

Dossier



Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?

Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII: un balance historiográfico para re-pensar el mundo misionero

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 15 de mayo de 2016

Esteban Sánchez Solano
Universidad de Quebec en Montreal.
Universidad de Costa Rica
e.sanchezsolano@gmail.com

Resumen: el siguiente artículo tiene por objetivo realizar un balance historiográfico sobre las misiones en el mundo americano de los siglos XVI y XVII. Por ello se contemplan las diversas experiencias coloniales a lo largo del continente y las nuevas perspectivas de análisis que ha tenido la temática. Considerando lo anterior se analizará, por un lado, la producción académica que ha enfocado a las misiones desde la perspectiva de la historia de la mundialización y, por el otro, se profundizará sobre los enfoques predominantes en estudios de casos de carácter regional, los cuales se pueden sintetizar en dos tendencias principales: 1) los estudios sobre el vínculo entre las misiones, el colonialismo y el surgimiento de las sociedades americanas, vinculado a una historiografía hispanista; y 2) los estudios concentrados en la dinámica *misiones-fronteras coloniales* desde la postura de la *agency*, predominante en el ámbito académico estadounidense. Finalmente, se proponen nuevos senderos de investigación para el futuro sobre las misiones y su papel en la construcción del mundo moderno.

Palabras clave:

Misiones; Nuevo Mundo; mundialización; colonialismo; siglos XVI-XVII



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Missions, evangelization and the New World, XVI-XVII centuries: a Historiographical Overview to Re-think the Missionary World

2

Abstract: The following article aims to make a historiographical overview on missions in the New World during the XVIth-XVIIth centuries. Because of it, the article takes into consideration the different colonial experiences throughout the continent and the new approaches that have had the subject. In view of the foregoing, there will be analyzed, on the one hand, the academic production that has focused on missions from the perspective of the World history and, on the other, it will be deepened on the predominant approaches in case studies from a regional outlook, which can be synthesized in two main trends: 1) the studies on the link between missions, colonialism and the emergence of American societies, related to the Hispanist historiography; and 2) the studies focused on the dynamics *missions-colonial frontiers* from the perspective of the notion of “agency”, prevailing in the US academic field. Finally, this paper proposes new paths of research related to missions and its role into the modern world making-process.

Key words: missions; New World; World history; colonialism; XVI-XVII centuries

Introducción¹

Se puede plantear, sin temor a equívocos, que la evangelización fue consustancial a la conquista de América. Esto es ineludible para cualquier investigador de este fenómeno que marcó la historia de la humanidad. No obstante, la manera de acercarse a éste está lejos de tener una respuesta unívoca. Los enfoques propuestos, las fuentes utilizadas, los métodos planteados, entre otros, han buscado dar respuestas que lleguen al núcleo de este proceso. Existe, sin embargo, un elemento que toca cualquiera de las experiencias históricas relacionadas a la evangelización, incluyendo las vividas más allá del Nuevo Mundo:² el papel protagónico de las órdenes religiosas en su desarrollo.

¹ La discusión desarrollada en las siguientes páginas surge como parte de la propuesta de investigación doctoral en marcha la cual versa sobre la labor misionera de los franciscanos en los siglos XVI y XVII en el Reino de Guatemala y su construcción de América como espacio cristiano. Por ello, agradezco las agudas y oportunas observaciones de Catherine Foisy, profesora del Departamento de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Quebec a lo largo de los diversos intercambios de ideas en este respecto, así como de los evaluadores de la *Revista Estudios*. Valga aclarar que cualquier error u omisión son responsabilidad del que suscribe.

² Sobre este aspecto, se detallarán a lo largo del artículo puntos de encuentro entre América y otras regiones del mundo que también vivieron experiencias evangelizadoras durante los siglos XVI y XVII.



En efecto, las expediciones de Cristóbal Colón y las de sus sucesores tuvieron en sus tripulaciones a miembros de las órdenes religiosas. Predominaron en esas primeras empresas los franciscanos, uniéndose posteriormente los dominicos, los agustinos, los mercedarios, los jesuitas, entre otras (también se deben considerar a las órdenes religiosas femeninas). Esto tuvo como consecuencia que lo relacionado con el asentamiento de los europeos en América debiera considerar en todo momento su labor. Era insoslayable su presencia allí, pero su funcionamiento tuvo matices. Por ello, la comprensión de éstas debe darse en una perspectiva mucho más amplia, más global.

Considerando lo anterior, el siguiente artículo tiene dos propósitos concretos. En primer lugar, se hará una revisión de la producción historiográfica sobre las misiones religiosas en América tomando en cuenta aquellas que ocurrieron a lo largo del continente con el fin de considerar globalmente cómo se articularon dentro de los diversos sistemas coloniales que paulatinamente se fueron moldeando. Es necesario entonces saltarse todo nacionalismo metodológico que limite ver los matices que las misiones religiosas tuvieron en Nuevo Mundo en los siglos señalados. En segundo lugar, se propondrá un primer intento de enfrentarse al estudio de las misiones que permita situar a la evangelización como máxima expresión de la organización y la puesta en práctica de las misiones religiosas, como un punto de reconfiguración de una realidad histórica siempre en movimiento producto de la expansión europea que surcó el Atlántico y más allá.

1. Las misiones y su contexto histórico: una necesaria ubicación espacial y temporal

Antes de iniciar lo propuesto en la introducción, es necesario enfatizar dos condiciones respecto a la misión en el mundo cristiano. En primer lugar, la conversión de los “no creyentes”, “paganos”, “infielos”, entre otros apelativos,



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

ha estado presente en el cristianismo casi desde su origen en el siglo I d. C. Pese a estar dentro de un mundo religioso como el judío, poco propicio para la búsqueda de neófitos,³ la secta de los nazarenos (como se le conoció inicialmente) fue abriendo poco a poco sus fronteras culturales y étnicas.

Esto se debió por la necesidad de supervivencia junto a la agudeza de personajes como Saúl (Pablo) de Tarso (c. 5 d. C.-c. 67/68 d. C.) que permitieron, entre otros factores, el avance del cristianismo más allá de Palestina. Sin embargo, esto ocurrió de una manera particular: el asentamiento de las comunidades “cristianas” estuvo acompañado con un impulso por lograr la conversión de “gentiles”, cuyo “centro de operaciones” estaba en el mundo urbano.⁴ Este doble proceso se asentó en el seno del mundo cristiano y estimuló diversas expresiones sociales, culturales y políticas difíciles de prever para la primera generación de seguidores de Jesús.

En segundo lugar, el cristianismo tuvo otro matiz. La proliferación de comunidades “cristianas” no conllevaba la idea de un “centro” que definiera el camino a seguir respecto a la búsqueda de neófitos.⁵ De este modo, dichas comunidades (*ecclesia* fue el apelativo que les dio Pablo de Tarso) iniciaron su periplo sin considerar una frontera física y cultural respecto a la ampliación demográfica de sus comunidades. Asimismo, la figura de Jesús, gracias al legado paulino, se convirtió en el centro, el núcleo del proyecto que unía, según ellos, lo humano con lo divino.⁶

³ Sin embargo, el judaísmo desarrolló, según Peter Brown (1999, p. 234), un concepto de solidaridad vinculado a la necesidad de mantener la tradición cuya consecuencia fue crear un lazo difícil de romper al considerarse como un pueblo elegido por Dios. Este concepto pasó a las comunidades cristianas y tuvo nuevas expresiones en los siguientes siglos.

