worms en 1521 en búsqueda de evitar la división de la Iglesia. Con las noticias sobre los pueblos de México, antes de ser escogido como director espiritual de Carlos V, Glapión buscó en la Sede pontificia, como ya se indicó, facultades especiales para pasar junto con otros frailes a México según se indica la citada bula de León X *Alias Felices*, de 1521. Con las facultades concedidas y su conocimiento de los frailes de Flandes eligió como sus acompañantes a fray Pedro de Gante, pariente del Emperador, a fray Juan de Tecto, profesor de la Sorbona y guardián del convento de Brujas, y a fray Juan de Agora, igualmente reconocido profesor. Se desconoce qué impidió llevar a cabo esa misión en 1521. Ciertamente la segunda mitad del año 1521 Glapión estuvo muy ocupado en la corte imperial por los problemas con Lutero. Fue hasta mayo del siguiente año 1522 cuando Glapión pudo viajar a España, junto con los frailes escogidos para embarcarse a tierras mexicanas, lo que no logró, pues murió en Valladolid el 14 de septiembre de 1522.⁵⁰

Otro franciscano notable en la formación de los ideales originales de la misión evangelizadora de México fue fray Francisco de los Ángeles Quiñones, que tampoco pudo venir a México, aunque desde 1521 León X lo nombró junto con Glapión misionero. Él provenía de una familia de la nobleza española, los Condes de Luna, y estaba emparentado por parte de su madre con el rey Fernando el Católico y por lo mismo con el emperador Carlos V. Tomó el hábito franciscano en 1493 en el eremitorio de Santa María de los Ángeles, fundado por fray Juan de la Puebla, conde de Belalcázar, guía espiritual de fray Juan de Guadalupe. A partir de 1501 desempeñó varios oficios en la orden: dos veces superior de la recién fundada custodia de los Ángeles, que dependía de la provincia de Castilla. En el capítulo general de la orden en 1517 fue elegido definidor general y al recibir su custodia de Los Ángeles el título de provincia, fue elegido en 1518 como su primer provincial. Con la experiencia que había tenido en Roma como definidor, en 1520 el Ministro general, fray Francesco Lichetto lo envió como visitador de varias provincias franciscanas de España y Alemania, y al año siguiente (1521) fue elegido comisario general de las provincias ultramontanas (sur de los Alpes). Este nombramiento le dio oportunidad de conocer mejor las provincias españolas, en especial la de San Gabriel, con víncu-

49 LIPPENS, «Jean Glapión», 44 (1951): 63-65.

50 *Ibidem*, 44 (1951): 39-41.

los espirituales muy cercanos con la suya de Los Ángeles. Fue seleccionado, como ya se mencionó, para iniciar la evangelización de los pueblos de México, pero al ser elegido, primero como comisario general en 1521, y en 1523 como Ministro general de la orden, terminó su ilusión de ser misionero a en tierras novohispanas.⁵¹

A pesar de estos reveses el interés del padre de los Ángeles por la misión siguió vivo. Sus antecedentes espirituales, así como su experiencia y cercanía con los franciscanos de la estricta observancia, lo llevaron a escoger a un grupo de la provincia de San Gabriel para esa labor. No deja de llamar la atención que no los hubiera escogido de su provincia de los Ángeles, de la que fue provincial y tenía los mismos antecedentes que la de San Gabriel. No tenemos datos para conocer la razón de su decisión, aunque sí se conoce su testimonio en el que asienta esta resolución. En referencia a la provincia de San Gabriel escribe el Ministro general:

De esta provincia envié a las tierras de Yucatán [sic] llamada Nueva España, entregada a la idolatría y [a otras] mentiras trece virtuosos frailes, al fraile más antiguo de los cuales, a saber, fray Martín de Valencia instituí custodio de los otros doce [frailes] y como custodio de la que mandé se llamase custodia del Santo Evangelio. A todos los cuales envié con la bendición de Dios. de nuestro padre San Francisco y mía a esas tierras de infieles para que allí siembren el Santo Evangelio y nuestra forma de vivir el evangelio.⁵²

Esta información nos introduce a los documentos de la misión con los que fray Francisco de los Ángeles envió a los primeros franciscanos a México.

5.3. Los documentos de la misión: «La Obediencia» y «La Instrucción»

Hasta aquí se han presentado personajes y otros elementos importantes que aparecen en los proyectos evangelizadores. Entre estos últimos están: la forma de vida basada en la estricta observancia de la regla de San Francisco, el deseo de convertir al cristianismo a infieles y el anhelo del martirio. Estas son características que se encuentran, como se ha visto, desde los orígenes de la orden. A través de los siglos fueron cambiando las circunstancias culturales en los que se formaron los proyectos misioneros, pero siempre están presentes los elementos mencionados. En los dos documentos de misión con los que fueron enviados los franciscanos a México: «La

51 Jesús PANIAGUA PÉREZ, «Las utopías americanas de fray Francisco Quiñones», *Archivo Ibero-Americano*, 79, n° 288-289 (2019): 541-579.

52 Registro generale del Ministro generale delli anni años 1518-1523, Ms. 1/9 Archivo del Colegio Sant'Isidoro, Roma. El texto está en latín. La traducción al español es mía.

Obediencia» y «La Instrucción», quedan muy claros esos tres elementos: vida ejemplar, trabajo en la conversión y deseo del martirio.

«La Obediencia» es el documento formal de envío misionero; «La Instrucción» contiene las normas sobre la forma de vida que los frailes deben llevar en la misión. «La Instrucción», la escribió Quiñones el 4 de octubre de 1523. «La Obediencia» fue firmada más de tres semanas después, el 30 de octubre, o sea, que para el Ministro general la prioridad en la misión es la forma de vida.⁵³

En «La Instrucción» sobresale la aclaración de que la forma de vida del misionero no debe estar fundada en «ceremonias y ordenaciones», sino en la «guarda del evangelio y la regla», cláusula que nos explica la libertad evangélica con la que los frailes actuaron en México. Convencido de la importancia del testimonio de vida, el Ministro general pide a los frailes morar en comunidad y en ciudades «porque el concierto y buen ejemplo que viesen en vuestra vida y conversación sería tanta parte para ayudar a la conversión como las palabras y predicaciones».⁵⁴ Estas ideas han estado un tanto olvidadas en los estudios sobre la evangelización.

«La Obediencia» es una declaración de lo que, para Quiñones, significaba la misión. Basado en la vida de San Francisco, sobre todo en los deseos del santo de convertir a los infieles y en sus aspiraciones al martirio, el Ministro general pide que los frailes hagan realidad esos ideales en su labor misionera. Quiñones afirma seguir sosteniendo esos anhelos y que, a pesar de su oficio, continúa planeando ir a la misión. Escribe:

Y si hasta aquí buscasteis con Zacheo en el sicómoro o higuera moral, y quisisteis ver quién fuese Jesús, chupando el jugo de la Cruz, bajad ahora apriesa a la vida activa. Y si por daros solamente a la contemplación de los misterios de la Cruz defraudasteis a alguno, volved a los prójimos el cuatro tanto por la vida activa, juntamente con la contemplativa, derramando (si necesario fuere) vuestra propia sangre por el nombre de Cristo y por la salvación de las almas: lo cual pesa el cuatro tanto de sola la contemplación.⁵⁵

Otro texto de «La Obediencia» que se ha prestado a comentarios de investigadores es el que se refiere al envío de los frailes a México «cuando ya el día va declinando a la ora undécima», frase que se ha atribuido como una influencia del

53 MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico», 473-500.

54 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana...*, 2:343.

55 *Ibidem*, 2:344.

milenarismo.⁵⁶ Habría que tener en cuenta que se trata de una expresión bíblica (Mateo 20, 6 y 9) con la que, sin duda, estaban familiarizados los frailes.⁵⁷

6. LOS IDEALES MISIONEROS Y LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS: HUMANISMO Y REFORMA DE LA IGLESIA

Pensar que los dos documentos anteriores fueron los únicos que formaron los ideales misioneros de la primera generación de franciscanos es una idea un tanto reducida. Esos ideales se enriquecieron y moldearon con la actividad evangelizadora, en la que las realidades tanto de la iglesia como de la sociedad influyeron de una manera significativa, quizá aún más, que los documentos de misión.