⁴ Hasta el siglo III d. C., no obstante, las comunidades cristianas eran solo una parte del paisaje urbano romano (Brown, 1999, p. 255), es decir, la oferta cultural pagana era aún extensa y diversa. Eso cambiará paulatinamente tras la conversión de Constantino (c. 272-337), como se explica más abajo.

⁵ Incluso, todavía en el siglo II se buscaban neófitos dentro de las comunidades judías. La existencia de dos evangelios (el de los hebreos y el de los ebionitas) comprueba este hecho. Además, como afirma Petri Luomanen (2012, p. 3), la Patrística (al menos hasta el siglo V) usó dichos evangelios como parte de sus fuentes para reconstruir la historia de las primeras comunidades.

⁶ De acuerdo a Merio Scattola (2008, p. 40), Pablo de Tarso desarrolló una teología la cual contaba con dos triadas que centraron la discusión dentro del mundo cristiano emergente: *Dios-la Iglesia-la política* y *Dios-Cristo-imperio*. Ambos aportes paulinos (seguidos por los apo-



Cuando el mundo cristiano, por otra parte, logró un salto cualitativo en el siglo IV d. C. al entrar en el seno del poder político imperial romano bajo los auspicios de Constantino, la noción de “centro” comenzó a tener otro tono. Constantino integró al cristianismo desde dos puntos básicos: por un lado, desde una noción de tolerancia pública eliminando las persecuciones (que fueron además coyunturales), por el otro, en su vida privada, que le generó beneficios directos a las comunidades cristianas en términos de privilegios, donaciones, etcétera (Veyne, 2005, p. 61). El paganismo no sufrió una caída inmediata, sin embargo, el cristianismo, al tener el favor del emperador, fue desplazándolo de los círculos de poder.⁷ Asimismo, el ascenso de ciertas corrientes cristianas a la cumbre imperial provocó el inicio de persecuciones hacia otros cristianos “cismáticos” quienes no lograron insertarse ni sostenerse en los núcleos del poder imperial.⁸ Aquí la evangelización sufrió un cambio significativo.

En efecto, la relación entre el poder imperial y el religioso cristiano fortaleció la pretensión de contemplar con otros ojos la conversión. Así, ésta llegó a ser una preocupación del poder político junto al religioso en tanto la estructura eclesiástica institucionalizada que éste último fue presentando. Los vínculos logrados por la estructura eclesiástica con los núcleos de poder surgidos de las invasiones germánicas (siglos IV-V), puso a la conversión en el núcleo de las disputas. Aunque la conversión fuese un proceso siempre abierto, las fuerzas políticas que se gestaron tras la rearticulación del mundo mediterráneo romano trataron de beneficiarse de ésta.⁹ Esto fue desarrollado por un “cuerpo” más o

logistas cristianos) daban una relación entre el mundo material y espiritual alrededor de la figura de Jesús tratando de definir su naturaleza humana y divina (Pandolfi, 2007, p. 64), cuya consecuencia será el vínculo con el concepto de Iglesia.

⁷ Esto sucedió finalmente en el 380, cuando el emperador Teodosio I (347-395) emitió el Edicto de Tesalónica conocido como *Cunctos Populos* que significa “todos los pueblos juntos”, que estableció al cristianismo como la religión oficial del imperio.

⁸ Cabe recordar que el *Imperium Christianum* tras Teodosio I tenía cinco centros políticos: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. La mayor pugna era entre las dos primeras, ya que Roma se consideraba el centro “simbólico” del cristianismo, mientras que Constantinopla lo hacía por tener el centro de poder imperial. Estas jurisdicciones tuvieron un cambio abrupto con la conquista islámica del siglo VII sobre el Mediterráneo.

⁹ Esto va a fomentar paulatinamente un vínculo con la guerra para “defender” o “llevar el mensaje cristiano”. Según Jean Flori (2002, p. 48), eso ocurrió con la construcción de los reinos



6

menos compacto al interior de la estructura eclesiástica construyendo nexos entre los poderes político y religioso.¹⁰ Debido a esto, la pretensión de “controlar” o “dirigir” la conversión se diseminó a tal magnitud que la evangelización se vio consustancial al “espíritu cristiano”.

Asimismo, el monacato ejerció una influencia social e ideológica bastante particular en este contexto. Mientras el control de la evangelización iba sufriendo de tono dentro de la estructura eclesiástica, muchas conversiones o vínculos hacia el mundo cristiano se daban por el peso simbólico de ciertas figuras que asumieron su vivencia cristiana de este modo. Aquí existe una cierta paradoja respecto al monaquismo. Su vivencia de la religión se alejaba de la vida urbana donde estaba multiplicándose el cristianismo, pero su estímulo ideológico hacia el control corporal, del comportamiento público, entre otras facetas, atrajo la atención de muchos en el mundo grecorromano que permitió que los “valores monásticos” llegaran a las comunidades cristianas.¹¹

Igualmente, la pretensión de construir una teología que sustentara la superioridad del poder espiritual sobre el terrenal hizo que el papado (sobre todo a partir del siglo X) asumiera una actitud agresiva en este respecto. La máxima expresión de esa postura fue la querrela de las investiduras (finales del siglo XI e inicios del siglo XII), la cual, lejos de resolver el conflicto, lo agudizó. Esto generó dentro del ambiente político y religioso europeo fenómenos que ponían en el centro de la discusión la labor de guía espiritual y terrenal de la Iglesia. Uno de ellos fue la manera de diseminar el mensaje evangélico y quiénes eran los que podían asumir dicha tarea.

Una consecuencia evidente de esto fue la discusión y la puesta en práctica de una teología que sustentara la evangelización. A raíz de ello, el cristianismo vinculado a las estructuras de poder temporal y espiritual no cesó de

germánicos tras la desarticulación del mundo imperial romano. Esto se observa también con Justiniano I (483-565) y su pretensión de reconquistar la región occidental del Mediterráneo.

¹⁰ Los monjes fueron impulsados por los Papas para llevar a cabo este proceso de conversión. Esto ocurrió ampliamente entre los siglos VI y VIII. Es necesario recalcar que los monjes en las Islas británicas tuvieron un gran papel en esto (Sbalchiero, 2008, p. 71-72).

¹¹ Para ampliar sobre esto se recomienda (Brown, 1999, p. 267-277).



empujar el pensamiento cristiano en esa dirección.¹² Así, entonces, los papas y los emperadores constituyeron disputas y articulaciones incesantes sobre esto que varios fenómenos históricos lo reflejan: la cristianización estimulada por Carlomagno, las cruzadas, la Reconquista española, entre otros, tuvieron a la evangelización en el centro de sus preocupaciones.

Ese “espíritu” evangelizador tuvo un momento clave en el mundo medieval europeo: la aparición de movimientos alrededor de los siglos XII y XIII cuya postura compartida era una crítica hacia la jerarquía eclesiástica. Aunque hubo regiones con mayor presencia de estos movimientos religiosos, se puede afirmar que proliferaron a partir del mediterráneo occidental europeo. Estas corrientes, sin embargo, se alejaron significativamente entre sí respecto a la manera de enfrentarse a esa estructura eclesiástica.

Una de ellas abogó por una renovación del mensaje evangélico en medio de un mundo sociopolítico que pretendía unidades de poder concentradas. Ese tipo de predicación tenía una mirada hacia el pasado bastante particular. Consideraban que se había dado una pérdida del corazón del cristianismo ante el avance de los intereses terrenales sobre los espirituales.