En la primera mitad del siglo XVI hay contextos históricos especiales que de una manera significativa intervinieron en los ideales de la misión en México. Está en primer lugar el escenario de las violentas controversias sobre la reforma de la Iglesia promovidas por Martín Lutero, que motivaron el Concilio de Trento (1545-1563) que, con su legislación para toda la Iglesia, tuvo un considerable impacto en los proyectos originales de misión de los primeros franciscanos. Aparece, además, en el mundo cultural el florecimiento del humanismo renacentista en el que se vieron envueltos frailes promotores de la misión en México, entre ellos fray Juan Glapión con su gran amistad con Erasmo de Róterdam, sin olvidar a otros frailes de la primera generación como fray Juan de Zumárraga, admirador y lector de las obras erasmistas.⁵⁸

Pero quizá el elemento más sobresaliente que amplió el ideal misionero fue el «encuentro con el otro», como lo presenta y estudia de una manera lúcida Luis Villoro al sostener que América planteó a Occidente por primera vez el problema de la diferencia; cuestión que lleva a preguntar: «¿Es en principio posible comprender lo enteramente diferente? ¿Cuáles son los límites de esta comprensión? ¿Serán estos irrebasables?»⁵⁹ Villoro sostiene que al menos para los franciscanos no lo fueron, ya que son los primeros que supieron no sólo escuchar, sino aceptar al otro. Resulta obvio que esta aceptación tenía la influencia del Renacimiento en el que los valores humanos adquirieron el primer lugar del conocimiento. El gran especialista de la cultura indígena Ángel María Garibay reconoce que los franciscanos en su aceptación del otro estaban relacionados con el humanismo renacentista. Escribe: «hom-

⁵⁶ *Idem*; PHELAN, *El reino milenario...*, 40.

⁵⁷ La familiaridad con los textos bíblicos se encuentra en todas las crónicas franciscanas del siglo XVI.

⁵⁸ LIPPENS, «Jean Glapion», 44, 41-47.

⁵⁹ Luis VILLORO, «Sahagún o los límites del encuentro con el otro», *Estudios de cultura Nahuatl* 29 (1999): 16.

bres cuya vocación y destino era difundir el mensaje del Evangelio, no pudieron sustraerse al interés, a la pasión del estudio del Hombre.»⁶⁰

6.1. Los franciscanos y el humanismo renacentista

Como se sabe, los tres primeros misioneros de México, los frailes belgas, venían del ámbito cortesano de Carlos V con la alta educación de ese medio. Dos de ellos eran profesores, Juan de Tecto en la Sorbona de París, Juan de Agora probablemente en alguna casa de estudios de la provincia de Flandes.⁶¹ Pedro de Gante, aunque fraile laico, llegó con una gran educación académica según se puede ver por su dedicación a la enseñanza en su escuela de San José de los Naturales. En cuanto a los ideales misioneros de los dos primeros frailes no se tiene información, ya que trabajaron muy corto tiempo en México, al parecer sólo un año, y además llegaron sin saber la teología que san Agustín ignoró: la lengua náhuatl.⁶² Recordando los datos que en páginas anteriores se presentaron sobre fray Juan Glapión, el organizador de esa misión y gran promotor de la reforma franciscana, es probable que con toda su preparación académica hubiera llegado con los ideales tradicionales de la misión franciscana, observancia de la forma de vida de la regla y anhelo de convertir infieles, tal como aparecen en los documentos ya referidos de Quiñones, también el promotor de esa primera misión.

En cuanto a los «Doce primeros», aunque no venían del mundo académico, sino de la vida eremítica y contemplativa no eran frailes iletrados. Fray Bernardino de Sahagún que los conoció personalmente con su indiscutible capacidad observadora declara a siete de ellos «competentemente letrados».⁶³ El mismo Sahagún nos informa que ellos habían tomado el hábito en la provincia de Santiago que, como se sabe, tenía su casa de estudios en la ciudad de Salamanca.

Por otra parte hay que recordar que, además de los ya mencionados «Doce primeros», están los misioneros que llegaron en los primeros diez años de la evangelización, entre los que hay notables intelectuales como fray Juan Focher, gran canonista y autor del *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, fray Jacobo de Testera, conocido por los catecismos en imágenes, el gran latinista fray Arnaldo Basacio, fray Marcos de Niza, infatigable explorador del norte de México,

60 Ángel María GARIBAY, Introducción a fray Diego de LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán* (México: Porrúa, 1959), IX.

61 LIPPENS, «Jean Glapion», 45, 39.

62 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana...*, 2:308.

63 Fray Bernardino de SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, 78.

fray Juan de Alameda, reconocido arquitecto, fray Juan de Olmos, excelente teólogo, el gran lingüista fray Andrés de Olmos, y el más distinguido de todos, fray Bernardino de Sahagún. Sin ser misionero, pero sí cabeza de la Iglesia que se empezaba a fundar, no se puede olvidar a fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México.

Existen muchos testimonios en los que se nota la influencia del humanismo renacentista en los ideales de la misión de estos y otros frailes. Al encontrarse con «el totalmente diferente» el franciscano aplicó no sólo el testimonio de vida, como lo indicaban los documentos de misión, sino las aportaciones que el renacimiento estaba haciendo a la cultura: el interés por las artes, las lenguas y la etnografía. La comprensión del mundo indígena incluyó, aunque nos sorprenda, su religión. Fray Jacobo de Testera, en carta a Carlos V pregunta por qué razón se admiraban de la idolatría indígena, «si nuestro Señor, para mostrar su gran paciencia e malicia de Satanás, permitió que casi todo el mundo fuese sujeto a la idolatría, e que lo que más es de doler, de las doce tribus de Israel los diez, e aun no quedaron libres los otros dos tribus». Y con una cita de san Pablo expresa su parecer sobre la conversión: «Porque *ubi abundavit iniquitas, ibi abundavit et charitas*» (Porque donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Romanos 5,20). Su argumentación termina citando el texto de San Mateo: «venid a mi todos los que estáis cargados que yo os refeccionaré» (Mateo 11, 28), texto al que comenta fray Jacobo: «no dijo yo os haré esclavos ni yo os ponné en manos de quien os acabe con trabajos.»⁶⁴

El interés por la preparación académica para la misión se encuentra en una carta de Zumárraga al Ministro provincial de Burgos, fray Francisco del Castillo, graduado en la Sorbona de París, a quien el arzobispo le pide venir a México en donde sus «letras y religión resplandecería y se emplearía acá mucho más que allá en una nueva iglesia, como ésta que agora se empieza a se fundar [ya que la orden] fue fundada *non soli sibi vivendi sed et aliis proficere* (no sólo para vivir para sí misma sino para provecho de los demás)».⁶⁵

Es precisamente Zumárraga quien nos da una clara evidencia de las ideas del humanismo renacentista en la evangelización. A pesar de las notables carencias de los primeros años su interés por los libros aparece en varios documentos. Escribe en un testimonio de entrega de sus bienes a su mayordomo Martín de Aranguren:

Por cuanto yo traje muchos libros de mi orden con licencia de mis perlados, e otros muchos he comprado acá, digo que desde agora hago donación de todos ellos a la librería del monasterio de San Francisco de la ciudad de México, excepto

64 *Códice franciscano* (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941), 71-74.

65 *Zumarraga and his Family Letter to Vizcaya, 1536-1548*, ed. por Richard E. GREENLEAF (Washington DC: Academy of American Franciscan History, 1979), 106.

aquellos que tengo señalados para la hospedería de Durango, de los cuales está la mayor parte a la cabecera de mi cama...⁶⁶

En la lista de los libros enviados a la hospedería de Durango se mencionan tres obras de Erasmo, *Paraphrasis D. Erasmo Roterdami in omnes epistolas apostolicas*, *In Evangelium Lucae Paraphrasis*. y *Praphrasis D. Erasmo in libros elegantiarum Laure. Vallae*.⁶⁷ Posiblemente se hayan enviado más según aparece en el texto de esta carta:

Item, entregó el señor Ortuño [de Avendaño] a las Beatas, los libros que el señor Obispo envía para el provincial fray Francisco del Castillo, titulados de su letra para que el señor provincial los tenga cuanto quisiere, e después los entregue a la devota casa e monasterio de Aranzazu. Que son por todo catorce libros con las obras de Erasmo.⁶⁸

Además de este envío hay otro también con obras de Erasmo, como aparece en una carta de Zumárraga al provincial fray Francisco del Castillo.

En este navío de Ipiztico dije que va el cumplimiento de lo que ofrecí para la hospedería, envío algunos otros libros allende de los que están en Sevilla en poder de Hortuño, y las obras de Erasmo con que yo convidé a vuestra reverencia y respondió que holgaría con ellas, así mismo se las envió y todos van con títulos, así los que van dedicados para el hospicio como los que van para vuestra reverenda paternidad.⁶⁹

6.2. Reforma de la Iglesia y su influencia en los ideales misioneros

Los anhelos de reforma eclesiástica son recurrentes desde el medievo, sobre todo a partir del siglo XI, dentro las que se puede considerar los de la orden franciscana por su proyecto de vivir de acuerdo con el Evangelio. Los franciscanos desde fines del siglo XV continuaron con esos anhelos de reforma al proponer una política eclesiástica que preconizase una vocación entregada a una pastoral directa, sobre todo en el episcopado enredado en tareas administrativas y en criterios señoriales, y al

⁶⁶ Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* (México: Antigua librería de Andrade y Morales, 1881), Documento 42, 174.

⁶⁷ *Zumárraga and his Family Letter...*, 122-126.

⁶⁸ *Ibidem*, 128.

⁶⁹ *Ibidem*, 108.

buscar una teología que propugnase la purificación de la doctrina cristiana de sus adherencias dialécticas y se insertara en los textos bíblico-patristicos.⁷⁰

Los documentos de los primeros años de la misión franciscana en México demuestran la presencia de estos ideales reformistas para la iglesia que llegaban a fundar. En una carta que los franciscanos y dominicos escriben a Carlos V en 1526 piden lo siguiente:

Que los obispos sean religiosos y no tengan rentas, y que las rentas se gasten en obras pías, y que los tales obispos estén debajo de obediencia y el arzobispo de México que sea *legatus a latere*, por cuya muerte o ausencia tenga el mismo poder el obispo más próximo a México.⁷¹

Estas peticiones podrían dar la impresión de meras ilusiones de un grupo idealista de misioneros, carente de práctica en el mundo jurídico o diplomático de la iglesia y, por lo mismo, sin ninguna influencia en la fundación de la iglesia novohispana. Sin embargo, un año después de esta carta los ideales de esos frailes adquieren realidad al elegir Carlos V a fray Juan de Zumárraga obispo de la diócesis de México. No creo que se pueda sostener que el documento de 1526 haya influido en la elección de Zumárraga. Lo que sí resulta cierto es que los franciscanos vieron en Zumárraga la imagen del obispo ideal que de manera tan clara habían descrito en su carta al Emperador.

Hay que tener en cuenta, además, que Zumárraga en los catecismos que mandó imprimir expresa con transparencia la doctrina con la que quiere fundar la iglesia en México. En la *Doctrina breve y muy provechosa*, impresa en México en 1543, manifiesta su deseo de «que cualquier mujercilla leyese el evangelio y las epístolas de San Pablo» y añade «que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los mundos para que no solamente las leyesen los indios, pero aún otras naciones».⁷² En el *Compendio breve que tracta de la manera como se han de hacer las procesiones*, impreso en México en 1544, al referirse a las advertencias de Dionisio el Cartujano, sobre lo inapropiado de la pomposidad de las ceremonias religiosas, Zumárraga escribe: «por esto, aunque en otras tierras y gentes se pueda tolerar esta vana y profana y gentílica costumbre en ninguna manera se debe sufrir

70 José GARCÍA ORO, «Siglo xv en España. Reforma, humanismo, misión» (conferencia presentada en Coloquio internacional 800 años de vida franciscana: la experiencia evangelizadora en América y su influjo en la forma de vida de los hermanos menores, Cholula, abril 26-29, 2007).

71 *Colección de Documentos para la Historia de México*, ed. por Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (México: Librería J.M. Andrade, 1858-1866), 2:156.

72 Juan de ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve* (México, 1543), asignatura L folio 1.

y consentir entre los naturales de esta nueva iglesia». ⁷³ Posiblemente uno de los párrafos que mejor indica las bases doctrinales sobre las que se intentaba establecer la nueva iglesia lo indica el siguiente de la *Regla Christiana breve* de 1547:

Tu por ser perdonado de tus culpas navegas a Roma o vas por tu pie a Santiago y das tu dinero por las bulas o indulgencia plenaria. Yo por cierto no reprehendo lo que haces, mas aunque todo esto hagas ten por cierto que no hay otra más propia manera ni más breve camino para reconciliarte con Dios, habiéndole ofendido, que hacer paces con tu próximo que te ha ofendido. ⁷⁴

Estas ideas debieron causar escándalo en los españoles de la ciudad de México que acusaron a Zumárraga ante el Consejo de Indias de haber predicado «yo creo e para mi tengo por averiguado que muchos de los indios se han salvado sin bautismo». Según el testigo Gaspar López, que se presentó esta acusación, dice:

Desto el pueblo rescebió escándalo, e que él platicó mucho sobre esta materia con el dicho obispo e con otras personas, e que dende a ciertos días, viniendo el dicho obispo de Santiago de Tatelulco [sic] le movió la plática al dicho obispo que como se entendía aquello e que este testigo oyó al dicho obispo que lo entendía en ley de natura. ⁷⁵

El ideal que está detrás de estos textos es la fundación de una iglesia diferente de la europea: «nueva iglesia que agora se empieza a fundar», la llama Zumárraga en los documentos presentados anteriormente.

6.3. La espiritualidad franciscana en la «Nueva iglesia»

A pesar de los movimientos de humanismo y reforma que fueron llegando a México con la primera generación de frailes la espiritualidad franciscana, que aparece tan clara en los documentos de misión, «La obediencia» e «Instrucción» no sólo permanece en los frailes, sino que inclusive llegó a las comunidades indígenas. Entre los frailes se puede encontrar en el tratado de fray Juan Focher: *Itinerarium Catholicum profis-*

⁷³ Dionisio RICHEL CARTUJANO, *Este es un compendio breve* (México: Juan Cromberger, 1544), signatura B, fol. Ivr.

⁷⁴ *Regla Christiana Breve* (México, 1547). asignatura I, folio 1r.

⁷⁵ Archivo General de Indias, Justicia, 1006, sin foliación «sobre un sermón de Zumárraga a cerca de la salvación de los indios».

*cientium ad fideles convertendos?*⁷⁶ Está también en el proyecto de fray Alonso de Escalona que, junto con otros frailes —entre ellos tres de los «Doce primeros»— intentó, hacia mediados del siglo XVI, fundar una nueva provincia en México bajo el nombre de la «Insulana», en honor del Ministro general Andrés Alvares (El Insulano). en la que su principal dedicación sería la vida eremítica-contemplativa.⁷⁷

Pero lo más interesante se encuentra en un tema en que me parece se ha puesto poca atención: el interés de los franciscanos de establecer en la comunidad indígena la mística franciscana.⁷⁸ Ante todo, hay que recordar que las tres décadas de 1520 a 1550 la fundación de la iglesia en los importantes señoríos indígenas estuvo en manos de las órdenes religiosas; al menos en la parte central de México con el arzobispo Zumárraga y fray Julián Garcés en Tlaxcala. Este hecho dio oportunidad a los franciscanos a introducir en la «nueva iglesia» elementos de su espiritualidad.

Muy temprano, desde la primera mitad del siglo XVI, aparece esta solicitud en las obras de fray Andrés de Olmos, quizá el mejor conocedor de las lenguas indígenas del siglo XVI. Llegó a México en 1528 como auxiliar de fray Juan de Zumárraga, pero debió permanecer poco tiempo en la curia del obispado, porque ya en 1530 lo encontramos en el pueblo de Tepepulco, un gran señorío de sabiduría indígena, en el que años después estuvo fray Bernardino de Sahagún para revisar sus *Primeros memoriales*. Sólo para darnos una idea de que el proceso evangelizador fue no solo quitar la idolatría y bautizar a los indígenas, sino de profunda enseñanza, incluyendo la mística franciscana, me referiré aquí a su obra «Tratado de los siete pecados capitales» que, gracias a la excelente edición y traducción de esta obra hecha por Georges Baudot, se tiene la oportunidad de seguir el razonamiento teológico y contenido doctrinal de este escrito.