La transmisión del mensaje de Jesús yacía lejos de los cimientos de la Iglesia la cual había llegado, según estos, a sobreponer su poder terrenal sobre el espiritual. La Iglesia, como institución, había cimentado su poder dentro de las estructuras socioeconómicas y políticas más allá de la búsqueda del espíritu evangélico como su corazón. Como consecuencia de esto, dicho movimiento renovador intentaba impulsar otro tipo de relación con esa “esencia” cristiana alejándose (rechazando incluso) todo contacto con los bienes terrenales y las “relaciones políticas” que derivaban de ello. Igualmente, impulsaban una transformación en los pilares del cristianismo que se vertía por medio del concepto del amor, radicalmente transformado en los siglos XII y XIII como expresión del vínculo hacia la Iglesia (Hamm, 2004, p. 131).

¹² El mundo carolingio (siglos VIII-X) llevó hasta sus últimas consecuencias esta relación (Scatola, 2008, p. 56-60).



Aquí yace un nuevo vínculo entre la vida dedicada a la renovación del mensaje evangélico y la pretensión de transmitirlo a los cristianos y no cristianos. Estas nuevas expresiones renovadoras cristianas, por esa “distancia” que tomaron de los bienes terrenales, carecían en sus inicios de una pretensión monástica o cualquier otra expresión organizativa reconocida hasta ese momento (Pacaut, 2005, p. 163). Generaron más bien un cierto tipo de movilización popular que atrajo la atención incluso de personajes vinculados a los espacios de poder locales (algunos de sus gestores venían justamente de estos grupos de poder). Las predicaciones de Joaquín de Fiore, Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, por nombrar los más representativos, generaron en el cristianismo una ruptura social, moral, religiosa en este respecto.

Pese a ese impulso rupturista, estos movimientos evitaron plantearse completamente fuera de la Iglesia. De esta manera, el giro que pretendían era “desde adentro” de la comunidad religiosa, sacudir la rigidez expresada en las “acciones humanas” dentro de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la autoridad papal estuvo lejos de ser considerada como un mal en sí mismo. Al contrario, la búsqueda de su aceptación provocó que ese reconocimiento empujara a estos movimientos a un carácter organizativo. Esto tuvo dos consecuencias.

En primer lugar, el concepto de orden ya desarrollado en los siglos precedentes por organizaciones monásticas como Cluny y el Císter,¹³ así como las militares, fue paulatinamente incrustado dentro de la dinámica de estos nuevos grupos. Su impulso evangélico no desapareció, más bien fomentó la búsqueda de caminos para transmitir el mensaje cristiano cuya consecuencia fue precisamente su carácter itinerante.

¹³ El cristianismo tuvo la presencia, sobre todo a partir del siglo IV, de personajes cuya pretensión era alcanzar una unión con Dios apartándose de la sociedad, incluso de las comunidades cristianas. Estos fueron llamados *monachos* (aquellos que viven solos de manera voluntaria) atrayendo la atención de los cristianos como referentes morales. Su consecuencia fue la aparición de comunidades monacales a su alrededor que se difuminaron por todo el mundo cristiano. Las órdenes posteriormente tomaron de éstas muchos de sus fundamentos organizativos e ideológicos. Cabe anotar que el cristianismo no es la única religión que las ha fomentado. Para ampliar sobre esto véase (Sbalchiero, 2008, p. 7-18).



Su llegada a diversos pueblos por todo el continente europeo, luego alrededor del mediterráneo y más allá (teniendo el beneplácito formal, al menos, de reyes, príncipes y el papado) con el fin de iniciar su predicación, produjo un asentamiento paulatino de sus miembros y la “apertura” para recibir bienes con los cuales sobrevivir y posteriormente mantener su tarea evangelizadora. Esto impulsó el carácter mendicante¹⁴ como parte de sus valores cristianos unidos a otros como la castidad y la obediencia los cuales fueron forjando ese espíritu entregado a la evangelización.¹⁵

En segundo lugar, el “éxito” que tuvieron estos movimientos en sus inicios, atrajo la atención tanto de laicos como de clérigos. Sin embargo, ante el ímpetu observado en el papado con el fin de atraer a las recién fundadas órdenes al seno de la Iglesia, se dio un proceso paulatino de “clericalización” de su naturaleza organizativa uniendo los preceptos cristianos de las órdenes monásticas con su pretensión de (re)cristianización a lo largo del mundo europeo, el norte de África y el Medio Oriente, adentrándose incluso al continente asiático.

Las condiciones anteriores provocaron que las órdenes mendicantes se convirtieran en los siguientes siglos en una parte fundamental del paisaje religioso cristiano europeo. De esta manera, la evangelización, que ya estaba en el corazón del cristianismo, se comienza a nutrir de los mendicantes quienes asumieron un compromiso de sobrepasar diversas barreras con el fin de llevar el mensaje cristiano.

A raíz de esta condición, cuando ocurre la llegada de los europeos a lo que hoy se denomina como América con el viaje de Cristóbal Colón en 1492, este ímpetu evangelizador estaba insertado allí. Ya existían antecedentes que presentaban a la evangelización y a las órdenes mendicantes en un papel protagónico. La producción historiográfica ha ofrecido múltiples vertientes para

¹⁴ *Mendicare* en latín significa “pedir limosna”.

¹⁵ La bibliografía sobre el origen de las órdenes mendicantes es copiosa. Se recomiendan solo algunas obras para profundizar sobre el tema: (Cassagnes-Brouquet et. al., 2003, principalmente p. 131-242); (Andrews, 2006); (Robson, 2006); (Ficarra, 2005). Sobre las condiciones en que funcionaban las órdenes monásticas inmediatamente anteriores al ascenso de las mendicantes, se recomienda el formidable trabajo de Michel Parisse (2011).



entender ese vínculo entre ese espíritu evangelizador de larga data dentro del mundo cristiano y la conquista de América. La siguiente sección pretende ahondar en ello.

2. Las misiones y los “nuevos tiempos” más allá del Mediterráneo. El mundo misionero a partir del siglo XVI: una perspectiva mundial

Tras haber surcado el Atlántico, las expediciones colombinas forjaron toda una gama de sentimientos que tenían como telón de fondo el encuentro abrupto entre culturas. Así, conforme el mundo europeo se fue expandiendo y mostrándose más osado en sus pretensiones (sobre los territorios y sus poblaciones), sus horizontes material e ideológico se extendieron juntos, pero ¿qué papel se le ha asignado allí a las misiones religiosas?

Es bien conocido el hecho de que la expansión europea tuvo dentro de sus fundamentos la conversión de los pueblos. La unión entre las coronas española y portuguesa con las empresas de conquista marcaron la pauta en los siguientes siglos: los territorios y los pueblos quedaban “sometidos” al poder de los reyes entrando en su “órbita administrativa”. Esto estimuló un marco institucional que se desarrolló paulatinamente sobre el cual se apoyaba la pretensión de vincular los destinos de los territorios y sus “gentes”.¹⁶ Estos destinos traían en su haber la pretensión de conversión a la “verdadera religión”.

Aunque la conversión fue fundamental en este proceso, a la hora de asignarle su papel, aparecen diferencias significativas entre los autores. Los estudios sobre este proceso de expansión han cambiado ampliamente en los últimos 30 años. Su punto de arranque fue la construcción del Atlántico como el espacio desde el cual se articulaba esta nueva realidad “mundial”.¹⁷ Dicho océano se le consideró como el enlace civilizatorio tras la travesía colombina.