Este tratado de Olmos es una obra teológica. Aunque el tema son los pecados capitales, sus contenidos doctrinales están basados fundamentalmente en la Biblia y de una manera parcial en los Padres de la Iglesia o en algunos de los teólogos reconocidos —muy pocos de ellos de la escolástica—. Entre los teólogos más citados en los textos examinados está el reconocido biblista franciscano Nicolás de Lira, y el teólogo reformador del siglo XV, Juan Gerson. Ambos autores se encuentran en la lista de libros que usaba Zumárraga.⁷⁹

De Olmos tenemos que pasar a las obras de fray Bernardino de Sahagún que es sin duda el fraile más estudiado del siglo XVI, por lo que resulta poco compren-

76 Juan Focher, *Itinerarium Catholicum*, ed. por Antonio Eguluz (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960), 21-32.

77 Turley, *Franciscan Spirituality...*, 83-90.

78 Francisco Morales, «New World Colonial Franciscan Mystical Practice», en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, coord. por Hilaire Kallendorf (Leiden-Boston: Brill, 2010), 71-102.

79 Zumárraga and his Family Letter..., 122 y 126.

sible que los especialistas de literatura náhuatl hayan puesto escasa atención a sus obras doctrinales.⁸⁰ Aquí me refiero a dos que considero fundamentales en el proceso evangelizador: las *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, traducidos y editados por Arthur J. O. Anderson.⁸¹

Lo primero que llama la atención de la primera obra *Adiciones, Apéndice*, es la distante diferencia en su temática con el *Tratado* de Olmos. Mientras este último dedica su escrito a los «pecados capitales», o sea al camino de la perdición del cristiano, Sahagún dedica el suyo al lado totalmente opuesto: las «virtudes teologales», el camino del encuentro con Dios, *nemoalonnj nemaquixtjlonj*, que Arthur J. O. Anderson traduce, como «instrumento de la salvación».⁸² Destaca, así, la forma innovadora del pensamiento de Sahagún sobre los contenidos de la doctrina cristiana, a la que trata no como aprendizaje de memoria, sino como el modo práctico de la vida del creyente. Igualmente significativo es el espacio que dedica a una de las tres virtudes teologales: a la fe le dedica tres capítulos, a la esperanza, uno, en cambio a la caridad «*teutlatlaçotlaliztli*» [amor divino] le dedica 22. Una lectura detallada de las 26 *Adiciones* proporciona oportunidad de dar seguimiento a la espiritualidad franciscana insertada en estos textos, espiritualidad que queda más afianzada en el siguiente tratado de la misma obra al que Sahagún puso como título *Ejercicio cotidiano*, que contiene, en palabras del mismo fray Bernardino «*Mediciones muy devotas y provechosas para cualquier cristiana que se quiera acercar a Dios*».⁸³

A estas obras de la primera mitad del siglo XVI hay que añadir los textos que se fueron traduciendo al náhuatl en la segunda mitad de ese siglo. Están, entre otros, los provenientes de la *Devotio moderna*, por ejemplo el *Contempus Mundi* de Tomás de Kempis, así como también de obras del misticismo español franciscano como el *Libro de la vanidad del mundo* de fray Diego de Estella. De la espiritualidad franciscana se tradujo al náhuatl y se publicó en México la *Leyenda menor* de San Francisco escrita por San Buenaventura.⁸⁴

80 Miguel LEÓN-PORTILLA, «Aportaciones en las últimas décadas sobre Sahagún y su obra y lo que falta por hacer», en *El Universo de Sahagún. Pasado y presente* (México: UNAM, 2014), 26.

81 Bernardino de SAHAGÚN, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, ed. y trad. por Arthur J. ANDERSON (México: UNAM, 1993).

82 *Ibidem*, 27.

83 *Ibidem*, 147.

84 *Vida del Bienaventurado San Francisco. Agora nuevamente traduzida en lengua Mexicana, por el muy R. Padre Fray Alonso de Molina de la mesma orden, para vtilidad y prouecho spiritual destos naturales de la nueva España* (México: Pedro Balli, 1577).

6.4. De la «nueva iglesia» a la iglesia indiana

Esa relación tan cercana y comprometida de los frailes con las comunidades indígenas dio origen a lo que los frailes llamaron «iglesia indiana», con una organización eclesial distinta de la europea y por la que lucharon todo el siglo XVI. Ciertamente el término «iglesia indiana», como ya se señaló, aparece hasta la segunda mitad de ese siglo, particularmente en los escritos de fray Jerónimo de Mendieta; pero este ideal es evidente en las acciones y conceptos con las se empieza la evangelización. Habría que recordar la ya mencionada carta de los franciscanos y dominicos de 1526 en la que piden a Carlos V una organización eclesial basada en las órdenes religiosas para tomar como modelo la Iglesia primitiva de los primeros siglos. De ahí que en lugar de parroquias, se tomasen los conventos como base de la «nueva iglesia».

El segundo arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar, percibió con mucha claridad lo que él consideraba errado en esa idea. Escribe al Consejo de Indias:

Esta no es primitiva Iglesia porque ya hay Papa y preladados y reyes católicos y sagrados cánones y leyes ordenadas por el Espíritu Santo por lo cual la Iglesia se rige; lo cual faltaba entonces que los preladados eran perseguidos y martirizados los fieles, no con el reposo y quietud que tienen agora y príncipes católicos defensores del Sancto Evangelio.⁸⁵

Esta opinión es en cierto modo explicable. En una época en la que, para contrarrestar los movimientos protestantes, se estaba poniendo en Europa un fuerte énfasis en los aspectos jurídico-jerárquicos de la Iglesia –Papa, obispo, clérigos– los frailes de México tomaban como punto de partida los tiempos apostólicos, tal como lo sostenían los reformadores luteranos. La iglesia en su sentido jerárquico –obispos, clero– pasaba para los franciscanos a un segundo lugar: el acento lo ponían en el servicio que se debía prestar a los miembros de la iglesia que empezaban a fundar.⁸⁶ Si se toma como punto de referencia las ideas de John L. Phelan y de Georges Baudot en las obras ya citadas, se llega a la conclusión de que lo que los frailes intentaban era un reencuentro con la «iglesia primitiva» libre de las manchas de la vieja cris-

85 «Fray Alonso de Montúfar al Consejo de Indias», México, 15 de mayo de 1556, en *Epistolario de la Nueva España* (México: Antigua Librería Robledo, 1949), VIII, 93.

86 «Mendieta, Carta a Juan de Ovando», en *Cartas de Religiosos*, ed. por Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (México: Salvador Chávez Hayhde, 1941), 101-115.

tiandad europea, o como escribe Mendieta: establecer en la Nueva España «la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo».⁸⁷

Para realizar este proyecto los franciscanos se apoyaron tanto en documentos pontificios como en personas eclesiásticas. En cuanto a documentos pontificios el más importante fue el Breve de Adriano VI «Exponi Nobis», mejor conocido como Bula Omnímoda, en el que se concedía a los franciscanos todas las facultades tanto sacramentales (menos ordenar sacerdotes) como de jurisdicción (poder eclesiástico) que fuesen necesarias para llevar a cabo la misión evangelizadora.⁸⁸ El texto de la Bula es muy claro:

Tengan, así para los frailes, como para otros de cualquiera religión [orden religiosa] y también para los indios convertidos a la fe y para los demás cristianos... *toda nuestra Omnímoda potestad y autoridad* así en el fuero interior como en el exterior. Y que la dicha autoridad *se extienda a ejercitar todos los actos episcopales*, con tal de que no se requiera para ello orden episcopal.⁸⁹

Tal concesión tenía un amplio antecedente en los privilegios que se otorgaban a las órdenes religiosas durante la Edad Media en misiones similares. Hay que notar, sin embargo, que esta Bula tiene ampliaciones que no se encuentran en los documentos de la Edad Media.⁹⁰ La más notable diferencia con las concesiones dadas en siglos anteriores, no está en el texto del documento, sino en el momento y circunstancias históricas en que se conceden. Si se atiende el contexto misionero en el que el franciscano trabajó en el medievo europeo no hay comparación ni con el empeño puesto, ni con la respuesta que los frailes recibieron en México. Existe, además, la circunstancia de que América fue considerada como una tierra virgen, y que en ella el franciscano, gracias al apoyo que veía en los documentos pontificios, tenía la oportunidad de favorecer aquellas formas de instituciones eclesiásticas que le eran favoritas, como obras caritativas, hospitalarias, educativas y comunales, así como ignorar, o hacer a un lado e inclusive criticar las que le parecían menos aptas

87 «Mendieta a fray Francisco de Bustamante», Toluca 1 enero 1562, en *Cartas de Religiosos...*, 6.

88 Pedro TORRES, *La Bula Omnímoda de Adriano VI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948).

89 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana...*, 1:329.

90 Antonio GARCÍA, «Los Privilegios de los Religiosos en Indias. El Breve ‘Exponi Nobis’ de Adriano VI», en *Proceedings of the VIIIth International Congress of Medieval Canon Law* (La Jolla, Cal.: University of California, 1988), 14.

para la Nueva Iglesia, como diezmos, canonjías, parroquias e obispados al estilo de Europa.⁹¹

Sucede, entonces, que un documento pontificio que sólo tenía por objeto hacer más fácil y expedita la obra misionera, se convirtió en apoyo no sólo de instituciones eclesiales un tanto cuantitativas, sino en el proyecto de formar una iglesia indiana que estuviera unida a una república indiana. O sea que los franciscanos interpretaron las facultades concedidas por Adriano VI no sólo como instrumento jurisdiccional en el ámbito eclesiástico, sino también en el civil, tanto indígena como español. Tal es el caso de la disputa del Ayuntamiento de la ciudad de México con los franciscanos a quienes se les acusa en 1525 de abuso de autoridad ya que uno de ellos, fray Toribio Motolinía, ejercía facultades de «vice-episcopo» en asuntos no sólo de conciencia, sino también de «jurisdicción civil y criminal». Fray Toribio justificó su proceder con la Bula Omnímoda que presentó al Ayuntamiento; argumento al que este respondió redarguyendo que ciertamente en ella constaban las amplias facultades que el Papa les concedía para la predicación a los indios, pero que en cuanto a «lo demás de la judicatura civil y criminal», no siendo clara la concesión, le requerían no usarla.⁹²

Resulta evidente que los frailes hicieron una lectura de la «Bula omnímoda» bajo el concepto medieval de la «*plenitudo potestatis*», en la que no hay diferencia entre sociedad civil y sociedad religiosa. Tal lectura fue la que orientó su misión durante los primeros años en Nueva España. El fraile trabajó convencido de que había llegado no sólo para fundar la iglesia, sino para fundar una «nueva cristiandad» en la que él y su convento serían la base de la organización tanto religiosa, como político-social.

Documentos de la segunda mitad del siglo XVI dan testimonio de cómo ese proyecto se fue haciendo realidad. Una carta de 1552 escrita por los gobernantes indígenas de Cholula, sobre la construcción del convento del pueblo, apunta al importante papel que este tenía en la sociedad cholulteca. Dicen los gobernantes y señores indígenas:

A nuestras propias expensas hemos hecho y edificado un templo para servicio del culto divino e monasterio tan suntuoso e de tal obra que es uno de los principales e de más costo que hay en toda la Nueva España... E tenemos la voluntad de hacer el dicho pueblo [de Cholula] con los edificios e calles e casas de cabildo a estilo

91 Georges BAUDOT, *La pugna franciscana por México* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes & Alianza Editorial Mexicana, 1990), 59-119.

92 *Actas del Cabildo de la Ciudad de México*, ed. Ignacio BEJARANO (México: Municipio libre, 1889), 1:49.

de España, pues tiene el templo tal cual dicho tenemos... E para más animar a ello, suplicamos a Vuestra Majestad sea servido de dar título e nombre de ciudad a este dicho pueblo con las insignias e armas que Vuestra Majestad sea servido de mandar ver que enviamos pintadas.⁹³

Un manuscrito contemporáneo sobre del pueblo de Acatzingo señala, igualmente la importancia del convento en la organización de la sociedad. Se trata de una escritura de concierto que siete barrios sujetos a Tepeaca hacen para congregarse en un pueblo en el que el convento es el centro para trazar la población.

E comiencen a poblar e pueblen y hagan sus casas *a la redonda de la iglesia e monasterio de dicho pueblo*, e por lo más cercano della, e así vayan poblando por esta orden de manera que no quede casa ninguna vacía en medio de la dicha población. E que las personas que tienen tierras dentro de la dicha población [que] quisieren en ellas mismas sus casas e solares, se les den, e que a estos tales, aquellos que entrare en sus casas y solares no se les de recompensa alguna por aprovecharse ellos mismos de sus tierras, e que las demás tierras que se les tomaren se les recompense en otra parte... e que de la manera sobredicha no se exceda de la dicha traza, y si algunos ovieren comenzado a poblar por lo más lejano de la dicha traza, se recojan e pueblen *cerca de la iglesia* en la parte que estuviere vacío por su orden.⁹⁴

Hasta aquí se ha hecho referencia a los documentos pontificios sobre los que los franciscanos se apoyaron para llevar a cabo su ideal de la iglesia indiana. No se puede olvidar, sin embargo, que hubo también importantes personas que favorecieron este proyecto. Tal es el caso de fray Juan de Zumárraga, promotor de la educación, de la cultura y bienestar de indios y españoles, según ve en el papel que desempeñó en la fundación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y en el establecimiento de la imprenta y de diversos hospitales, actividades que no le impidieron mantener su imagen de fraile y su vocación franciscana con las que apoyó el proyecto de la iglesia indiana.

Los franciscanos tuvieron siempre un gran aprecio por Zumárraga, al que se refieren en una carta al Emperador Carlos V firmada en Cuautitlán el 17 de noviembre de 1532, como «nuestro padre y hermano», a quien «no la carne ni sangre le

93 AGI, México, 94. Sin foliación.

94 AGI, México, 94 sin foliación. Según datos de AGI, Contaduría 664, el convento de Acatzingo se estaba construyendo en 1557.

trujo [a Nueva España], mas el deseo y celo de su padre San Francisco.»⁹⁵ En otra carta, escrita desde Tehuantepec el 18 de enero de 1533, al hacer referencia al llamado que se le hizo para ir a España a dar cuenta de su conducta con la primera audiencia, afirman que «ninguna tentación ni persecución hasta aquí habemos tanto sentido, como ver que en cabo de todos nuestro trabajos haya enviado a llamar vuestra magestad al electo, nuestro padre».⁹⁶ O sea que los franciscanos vieron al primer arzobispo de México más como fraile que como prelado eclesiástico.

Tanto las crónicas como los propios escritos del obispo mantienen su figura franciscana. La primera biografía de Zumárraga se encuentra en la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, que escribe que «siendo obispo vivió como muy perfecto religioso vistiéndose como en la orden, de áspero vestido. Los viernes iba al monasterio de San Francisco y decía sus culpas en el capítulo de los frailes y recibía con extraña humildad las reprensiones que le daba ahí el que presidía.»⁹⁷ Las cartas personales de Zumárraga nos confirman la alta estima que tenía de su vocación franciscana y lo unido que se sentía a esa comunidad. Cuando en 1529 el presidente de la Audiencia, Nuño de Guzmán, lo amenazaba con suspenderle los diezmos y temporalidades, a causa de sus predicaciones contra los abusos de la Audiencia, Zumárraga respondió «diciendo que no se le daba nada, que quando faltase [su sustento] que él tomaría alforjas e saldría a pedirlo por amor de Dios que bien lo sabía fazer e que aquel era su ofiçio»,⁹⁸ como escribe san Francisco en su testamento.⁹⁹ Hacia el fin de su vida, decía al Ministro provincial de Cantabria, fray Francisco del Castillo, refiriendo su intento de construir un dormitorio a los frailes de México:

no hay quien procure por los probes franciscos para un dormitorio que se les quiere caer, y estoy determinado a me empeñar, si no hobiere otro remedio, porque ya sabe vuestra reverencia lo que yo puedo deber a la orden, que no por hijo de Juan López de Zumárraga, mas por ser fraile de la orden, me fue dado este cargo.¹⁰⁰

Este obispo sin rentas, o que gastaba sus rentas en obras pías, y que vivía como religioso no podía sino fomentar la idea de los primeros frailes de que la iglesia primitiva estaba retornando a la Nueva España.

95 «Carta colectiva de los franciscanos al Emperador», Cuatitlán, 17 de noviembre de 1532. *Cartas de Indias* (Madrid: Ministerio de Fomento, 1877), 54-61.

96 «Martín de Valencia y otros religiosos al Emperador», Tehuantepec, 18 enero, 1533, en *Códice Franciscano*, ed. por Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (México: Salvador Chávez Hayde, 1941), 161-169.

97 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*..., 2:342.

98 AGI Justicia 1006, sin foliación.

99 *San Francisco de Asís, Escritos*..., 123.