¹⁶ El Tratado de Tordesillas y las bulas del Papa Alejandro VI (1492-1503), ambos de 1493, ya ofrecían implícitamente esos vínculos.

¹⁷ El concepto “mundial” se asume aquí como la construcción de unidades socio-históricas interconectadas que se articulan a partir de una idea de mundo común, como lo define Michel Freitag (2010, p. 13). De esta manera, los intercambios culturales, sociales, económicos, de ideas, etcétera, funcionan en un unicidad que es plural en su constitución (Tassin, 2012, p. 144-145).



La principal dificultad existente en los análisis ha sido dónde se puede ubicar a las misiones en el núcleo de la colonización del Nuevo Mundo y su rearticulación. En este rubro se tienen dos tipos de obras: por un lado, aquellas que quieren profundizar sobre la construcción del Atlántico como “sistema mundo”, por el otro, aquellas que tienen la pretensión de encontrar el lugar que tuvieron las misiones en la formación de ese “sistema mundo”.

Dentro del primer grupo, la visión global de la construcción del mundo Atlántico inserta a las misiones o el estudio de la evangelización como parte de este proceso de mundialización iniciado por la expansión europea. La impronta de Fernand Braudel (1966) (1979) ha sido relevante en este respecto, ya que buscó explicar sus cimientos a partir de los intercambios materiales los cuales finalmente generaban nuevas formas de interacción social, política, cultural, etcétera (su análisis lo inició con el Mediterráneo). J. H. Elliot (1970), por su parte, permitió un salto significativo al comparar los imperios coloniales (en su caso el inglés y el español) con el fin de encontrar sus fundamentos (políticos, económicos, ideológicos, entre otros) y el nivel de articulación que lograron en la larga duración. Aunque la religión no llegó a tener un peso significativo en sus obras, ambos autores ofrecieron un marco histórico-geográfico que brindó una redimensión de la expansión europea con un alcance “mundial”.

De esta manera, su conceptualización basada en los intercambios y la conformación de centros de poder vinculados a los nacientes imperios europeos, ofrecieron a la historiografía un horizonte completamente diferente al estudio del surgimiento del mundo moderno. Estos aportes fueron considerados ampliamente cuando el estudio sobre la conquista de América y el desarrollo de los estudios sobre el colonialismo europeo abrieron nuevas rutas de análisis. Así, los trabajos de Serge Gruzinski (2013 [1991]), (2012 [1999]), (2004), así como el trabajo de Thomas Benjamin (2009) han profundizado la perspectiva señalada más arriba. Sus trabajos ofrecen varios aspectos relevantes para entender la construcción de ese mundo Atlántico.



Su análisis histórico en la larga duración les permite saltarse cualquier pretensión de reducir el proceso a partir de eventos particulares. La expansión europea entonces no la comprimen al control del comercio como la única vía explicativa, más bien proponen el *intercambio* en el sentido amplio del término como su motor. Es decir, las redes comerciales que se desarrollaron fueron abriendo nuevos espacios donde las prácticas culturales estuvieron lejos de tener una sola vía, sino múltiples. De esta manera, la religión y su implantación en América se mira desde este lente dando un énfasis al “tipo” de imperio para encontrar la forma en que ésta fue concebida y puesta en práctica.

Así, según Benjamin (2009, p. 273), solo España alcanzó ese vínculo directo entre colonización y evangelización durante el siglo XVI, uniéndose posteriormente Portugal en los albores del siglo XVII en Brasil y la India.¹⁸ Sin ese estímulo, siguiendo el argumento de Benjamin, la evangelización no podía llegar a tener esa importancia inmediata.¹⁹ Los ingleses, franceses y holandeses (los últimos en menor medida) hicieron esa vinculación muy tardíamente. Como afirma Nicholas Canny (1998, p. 3) a partir del caso inglés, considerar la necesidad de responder lo tardío de su “apetito colonial” es fútil. El sentido de “comunidad” que ejerciera ese estímulo estaba ausente en el siglo XVI en Inglaterra. En otras palabras, el binomio *explotación-colonización*, como lo expone el autor, todavía no estaba bien establecido en la “mentalidad inglesa”. Se puede añadir, sin temor a equívocos, que ese binomio no circulaba aún con tal fuerza en Europa más allá de las monarquías ibéricas.

¹⁸ Según Eduardo Hoornaert (1984, p. 542-543) sólo hasta el reinado de Juan III (1521-1557) hubo un verdadero interés en iniciar la colonización en Brasil. La evangelización entonces tuvo sus primeras expresiones en este reinado con la llegada de los primeros seis jesuitas en 1549. A partir de aquí, fue creciendo paulatinamente.

¹⁹ En la obra *The Oxford Handbook of The Atlantic World, 1450-1850* (2013) editado por Nicholas Canny y Philip Morgan, las misiones no tienen un rol protagónico en la conformación del mundo Atlántico. Aunque el análisis de la religión, o como lo denomina Kenneth Mills el análisis del *cambio religioso* provocado por el intercambio cultural (Canny and Morgan, 2013, p. 447), está presente en muchos artículos de la obra, existe una pretensión de superar un planteamiento que separe ampliamente las culturas, enfatizando más bien el constante movimiento y transmisión de diversas formas de organización social, cultural, política, etcétera. No obstante, los autores tratan de pensar esos movimientos en los imperios coloniales, lo que enfatiza la faceta mundial de este proceso, siendo las fronteras (movidizas continuamente) de los imperios los límites geográficos y conceptuales de las relaciones que sostienen dichas instituciones.



13

Gruzinski (2004, p. 26-32), por su parte, lo define de la siguiente forma. Lo que cimentó el proceso de expansión fue una mundialización ibérica católica pensada en términos de *conexión*, recuperando la propuesta de Sanjay Subrahmanyam (1997) en su análisis sobre la travesía de Vasco da Gama. Sus trabajos sobre la conquista y la construcción de una nueva sociedad le permitieron proponer precisamente con *Les quatre parties du monde* que las monarquías católicas ibéricas cimentaron con el *Patronato Regio*²⁰ los vínculos entre las élites²¹ que se conformaban en esos imperios junto con la Iglesia y todo su aparato administrativo (Gruzinski, 2004, p. 277-278).

Con estas condiciones, el catolicismo se fue cimentando como un nodo clave dentro de la organización de las misiones religiosas ¿por qué es relevante asumir este concepto? La reforma religiosa del siglo XVI, al generar nuevos núcleos cristianos, gestó un vínculo todavía más firme entre las instituciones religiosas y las políticas con el fin de defender esa relación. Aquí, entonces, el Papado, que ya jugaba evidentemente un papel de primer orden, provocó que las misiones también se convirtieran en una barrera para las “herejías” originadas después de Lutero.²²

De esta manera, se da la apropiación del concepto católico para ese mundo que igualmente se estaba expandiendo con las misiones religiosas vinculadas a los reinos ibéricos. Siguiendo a John O'Malley (2000, p. 4), se puede plantear que el catolicismo llegó a ser un nombre propio con monarquías²³ (la

²⁰ En Portugal se le denominó “*Padroado*”. En el caso del Reino de Francia, ya existía desde el siglo XV una pretensión de llegar a acuerdos de este tipo con la Santa Sede. No obstante, su consolidación va a ser con lo que se denominó como *galicanismo* a finales del siglo XVII.