100 Zumárraga and his Family Letter..., 102.

En la segunda mitad del siglo XVI quedó bien consolidada la idea de la «iglesia indiana». Para entonces los frailes habían llegado a la conclusión de que los obispos, en su afán de organizar la iglesia novohispana, habían perdido el significado que esta tenía como centro de evangelización e instrucción en las comunidades indígenas. Con expresiones que pudieran parecer poco ortodoxas le escriben a Felipe II: «Bien tendrá entendido vuestra alteza que estos indios, al presente, más les conviene oír la predicación y doctrina que no la misa».¹⁰¹ Por su parte el Ministro provincial fray Francisco de Toral en carta a Felipe II pide que en lugar de obispos beneficiados se nombre para la Nueva España, sólo «obispos de anillo para confirmar, consagrar aras y cálices bendecir óleo y crisma y ordenar».¹⁰²

El fraile que mejor explica y detalla el ideal de la iglesia indiana es fray Jerónimo de Mendieta. Su plan lo expone en una carta que escribe al licenciado Juan de Ovando alrededor de 1571.¹⁰³ Según Mendieta en la Nueva España se deberían nombrar obispos «según la distinción de las naciones» como se hacía en la parte oriental de Europa en donde había obispos para los católicos, latinos, griegos o armenios. Los obispos beneficiados, con iglesias catedrales y rentas, debían ser para los españoles, mestizos, negros y mulatos. Esos obispos podrían ser los mismos que ya existían en México, con tal de que no ejercieran su autoridad en las comunidades indígenas. Para estas se deberían nombrar obispos religiosos, que ya tuvieran residencia en México y supieran los idiomas de las comunidades. Esos obispados tendrían que adaptarse a la expansión de las órdenes religiosas, de modo que en las provincias en donde predominaran los agustinos, el obispo sería agustino, y así en las demás regiones. Esto ayudaría, dice Mendieta, a que los obispos y las órdenes religiosas «se conchabaran entre sí», evitando las riñas que se veían entre ambos. Los obispos para las comunidades indígenas no tendrían catedrales ni canónigos, ni dignidades que sólo traen «costa y provecho ninguno para los indios. Recibirían sólo *victum et vestitum* (alimentación y vestido) como cualquier otro clérigo que viniese a trabajar en la comunidad».

7. OBSTÁCULOS Y ADVERSARIOS AL IDEAL DE LA IGLESIA INDIANA

El ideal de la iglesia indiana se empezó a formar décadas antes del Concilio de Trento (1545-1563) en el que, en respuesta a las discusiones sobre la organización de la Iglesia cuestionada por los luteranos, se reafirmaron las leyes referentes a los

101 «Carta de los Franciscanos al Consejo de Indias, México», 20 noviembre 1555. BAUDOT, *La pugna franciscana...*, 94.

102 «Francisco de Toral a Felipe II», México 20 febrero 1559. *Cartas de Indias...*, 139.

103 «Jerónimo de Mendieta a Juan de Ovando», ca. 1571. *Cartas de Religiosos...*, 101-115.

obispados y parroquias, con obligaciones y deberes ya practicados desde la alta edad media. Resulta obvio que la idea de los franciscanos sobre la iglesia indiana, opuesta a la aprobada por el Concilio, encontraría obstáculos y adversarios tanto en el orden eclesiástico como en el civil.

7.1. Obstáculos eclesiásticos

El Concilio de Trento cerró su segunda sesión en 1552. Para ese año el ideal de la iglesia indiana estaba consolidado en el proyecto evangelizador de los franciscanos. Sin embargo, en ese mismo año llegó a México la reforma (más bien llamada contra reforma) aprobada por Trento y se empezó a implementar ya no por frailes austeros e idealistas, preocupados por el retorno a la iglesia primitiva, sino por clérigos y oficiales empeñados en dar plena vigencia en la Nueva España a las instituciones eclesiásticas de la iglesia universal. De ahí el interés por establecer parroquias formales, exigir diezmos y dar a los obispos un control más directo sobre los religiosos que hacían el trabajo evangelizador de una manera independiente.

Entre las autoridades eclesiásticas más sobresalientes por su oposición a la idea de una iglesia indiana se encuentra, como se ha señalado en páginas anteriores el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montufar. El arzobispo argumentaba «si los frailes dicen que ahora se ha de hacer como entonces [iglesia primitiva] por qué no se les ha mandado a esta nueva gente al tiempo de su conversión que trujesen todos sus bienes, pocos o muchos, a los pies de los prelados como entonces se hacía».¹⁰⁴

La diferencia del concepto de iglesia entre frailes y arzobispo es innegable. Mientras que para los frailes decir «iglesia» implicaba la oportunidad de crear, como ya se mencionó: «la más mejor y más sana cristiandad y policía en el universo mundo»,¹⁰⁵ para Montufar la iglesia de Nueva España debía ser sólo una prolongación de la iglesia universal, y no nueva porque ya llevaba cuarenta años de fundada que, en todo caso, se debía organizar como la recién fundada iglesia de Granada: «conforme a los sagrados cánones con sus prelados y ministros y curas perpetuos».¹⁰⁶ Montufar basaba su opinión en la experiencia que había tenido en Granada como prior del convento dominico de esa ciudad en la que se estaba realizando la evangelización de los moros. experiencia muy presente en la mente de los gobernantes de la época

¹⁰⁴ «Alonso de Montúfar al Concejo de Indias», México, 15 de mayo de 1556, *Epistolario de la Nueva España...*, 8: 93

¹⁰⁵ «Jerónimo de Mendieta a fray Francisco Bustamante, Toluca, 1 de enero de 1562», *Cartas de Religiosos...*, 6.

¹⁰⁶ «Carta de Montufar al Consejo», 15 de mayo 1556, *Epistolario de la Nueva España...*, 8:93.

y que inclusive sigue atrayendo la atención de investigadores actuales por las semejanzas que perciben entre la conquista y evangelización de los moriscos y la de los indios de México.¹⁰⁷ Los franciscanos del XVI rechazaron esa visión, no por desconocer la experiencia de Granada, sino por estar convencidos de las diferencias entre ambos pueblos.¹⁰⁸ Los años de convivencia de los franciscanos con las comunidades indígenas de México les habían dado una sensibilidad y conocimiento de los que el segundo arzobispo carecía, a pesar de su notable capacidad pastoral e interés por organizar la administración eclesiástica.

Hay testimonios de que Montufar no fue el único obispo en contra de la iglesia indiana. Un texto de fray Jerónimo de Mendieta nos presenta al gran obispo Vasco de Quiroga en la misma postura. Escribe Mendieta:

Y algunos alegarán, como solía el obispo que fue de Michoacán D. Vasco de Quiroga, *quod est nephas pervertere ordinem hierarchicum Sacrorum Canonum* [que está terminante prohibido y es contra la voluntad divina trastornar el orden jerárquico de los sagrados cánones]. Más para esto se debe advertir que los hombres no fueron hechos por las leyes ni por los decretos, por muy santos que sean, sino por el contrario las leyes y decretos todos fueron instituidos por causa de los hombres, para su utilidad y provecho (ff. *de statu hominum. l. cum igitur* [Digesto 1, 5, 2]). Recia cosa sería decir que vale más que lo instituido por los sacros cánones se guarde inviolablemente en las indias, aunque los naturales de ella nunca lleguen a ser buenos cristianos, variándose algunas de las sanciones y decretos de los que los Santos Padres establecieron.¹⁰⁹

Lo más llamativo de este tema es que inclusive las autoridades franciscanas, por ejemplo, el Comisario general fray Alonso Ponce (1584-1588) mostraran su oposición al dominio que tenían los frailes en la iglesia indiana. «Los frailes de estas tierras tienen mucha mano en ella», escribe el visitador, refiriéndose probablemente al papel que desempeñaban los franciscanos en las comunidades indígenas no sólo como misioneros sino sobre todo como organizadores de la vida social.¹¹⁰ De hecho, hay información de que el Comisario quiso entregar al obispo de Tlaxcala los conventos que, establecidos en su diócesis, tenían gran número de habitantes indígenas.¹¹¹

107 Antonio GARRIDO ARANDA, *Organización de la iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1976).

108 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*..., 1:119-120.

109 «Jerónimo de Mendieta a Juan de Ovando», *Cartas de Religiosos*..., 106.