²¹ Este punto es clave. La división entre los europeos y sus descendientes (los “criollos”) que colmaron la burocracia colonial es muy tardía. Por eso Gruzinski deja de lado el lugar de origen como criterio para proponer la aparición de la mundialización para los siglos XVI y XVII, concentrándose en la circulación de los individuos a partir de las instituciones coloniales.

²² Al mismo tiempo, las monarquías, en plena fase de centralización del poder, observaban la “diversidad religiosa” como un problema político. Por ello, las persecuciones hacia las herejías tenían en todo momento un tinte político muy marcado. Habrá que incluir igualmente las expulsiones de los judíos (1492) como parte de este proceso. Sobre este aspecto, remitirse al trabajo de Joseph Pérez (1993) sobre la expulsión de los judíos de España.

²³ Para David Brading (1991, p. 225-226) esto produjo un cambio conceptual sobre la figura del rey promocionado sobre todo por la monarquía española y los jesuitas. Se pasó de un concepto del reinado como un cuerpo místico con el rey a la cabeza (de origen medieval) hacia una



española y la portuguesa) que lo tomaron como su estandarte a la par y en conflicto con el papado. Así, el enfrentamiento con las iglesias reformadas, cuyo conflicto llegó a un matiz “geopolítico” de proporciones continentales, tuvo su punto máximo con las guerras de religión del siglo XVII.²⁴ Entonces, ¿dónde se expresó esa “renovación católica”? Aquí se vuelve clave el Concilio de Trento (1543-1564). Dicho Concilio se le ha dejado de ver como una simple reacción a la proliferación de iglesias reformadas y se le ha dado un papel gestor de nuevas experiencias en el seno de un cristianismo “católico” que estaba en pleno movimiento.

Considerando lo anterior, aquí se pueden incluir el segundo grupo de trabajos que han examinado las misiones desde una perspectiva mundial. Sus autores han dedicado buena parte de su producción académica a su análisis profundizando la dinámica entre las órdenes religiosas encargadas de esta labor, su funcionamiento interno y sus vínculos, siempre conflictivos, con los nacientes sistemas coloniales. Asimismo, con una revisión documental de archivos profusa (contemplando los archivos nacionales, episcopales, así como los del Vaticano y los de las órdenes religiosas) han permitido discutir a fondo las motivaciones de los individuos que llevaron a cabo las misiones con el gran proceso general de expansión que se suscitaba desde el viejo continente.

Existen tres obras que han recogido este amplio espectro analítico de las misiones vinculados a los proyectos coloniales europeos cuyo germen se ubica en el siglo XVI. Está el trabajo de Dominique Deslandres (2003) sobre las misiones francesas durante el siglo XVII, junto con dos obras colectivas editadas por Elisabetta Corsi (2008) y Charlotte de Castelnaud-L'Estoile et. al. (2011) que

definición del rey como el alma de ese cuerpo místico. No obstante, la lectura del poder desde el cuerpo no perdió vigencia. Alessandro Pandolfi (2007, p. 90) afirma que el vínculo entre el cuerpo y categorías jurídicas es de larga data en el cristianismo, remitiéndose a los primeros siglos de su existencia.

²⁴ Es necesario subrayar que la historiografía ha enfatizado que los movimientos de reforma dentro de la Iglesia ya venían gestándose desde inicios del siglo XV, algo que se vio reflejado en el Concilio de Constanza (1414-1418). Para ampliar sobre este proceso “reformador” iniciado en Constanza y sintetizado en Trento y la discusión historiográfica alrededor de esto, véase (O'Malley, 2000, p. 119-143).



recogen prácticamente todas las experiencias coloniales y el papel protagónico de las misiones en su conformación.

15

El giro analítico que han proporcionado es clave, ya que han procurado explicar las facetas de ese catolicismo que se estaba conformando dentro de las grandes turbulencias del siglo XVI como se señaló más arriba, pero a la vez yendo más allá del momento de la conquista navegando más en las aguas del vínculo entre las empresas coloniales y las misiones. Estos autores²⁵ han tratado de ubicar desde lo ideológico hasta lo institucional la forma en que las misiones tuvieron un papel “civilizador” y al mismo tiempo constructor de intercambios culturales, sociales, intelectuales, económicos, etcétera, en el seno de los imperios coloniales (español, portugués y francés) en la larga duración, junto al papel protagónico de la Iglesia con la *Propaganda fide*²⁶ como corolario de su visión mundial misionera moderna. Se podría sintetizar en tres puntos los aportes de estas investigaciones.

En primer lugar, estos trabajos analizan la forma en que las monarquías “católicas” insertaron a las misiones en un doble eje de *centralización política-expansión colonial*. Se puede plantear de entrada que la unificación se tornó un asunto sensible en el siglo XVI por las secuelas de la reforma religiosa. De esta manera, a la hora de consolidar el poder de las monarquías, su labor “centralista” recurrió a la defensa de la religión como uno de sus ejes.

Esto gestó la idea de que el monarca estaba provisto de las facultades para sostener el orden del reino. Este estímulo se derivó, según Deslandres (2003, p. 51-56) del espíritu del Concilio de Trento que buscaba unir la defensa de la religión como sinónimo de defensa del orden político.²⁷ De esta manera,

²⁵ A raíz del carácter colectivo de las tres obras mencionadas, se ofrecen algunos de los nombres de los investigadores que son parte de esta amplia producción: José Antonio Cervera Jiménez, Marie-Lucie Copete, Paula Findlen, David Lorenzen, Aliocha Maldavsky, Kenneth Mills, Federico Palomo, Hervé Penneç, Ronnie Po-Chia Sia, Antonella Romano, entre otros.

²⁶ Estrategia misionera del papado cuya fundación ocurrió en 1622. Contemplaba la articulación entre el espíritu de Trento y las relaciones con los imperios coloniales con el fin de sostener la labor evangelizadora.

²⁷ Deslandres aporta este argumento para sustentar la manera en que el reinado de Enrique IV de Francia (1589-1610) recurrió a esta conexión para superar las disputas entre “católicos” y



cuando la expansión tuvo ya ese matiz “católico”, las misiones en el Nuevo Mundo y más allá siempre fueron pensadas en esos términos puesto que las monarquías católicas a la hora de emprender sus empresas coloniales, como afirman Castelnuovo-L'Estroile et. al. (2011, p. 7) en la introducción de su libro, contemplaban en todo momento al catolicismo “... *comme religion planétaire*”.²⁸

En segundo lugar, estas investigaciones aportan un aspecto que no había sido contemplado aun con profundidad sobre las misiones católicas. Éstas últimas produjeron una copiosa producción de “conocimientos” que fue integrada y desarrollada dentro de los “saberes” que llegaron a tener un papel esencial en la conformación del mundo moderno. Estos “saberes” eran diversos, entre ellos estaban la teología, la historia, la retórica, la matemática, entre otros.

Cada uno de ellos jugó un papel central en las estrategias que fueron implementadas por los misioneros en su afán por evangelizar y transformar completamente a los individuos. Esto les generó una serie de preguntas las cuales finalmente les provocaban un desafío antropológico: querían conocer profundamente a los “otros” con el fin de convertirlos.

Esa comprensión no generaba de manera mecánica un reconocimiento de todos sus principios de vida fundamentales,²⁹ no obstante, estimulaba en los misioneros una búsqueda (ardua, valga señalar) de nuevas formas de acom-

hugonotes (calvinistas franceses). Al afianzar su defensa de la religión, esto le permitió ser considerado el “restaurador” del orden del reino, fortaleciendo su papel político. Aunque el edicto de Nantes (1598) mostraba una tolerancia hacia los hugonotes, el rey pretendía finalmente acudir al catolicismo como soporte político e ideológico.