110 AGI, México 2606, f. 17^v.

111 AGI, México 22, sin número de folio.

7.2. Obstáculos en la administración virreinal

Al parecer, el más difícil obstáculo de la iglesia indiana vino de la administración virreinal. El gran administrador de los reinos españoles en América, Felipe II, en la década de 1560 empezó a recibir informes sobre las numerosas funciones que las órdenes religiosas desempeñaban en los pueblos. Las reacciones del rey no se hicieron esperar. Su mejor auxiliar para cambiar el sistema de control que tenían los frailes en las comunidades indígenas fue el visitador Jerónimo de Valderrama, que llegó a México con la determinación de quitar los servicios de los indios a los frailes y dejar a estos bajo la administración virreinal con salario anual de 100 pesos como cual otro clérigo.¹¹²

Tales decisiones iban más allá de la administración económica. A través de la correspondencia de frailes y oficiales reales de esos años se puede notar que lo que se estaba discutiendo no era tanto la forma de mantenimiento del fraile, sino el control que tenía de los pueblos indígenas. El visitador Valderrama, con sólidos argumentos, alegaba que el fraile llevaba su actividad misionera más allá de los límites necesarios, interviniendo en la administración de la justicia, en la legislación local, en la elección de las autoridades indígenas y en la administración del dinero de la comunidad.¹¹³ Los franciscanos, a quienes por cierto se les excusa de este último cargo, trataron en varios modos de defender su intromisión en los asuntos de los indios. Sin embargo, a pesar de que se continuó la discusión de este asunto por buena parte del siglo, en el capítulo provincial de 1564, desanimados por los problemas que sus actividades en los pueblos les causaban, y conscientes de que Felipe II tenía poco interés en seguirlos apoyando, decidieron dejar, si no del todo, sí casi por completo —«penitus», dicen en su carta al Virrey— todo lo «que tocaba a la jurisdicción eclesiástica en el fuero exterior» y lo referente a «castigos, que es lo que de algunos años a esta parte nos ha causado mucho desasosiego».¹¹⁴ Incompleta capitulación, pero interesante señal de que la iglesia indiana del fraile encontraba serios rivales.

El golpe final contra la iglesia indiana fue la cédula del Patronato Real de 1574 en la que el monarca español aparece como la figura dominante en todos los asuntos eclesiásticos. Entre las más importantes decisiones de ese documento se puede mencionar: que ningún superior religioso, ni general ni provincial ni de ninguna otra clase, podría pasar a América sin mostrar al Consejo de Indias «las facultades

¹¹² AGI, Contaduría 786, sin número de folio.

¹¹³ *Cartas del Licenciado Jerónimo de Valderrama*, ed. por Francis V. SCHOLÉS (México: Porrúa, 1959), 193-197; 65-66 y 149.

¹¹⁴ *Ibidem*, 304-305.

que lleva... y se nos dé relación dellas y se les de nuestra cédula y beneplácito para poder pasar y provisión para que ... nuestros vasallos le admitan y reciban al ejercicio de su oficio».¹¹⁵ Se ordenaba, además, que los provinciales debían hacer una lista de los religiosos que «tenían ocupados en el enseñamiento de la doctrina cristiana de los indios y administración de los sacramentos y oficios de cura.» Esa lista se debía entregar al virrey, quien a su vez la daría al obispo para que estuviese informado de «las personas que están ocupadas en administración de sacramentos y oficio de curas y están encargadas de las almas y le conste a quien ha de tomar cuenta de las dichas almas y encargar lo que para bien de ellas se hubiese de hacer».¹¹⁶ Este fue el golpe definitivo contra el ideal de la iglesia indiana.

Otro elemento poco explorado pero que, a mi parecer, influyó en el ocaso del ideal de la iglesia indiana fue el nacimiento y desarrollo de la nueva sociedad criollo-colonial. Los frailes de la primera mitad del siglo XVI, posiblemente idealizando un poco la sociedad indígena y la colonizadora, llegaron a defender con cierto entusiasmo la convivencia de una «respublica indiana», complemento de la iglesia indiana y una «respublica de españoles», bajo el gobierno civil de virreyes y gobernadores, ambos pueblos ayudándose el uno al otro, controlados por justas leyes que ordenasen sus mutuas relaciones.¹¹⁷ El fraile de esa época, hablando en general, restó importancia a las tensiones sociales que se iban a crear ante el encuentro de estos grupos. Parece ser que tampoco previó los ajustes que era necesario hacer al aparecer y desarrollarse la sociedad criolla. Esta, efectivamente, vino más rápido de lo que el misionero esperaba y, hasta cierto punto, se recibe la impresión de que lo encontró un poco desprevenido.¹¹⁸

El nacimiento y desarrollo de la ciudad criolla provocó serios desajustes en la sociedad indígena como los testifica un buen número de misioneros contemporáneos.¹¹⁹ Por lo que se refiere particularmente a las instituciones eclesiásticas, no hay duda que ese crecimiento de la sociedad criolla significó una mayor canalización de recursos económicos y humanos a las ciudades de españoles para el establecimiento de colegios, hospitales, conventos de monjas, etc. Esta es la época en que vemos aparecer órdenes religiosas más modernas en sus métodos administrativos, como

115 «Respuesta que los padres fray Miguel Navarro dio al señor visorrey don Martín Enriquez sobre los artículos enviados del Consejo de España», en *Códice Mendieta*, ed. por Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892), 1:198-199.

116 *Códice Mendieta*..., 1:199.

117 Lino GÓMEZ CANEDO. *Evangelización y Conquista* (México: Editorial Porrúa, 1977), 140-143.

118 FRANCISCO MORALES, «Sociodemografía de la Orden Franciscana en América. Fuentes y Comentarios», en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo* (Madrid: Editorial Deimos, 1985), 475-510.

119 MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*..., 2:356-360.

los jesuitas, encargados principalmente de la educación de la sociedad criolla. Es también este el momento en que se fundan las grandes cofradías urbanas que con sus holgados fondos pudieron realizar numerosas obras de asistencia social y servicios religiosos.

Es interesante notar que, pese a este crecimiento de la ciudad criolla, el franciscano permaneció apegado a sus pueblos de indios. No obstante, a pesar de esa permanencia su ideal original de la iglesia indiana empezó a desaparecer.

8. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA IGLESIA INDIANA, ¿IDEAL PERDIDO O SÓLO PARCIALMENTE ALCANZADO?

Como se puede ver por la documentación aquí presentada el ideal de la iglesia indiana estaba conformado por antiguas propuestas de reformadores, derechos olvidados de la antigua organización de la iglesia y proyectos de nuevas formas de organización. En cierta manera no está fuera de contexto afirmar que con ese proyecto los franciscanos se anticiparon a conceptos teológicos actuales sobre la Iglesia, excepto en el referente a la unión de sociedad eclesiástica y civil, que ya en la época que aquí se estudia provocó la acusación de que los frailes intentaban crear un exclusivo señorío. El cronista Mendieta se refiere a ese cargo cuando se pregunta «¿cuál es y en qué consiste el imperio franciscano tan nombrado y murmurado por este mal mundo?»¹²⁰ Como defensa el cronista alega que no se les podía acusar de haberse alzado contra la autoridad, o de haber hecho conjuraciones o conspiraciones, ni haber fundado rentas o granjerías en provecho propio para vivir con grande fausto. Lo que no menciona es que los franciscanos poseían y se negaban a ceder algo mucho más valioso: el dominio casi ilimitado de las comunidades indígenas, asunto imposible de ser admitido por el régimen español. Mendieta, en su intento de defender a los frailes ofrece la razón para entender ese dominio:

Porque veamos, ¿qué hombre habrá de experiencia en esta tierra, tan falto de juicio, aunque sea el más apasionado y de frailes indevotos, que queriendo conocer la verdad de lo que siente no confiese y conozca que la Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía, sin pleito ni diferencia, sin escribano, ni abogado, ni procurador, sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos y religiosos, con solo tener Su Majestad en cada provincia della un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese?¹²¹

¹²⁰ *Cartas de religiosos...*, 12.

¹²¹ *Cartas de religiosos...*, 9-10.