²⁸ Frank Lestringant afirma (citado por: Daher, 2002, p. 41), que este proceso se puede denominar como el surgimiento del “... *impératif théologique de la colonisation*” que el catolicismo ya había logrado para finales del siglo XVI y estaba completamente establecido en estas monarquías católicas a inicios del siglo XVII.

²⁹ Todorov plantea esto de forma radical como el proceso de *comprendre, prendre et détruire* (Todorov, 2013 [1991], p. 163-185) aunque con una lectura aun apegada al momento del contacto y la conquista brutal que le siguió. Gruzinski ofrece otra alternativa: a raíz del mestizaje (entendido en el sentido cultural del término) se podrían ver resistencias, intercambios, triunfos y derrotas en todos los niveles. Aunque el mestizaje, afirma Gruzinski, no es una panacea, expresa combates jamás ganados y siempre reiniciados (Gruzinski, 2012 [1999], p. 316). Las misiones católicas y sus “resultados” ofrecen una amplia gama de opciones de análisis en este sentido.



ter la evangelización. Así, se gestó una circulación de esos “saberes” que estimularon un interés de muchos europeos por integrarse a las misiones, con cierta curiosidad por el mundo como lo analiza Aliocha Maldavsky con los jesuitas italianos (De Castelnau-L’Estoile et. al. éditeurs., 2011, p. 41-57), hasta una apropiación de las órdenes religiosas de los “conocimientos” elaborados a partir de la mirada que los “saberes” les permitían.³⁰

Elisabetta Corsi y Pierre-Antoine Fabre³¹ enfatizan que este proceso tuvo un giro con los jesuitas. Su método de la *accomodatio* (adaptación) produjo una hermenéutica de las culturas y su mundo (material y simbólico) que pretendía encontrar las formas adecuadas que permitieran una evangelización “exitosa”. Sin embargo, esto no estaba exento de “fracasos”³² y de desavenencias producto de las mismas condiciones históricas en que se desarrollaron, pero sí generaron un estímulo aun mayor para solventar sus “falencias” a la hora de organizar las misiones.

Finalmente, estas obras ofrecen otro aspecto fundamental vinculado al anterior. Pese al papel protagónico de los jesuitas, a raíz de su “giro hermenéutico”, las otras órdenes religiosas anteriores a Trento o que nacieron tras éste, también fueron partícipes de este proceso. Pero ¿qué significa esto en térmi-

³⁰ Dicho de otra forma, situar socialmente la recepción de esos conocimientos o percepciones de los misioneros hacia sus sucesores. Véase por ejemplo el estudio de Yunersy Legorbuto sobre la recepción de las visiones enciclopedistas del jesuita Athanasius Kircher sobre América y Asia (Corsi coordinadora, 2008, pp. 105-140). Las obras citadas incluyen también estudios sobre la India, China, Filipinas y África, quedando por fuera el caso de Japón. Sobre este último existe un estudio muy singular de Takao Abé (2011) quien examina la recepción que tuvieron las misiones en Japón por parte de los jesuitas franceses que iniciaron las misiones en América del Norte. Cabe destacar que esa circulación no provocaba una postura necesariamente de dividir los conocimientos entre “verdaderos” y “falsos”, sino que el afán misionero era comprender su construcción epistemológica. Esto era visible sobre todo en las misiones en China y Japón, que los consideraban como pueblos “civilizados”. El caso de América es más complejo, ya que los pueblos entraron en este proceso con la definición de “salvaje”.

³¹ Ver sobre todo (Corsi coordinadora, 2008, p. 34-48) y (De Castelnau-L’Estoile et. al. éditeurs, 2011, p. 445-447).

³² Pierre-Antoine Fabre (De Castelnau-L’Estoile et. al. éditeurs., 2011, p. 456-458) plantea un análisis muy interesante en este sentido con dos experiencias que él considera “fracasadas”: las misiones en China y aquellas entre los guaraníes. Ambas no consiguieron su objetivo “civilizador”, ya que ni lograron desarticular alguna parte del modelo predominante (China) ni alcanzaron crear una regeneración de la sociedad cristiana fuera de la rapacidad colonial (los guaraníes). Ninguna, afirma Fabre, volvió a su punto de partida: el eurocentrismo que gestó las misiones (¿se podrán encontrar más fenómenos de este tipo entre las misiones?).



nos concretos para el estudio de las misiones católicas? Supone que la discusión sobre éstas no debe considerarse a partir de una sola línea de pensamiento y de acción. El catolicismo, pese a ganar terreno como marco de acción que aglutinaba esa defensa de la religión junto al proyecto evangelizador abierto por la conquista del Nuevo Mundo, tampoco se reproducía bajo una sola modalidad. Las órdenes fueron interpeladas por la dinámica que tuvo la Compañía de Jesús con la Santa Sede, pero al mismo tiempo las primeras pujaron por diversas vías para llevar a cabo reconfiguraciones significativas de sus modelos para llevar el mensaje evangélico.

Esto creó una faceta novedosa que esta producción historiográfica evidencia ampliamente concerniente a la evangelización. Las órdenes tuvieron transformaciones institucionales que generaron un continuo vaivén en la relación con las monarquías, siguiendo los puntos básicos con los que funcionaba el *Patronato Regio*. Al mismo tiempo, gestó vínculos hacia la Santa Sede que no reflejaban necesariamente una “sumisión” completa hacia el papado, pero provocaba un estímulo del trabajo misionero que los jesuitas emprendían y que la Santa Sede quería provocar con mayor vehemencia dentro del mundo católico y fuera de éste con las misiones en pueblos no católicos.

Estos estudios, se puede sintetizar, ofrecen saltos enormes respecto al papel que tuvieron las misiones católicas en la formación del mundo moderno. En ese sentido, pensar el origen del mundo moderno sin éstas sería mantener una especie de historia de seres humanos sin pretensiones espirituales en su travesía por el mundo. Por ello, a la hora de analizar otras facetas del mundo misionero, se encuentran matices que los trabajos analizados en este acápite están lejos de cubrir completamente ¿cuáles serían esas otras facetas? El siguiente apartado profundiza en ello.

3. Las misiones y su articulación en América: el nacimiento de las “sociedades coloniales” y los estudios de frontera



Los estudios concentrados sobre experiencias misioneras particulares han tenido como objetivo profundizar en términos más acotados el recorrido que han tenido. Las diferencias analíticas saltan a la vista. En términos generales, estas obras en su conjunto presentan lo azaroso del proceso para los siglos XVI y XVII. La presencia de diversas órdenes, sobre todo después de la década de 1530, generaba una especie de competencia entre éstas. Al mismo tiempo, la implantación paulatina de instituciones “coloniales” en las nuevas tierras provocaba finalmente una necesidad de enfrentar la misión contemplando esa relación.

Considerando lo anterior, existe un elemento que aglutina a estos estudios. La misión contenía un binomio singular. La tarea evangelizadora tenía a un personaje que debía resolver su doble papel de *misionero errante-administrador de las almas*. Así, a la hora de emprender esta empresa, los misioneros debían enfrentar esa disyuntiva. Los sistemas europeos tendieron en la larga duración al establecimiento de un marco institucional que permitiera asentar los mecanismos de control de los territorios y sus poblaciones. Sin embargo, las fronteras, reconocidas jurídicamente, desde el punto de vista social, económico o cultural estaban siempre en movimiento. Así, se puede sintetizar en dos grandes líneas el análisis de este proceso, por un lado, aquella que discute el carácter *evangelizador-colonizador* de las misiones vinculada a su trayectoria tardo medieval en el mundo ibérico, por el otro, aquella que se ha concentrado en los contornos fronterizos de los sistemas coloniales desde una perspectiva comparativa.

La primera gran línea viene del impulso de una historiografía hispanista que conectó al mundo académico español con el francés, siendo Marcel Bataillon (1895-1977) y Robert Ricard (1900-1980)³³ los vínculos entre ambas a partir de la década de 1930. Así, el estudio sobre el mundo hispánico en particular fue ganando terreno en la academia europea hasta llegar a la discusión sobre

³³ Sobre la trayectoria de ambos autores respecto al tema analizado aquí, se recomiendan (Bénassy-Berling, 1996, p. 237-241) (Lafaye, 1997, p. 154-187).



América, la conquista y la evangelización como una de sus derivaciones. Esto produjo un énfasis significativo sobre lo espiritual y la forma en que esto entró al núcleo ideológico que acompañó a la empresa evangelizadora que trascendió las primeras incursiones colombinas. Pero ¿cómo se encuentra reflejado en estas investigaciones?

Pierre Duviols (1971) y Jacques Lafaye (1997)³⁴ han sido dos autores fundamentales en esta producción. El primero intentó salirse de la concentración de los estudios sobre Nueva España y se enfocó sobre el Virreinato del Perú. Duviols planteó que la “extirpación de la idolatría” fue el fundamento ideológico de la evangelización cuyo resultado inmediato no tuvo los frutos esperados. Por eso, afirma el autor, se inició una especie de postura “etnográfica” entre los misioneros con el fin de lograr la adhesión espiritual (Duviols, 1971, p. 339) de los indígenas buscando comprender los fundamentos de su visión de mundo y así encontrar estrategias efectivas de evangelización. Para Duviols el corolario de esto fue la implantación de los postulados de Trento por medio de los Concilios provinciales³⁵ sumado a la llegada de los jesuitas.

Lafaye, por su parte, buscó conectar directamente la dinámica espiritual tardo medieval ibérica contenida en la Reconquista con las expediciones al Nuevo Mundo. Ésta, enfatiza Lafaye (1997, p. 47-56), gestó un tipo de enfrentamiento ideológico (hacia el “moro” y también hacia el judío) que marcó la “mirada” inicial en los albores de las expediciones hacia América. De esta manera, se generó por medio de la conversión a los indígenas un impulso milenarista que provocó en la mentalidad de los europeos en el Nuevo Mundo la construcción de una nueva sociedad cristiana. Aquí es donde la orden franciscana jugó

³⁴ Esta edición del texto de Lafaye recoge diversos artículos publicados por él desde la década de 1960 vinculando mesianismo, el espíritu de cruzada y la utopía con la construcción del mundo americano.

³⁵ Los Concilios provinciales fueron fundamentales en este respecto. Tanto el Virreinato de Perú como el de Nueva España tuvieron tres durante el siglo XVI (1551-1552, 1567-68 y 1582-1583 el primero y 1555, 1565 y 1585 el segundo). Esta postura también existe en el estudio de Andrés Lira et. al. editores (2013) sobre el caso de Nueva España, sin embargo, se diferencia de la de Duviols en que se mira a los Concilios en términos de adaptación al Nuevo Mundo antes que de imposición mecánica de Trento. De esta manera, América sería, según Lira et. al., parte de la cristiandad con sus propias características antes que una “derivación” de Trento.



un papel relevante (Lafaye, 1997, p. 41), ya que construyeron alrededor del bautismo el engranaje de su experiencia misionera durante todo el siglo XVI.³⁶

Sin embargo, estos autores no concentraron sus estudios exclusivamente sobre los misioneros (aunque están presentes en diferentes niveles), sino en la implantación de la religión dentro del marco colonial ibérico. De este modo, la “resistencia” o la “negociación” con los indígenas respecto al ámbito religioso no se contemplan profundamente allí. Otras investigaciones a ambos dos lados del Atlántico siguieron enfatizando esta perspectiva (Barnadas, 1984, p. 511-512) (Marín, 1997 [1982], p. 17-26 y 103-114) (Morin, 1997, p. 559-568).

Un giro importante en este sentido fueron las obras realizadas por Pedro Borges Morán (1977) (1992) quien generó preguntas directas hacia la transformación interna de los conquistadores y los misioneros. La influencia de la Escuela de los Annales desde los estudios de la mentalidad está presente en sus trabajos. Aunque inició su trayectoria desde la década de 1950, fue realmente en el transcurso del decenio de 1970 que su producción comenzó a ser considerada más allá de su natal España.

De manera simultánea aparecieron autores que ampliaron el espectro analítico sobre la mentalidad de los misioneros (junto con la de los conquistadores) como constructores de ese Nuevo Mundo. Dichos trabajos enfatizan, recogiendo lo ya elaborado por los anteriores, por un lado, el carácter utópico que tuvo en la mentalidad europea el mundo americano y, por el otro, la puesta en marcha de la transformación espiritual. Aquí el protagonismo indiscutible fue de los franciscanos en este respecto. De esta manera, el vínculo con el mundo tardo medieval mantenía vigencia y la vez se profundizaba hasta llegar al inicio de nuevas experiencias sociales, políticas o económicas. La fundación de las reducciones fue la punta de lanza que forjó este impulso que se puede definir

³⁶ Esto se hizo además, como afirma Eric Roulet (2008, p. 39-45) para el caso de Nueva España, desde la elite indígena tratando de lograr la conversión del resto de la población utilizando su propia jerarquía social. Evidentemente todas las órdenes, como señala Roulet, asumieron el mismo postulado, no obstante, la interpretación milenarista estaba muy arraigada entre los franciscanos de la península ibérica.



con un binomio siempre tenso de *colonización-evangelización*. Los trabajos de John L. Phelan (1970 [1956]), Louis Necker (1979)³⁷ y José María Kobayashi (2007 [1985]) ofrecen un acercamiento de esto.

Sin embargo, va a ser el trabajo de Tzvetan Todorov (1991 [1982]) el que tenga mayor resonancia. Su planteamiento de que la conquista de América provocó el “descubrimiento” que el “yo” (de la modernidad) hizo del “otro” (el “salvaje”)³⁸ ofreció un giro significativo al proponer el análisis de esa hermenéutica más allá de construir una periodización de la evangelización. Su mirada antropológica dio un curso bastante diferente a los estudios de la religión sin salirse del esquema binario *colonizador-colonizado*. No obstante, la transformación espiritual se encontraba ahora en planos tanto colectivos como subjetivos que debían ser considerados, afirma Todorov, en todas las expresiones materiales y simbólicas. A partir de aquí, la alteridad se convirtió en un punto de partida insoslayable y a la vez generador de discusiones en torno al papel de la evangelización y, en consecuencia, de los misioneros a la hora de construir las nuevas sociedades americanas “coloniales”.³⁹

Considerando lo anterior, en los albores de la celebración de los 500 años del “encuentro de culturas” o del “descubrimiento de América”, ocurrido en 1992, las investigaciones sobre las misiones comenzaron a tener mayor resonancia dentro de los estudios dedicados a la formación del Nuevo Mundo.⁴⁰ El

³⁷ Este texto es clave para observar la dinámica de reciprocidad que tuvieron los franciscanos con los guaraníes antes del arribo de los jesuitas a la región del Paraguay.