Interesante auto confesión: para gobernar a los pueblos el rey no necesitaba ningún oficial real, sino sólo un fraile «con toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese». Si se tiene en cuenta la opinión de los oficiales reales de la segunda mitad del XVI se puede concluir que las aspiraciones de Mendieta no estaban tan alejadas del papel de los frailes en las comunidades indígenas. El ya mencionado visitador Jerónimo de Valderrama documenta con amplitud las actividades de los franciscanos que sobrepasaban asuntos eclesiásticos, ya que intervenían en la administración de justicia, legislación local y elecciones de autoridades indígenas.¹²² Aunque también hay que reconocer que, como Mendieta lo acepta, la «edad dorada» de la iglesia indiana, o sea la iglesia tal como la concebían los frailes, empezaba a desvanecerse. Ya desde 1562 nuestro cronista, en carta al padre provincial fray Francisco Bustamante, menciona que «el espíritu primitivo» en el ejercicio de la «obra de la salvación de las ánimas» estaba desapareciendo, y que la población indígena estaba perdiendo «el concurso que solía a la iglesia de Dios para oír su palabra, para confesar su fe y doctrina y para recibir sus santos sacramentos.»¹²³ O sea, que aun antes de que la imagen de la iglesia indiana se hubiese plenamente desarrollado sus constructores admiten que se empezaba a derrumbar. Imposible desconocer que la edad dorada, tal como la imaginó Mendieta, fue una utopía, al parecer, no milenarista pero sí teológicamente escatológica. Sin embargo, me parece que no se puede afirmar que el proyecto haya sido estéril, pues dejó huella en el cristianismo de nuestros pueblos indígenas que ha permanecido hasta nuestros días.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

- Actas del Cabildo de la Ciudad de México*. Editado por Ignacio Bejarano. México: Municipio libre, 1889.
- Archivo General de Indias (AGI), Justicia 1006.
- Archivo General de Indias, Contaduría 786.
- Archivo General de Indias, México 22.
- Archivo General de Indias, México 2606.
- Archivo General de Indias, México, 94.
- BATLLORI, Miquel. «Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo». En *Expansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno Internazionale*, 189-211. Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1979.

¹²² *Cartas del Licenciado Jerónimo de Valderrama* ..., 149.

¹²³ *Cartas de religiosos*..., 3-4.

- BAUDOT, Georges. *La pugna franciscana por México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes & Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- BIGALLI, Davide. «Giudizio escatologico e tecnica dimissione nei pensatori francescani: Ruggero Bacon». En *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno Internazionale*, 152-186. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979.
- Cartas de Indias*. Madrid: Ministerio de Fomento, 1877.
- Cartas de Religiosos*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Salvador Chávez Hayde, 1941.
- Cartas del Licenciado Jerónimo de Valderrama*. Editado por Francis V. Scholes. México: Porrúa, 1959.
- Chronica fratris Nicolai Glasberger*. Editado por Fratres Collegii S. Bonaventurae. Florencia: Tipographiae collegii S. Bonaventurae, 1887.
- Códice Franciscano*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Salvador Chávez Hayde, 1941.
- Colección de Documentos para la Historia de México*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Librería J.M. Andrade, 1858-1866.
- COE, Michel D. «The Royal Fifth: Earliest Notices of Maya Writing». Acceso el 24 de enero de 2024. <https://www.mesweb.com/bearc/cmr/RRAMW28.pdf>.
- Epistolario de la Nueva España*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería Robledo, 1949.
- FOCHER, Juan. *Itinerarium Catholicum*. Editado por Antonio Eguiluz. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*. México: Antigua librería de Andrade y Morales, 1881.
- GARCÍA ORO, José. «La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos». *Liceo Franciscano* 15 (1962): 8-21.
- GARCÍA ORO, José. *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América*. Venezuela: Ediciones Trípode, 1988.
- GARIBAY, Ángel María. *Relación de las cosas de Yucatán de fray Diego de Landa*. México: Editorial Porrúa, 1959.
- GIOVANNI DI PIAN DE CARPINE. «Ystoria Mongolorum». Editado por Anastasius van den Wyngaert. En *Sinica Franciscana*. Florencia: Quaracchi, 1929.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. «Primeros intentos de evangelización franciscana en Tierra Firme». *Archivum Franciscanum Historicum* 50 (1957): 107-111.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y Conquista*. México: Editorial Porrúa, 1977.
- JIMENEZ, Francisco. «Jhesus, Maria, Franciscus, vita fratri Martini de Valencia». Editado por Pedro Ángeles Jiménez. En Antonio Rubial. *La hermana pobreza*.

- El franciscanismo de la Edad Media y la evangelización novohispana*, 221-261. México: UNAM, 1996.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*. México: UNAM, 1986.
- LIPPENS, Hugolinus. «Jean Glapion, défenseur de la réforme de l'Observance, conseiller de l'empereur Charles-Quint». *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951): 3-71; 45 (1952): 1-71.
- LIPPENS, Hugolinus. «Fr. Joanne de la Deule missionario Americae 1493-1510». *Archivum Franciscanum Historicum* 27 (1936): 65-75.
- MAIER, Christoph T. *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge: University Press, 1994.
- MCCLURE, Julia. *The Franciscan Invention of the New World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017.
- MENDIETA, Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México». *The Americas* 11 (1954): 73-89.
- MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una experiencia cristiana*. Oñate: Editorial Franciscana Arántzazu, 1994.
- MICHEL CARTUJANO, Dionisio. *Este es un compendio breve*. México: Juan Cromberger, 1547.
- MOLES, Juan Bautista. *Memorial de la provincia de San Gabriel*. Madrid: Editorial Cisneros, 1984.
- MORALES, Francisco. «Sociodemografía de la Orden Franciscana en América. Fuentes y Comentarios». En *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Deimos, 1985.
- MORALES, Francisco. «De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España del siglo XVI al XIX». En *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. Editado por Elisabetta Corsi. México: El Colegio de México, 2008.
- MORALES, Francisco. «New World Colonial Franciscan Mystical Practice». En *A New Companion to Hispanic Mysticism*, coordinado por Hilaire Kallendorf, 71-102. Leiden-Boston: Brill, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004183506.i-518.18>.
- MOTOLINÍA, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1969.

- ORTEGA, Ángel. «El convento de San Francisco de Belvis de la provincia de San Gabriel en Extremadura». *Archivo Ibero-Americano* 8 (1917): 18-34.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús. «Las utopías americanas de fray Francisco Quiñones». *Archivo Ibero-Americano* 79, n° 288-289 (2019): 541-579. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.152>.
- PARÍS, Gratien de. *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947.
- PETECH, Luciano. «Francescani nell'Asia Centrale e Orientale nel XIII e XIV Secolo». En *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo XIII*, 213-246. Assisi; Società Internazionale di Studi Francescani, 1979.
- PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM: 1972.
- Registro generale del Ministro generale delli anni años 1518-1523*. Ms. 1/9 Archivo del Colegio Sant'Isidoro, Roma.
- Regla Christiana Breve*. México: sin nombre de impresor, 1547.
- REICHERT, Folker E. *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medio-evo*. Milan: Edizione Biblioteca Francescana, 1997.
- RIGÓN, Antonio. «Hermanos menores y sociedades locales». En *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*, 289-315. Oñate: Editorial Franciscana Arántzazu, 1999.
- ROSA FIGUEROA, Francisco Antonio de la. «Becerro General menológico y chronológico». Ms. Ayer Collection, Newberry Library, Chicago.
- ROUBROUCK, Guillermo de. «Itinerarium». En *Sínica Franciscana*, editado por Anastasius van den Wyngaert. Florencia: Quaracchi, 1929.
- RUBIAL, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media y la evangelización novohispana*. México: UNAM, 1996.
- San Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de la época*, editado por José Antonio Guerra. Madrid: BAC, 2011.
- SELLA, Pacifico. *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (OMin.): La bolla "Ite vos" (29 maggio 1517)*. Grottaferrata: Frati editori di Quaracchi, 2001.
- SELLA, Pacifico. «Francisco y el Sultán: el encuentro». *Selecciones de Franciscanismo*, n° 125 (2013): 213-235.
- SYLVEST Jr., Edwin Edward. *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteen Century New Spain. Province of the Holy Gospel*. Washignton, DC: Academy of American Franciscan History, 1975.
- TORRES, Pedro. *La Bula Omnímota de Adriano VI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.

- TORRUBIA, José. *Chronica de la seraphica religión del glorioso patriarcha San Francisco de Asís*. Roma: Generoso Salonón, 1756.
- TURLEY, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599. Conflict beneath the Sycamore Tree Luke 19:1-10*. Londres: Routledge, 2014.
- VILLORO, Luis. «Sahagún o los límites del encuentro con el otro». *Estudios de cultura Nahuá* 29 (1999): 15-26.
- ZUMÁRRAGA, Juan de. *Doctrina breve*. México, 1543.
- Zumarraga and His Family Letter to Vizcaya, 1536-1548*, editado por Richard E. Greenleaf. Washington DC: Academy of American Franciscan History, 1979.