³⁸ Sobre la construcción del “salvaje” desde el pensamiento europeo en el siglo XVI en referencia al Nuevo Mundo, que se intercaló entre los conceptos de “moderno” y “antiguo” véase (Hartog, 2005, p. 41-54).

³⁹ Incluso las órdenes tuvieron expresiones que se salieron completamente de su pretensión evangelizadora y sostuvieron una especie de triada cuyos componentes eran *colonizar-evangelizar-administrar*. Los recoletos de Nueva Francia, por ejemplo, asumieron que para iniciar la evangelización, era necesario la presencia de los franceses, ya que, según Caroline Galland (2012, p. 284-285), los recoletos pensaban que la interacción con los europeos provocaría la sedentarización y el “afrancesamiento” de los pueblos americanos. Los benedictinos, los carmelitas y los mercedarios, por su parte, estuvieron más concentrados en Brasil en el mundo urbano, siendo la evangelización un aspecto intermitente o marginal de su labor allí (Bennassar et Marin, 2014, p. 178-180).

⁴⁰ En este “espíritu de celebración” de los 500 años de la conquista de América, tanto franciscanos como dominicos realizaron entre 1987 y 1995 diversos Congresos sobre su presencia en



punto de arranque vino aparejado de lo que significó “celebrar” el encuentro de culturas que tenía como telón de fondo la perenne pregunta ¿extirpación o sincretismo de las culturas? En este sentido, los estudios sobre las misiones recibieron interpelados por la pregunta sobre la alteridad ¿cómo se analizó, entonces, a las misiones desde esta perspectiva?

No ha existido una sola línea de análisis en este respecto. Sin embargo, los estudios poscoloniales han ejercido una gran influencia al enfatizar la “deconstrucción” del “sujeto moderno” que pretendía transformar la visión de mundo de los indígenas. Igualmente han buscado las resistencias simbólicas y subjetivas de los pueblos indígenas dentro de ese marco histórico que se presentaba allí.

Esto trajo consigo que los análisis sobre las historias o las *Relaciones*⁴¹ de los misioneros⁴² retomaran un papel preponderante en sus investigaciones. Sumado a esto, han buscado igualmente comprender la interacción con los indígenas, las resistencias de estos últimos, las estrategias evangelizadoras emprendidas y las expectativas civilizadoras que los misioneros sentían no sólo para el caso de la América española (Echeverri y Marulanda, 2008), (Turley, 2009), (Enríquez, 2010), sino también para la Nueva Francia (Blackburn, 2000) y Brasil (De Castelnau-L’Estoile, 2000) (Daher, 2002).

Estos análisis permiten aseverar que la escritura y el proceso civilizatorio iban de la mano en el Nuevo Mundo. Ambos estaban en todas las circunstancias durante la conformación de estas sociedades. Lo escrito jugó un papel

el Nuevo Mundo y más allá desde el siglo XVI llegando hasta el XX. Hasta ahora ha sido posible acceder sólo de forma parcial a las publicaciones que se hicieron de estos Congresos.

⁴¹ Relación viene del latín *Relatio* que significa informe o narración.

⁴² Los franciscanos (en sus diversas ramas) y los jesuitas han sido las órdenes que más se han analizado. Respecto a las otras órdenes, predominan los análisis aun concentrados sobre personajes relevantes de éstas, pese a que su papel trascendió a estos individuos. Dos casos concretos son los dominicos Bartolomé de las Casas (c.1484-1566) y Francisco Ximénez (1666-c.1729). Para ambos se recomiendan los siguientes textos (Clayton, 2011), (Poupeney, 2002), (Poupeney, 2005). Sobre un análisis amplio de los dominicos en alguna de las regiones de América (Chiapas y Guatemala), se recomienda el siguiente texto, aunque ha sido imposible hasta ahora tener acceso directo a éste (Ciudad, 1996). Para saber su contenido, se recomienda la siguiente reseña (Hernández, 2004).



preponderante para “lograr” la transmisión (ideológica e institucional) de las misiones hacia el sistema colonial⁴³ empleando códigos que fungieron como conectores de estas nuevas “sociedades cristianas”.

Aunque la lectura se diera en círculos muy concretos, las ideas sobre el Nuevo Mundo tenían allí parte de las expectativas y las angustias que se suscitaban en este proceso.⁴⁴ En este sentido, las *Relaciones* y toda la producción del lenguaje misionero (en tanto el adoctrinamiento y organización de las reducciones) formaban parte de un complejo sistema de persuasión (Daher, 2002, p. 302) tanto hacia los administradores de las almas en sí mismos (considerando aquellos que se unirían en el futuro a esta labor) como a los responsables de las políticas coloniales de las monarquías de lo que significaba América como “parte de” la Cristiandad. Es preciso entonces conectar esa escritura con las crónicas de Indias en su función colonial, geopolítica, cultural, etcétera, no como una derivación, sino como parte de ese proyecto de la escritura sobre el Nuevo Mundo.⁴⁵

Estas investigaciones señaladas, sin embargo, aun permanecen en un ámbito de estudios concretos, aportando ampliamente al análisis de las misiones, pero sin lograr dar un salto metodológico hacia los estudios comparativos.⁴⁶ Este último aspecto ha sido un aporte casi de uso exclusivo del mundo académico estadounidense. Se puede afirmar que la dinámica institucional de su mundo académico le ha permitido desarrollar este tipo de enfoques. Pero, ¿bajo cuáles premisas?

Se pueden plantear tres aspectos concretos en este respecto. En primer lugar, la dinámica de la conquista en el norte de América provocó que el proce-

⁴³ Habrá que añadir el análisis del arte o la arquitectura como otras formas de transmisión del cristianismo en el Nuevo Mundo. No obstante, la revisión esbozada aquí no ha contemplado esta línea.

⁴⁴ La influencia de Walter Mignolo y Tzvetan Todorov, entre otros, ha sido significativa en este respecto. Sobre Mignolo se recomienda (2003).

⁴⁵ Respecto a las crónicas de Indias y sus puntos centrales como género literario y su imbricación con la construcción de las sociedades americanas véase (Poupeney-Hart, 1991), (Rodríguez, 2010).

⁴⁶ La historia de las misiones desde la perspectiva mundial analizada en la sección anterior, se le puede plantear como el primer intento (bien logrado) en esta línea.



so presentara núcleos muy tardíos en el contexto de la implantación de instituciones coloniales, tanto seculares como eclesiásticas. Por ello, las misiones fueron consideradas incluso anteriores a cualquier otra presencia. De esta manera, como sucedía en el sur del continente americano, las órdenes religiosas se convirtieron en esa conexión teniendo un predominio los franciscanos y jesuitas, (Muldoon, 2004), (Lightfoot, 2005), (Cushner, 2006), (Gueno, 2010), (Panich and Schneider editors, 2014). Debido a esa “marginalidad”, la perspectiva de *frontera* ganó un espacio dentro de los enfoques propuestos.

En segundo lugar, la historiografía estadounidense ha hecho una conexión directa con la arqueología y, en consecuencia, con la antropología, para definir esa base material que provocó la conformación de Estados Unidos como comunidad política. De esta manera, sus estudios,⁴⁷ algunos de ellos obras colectivas, han analizado el arribo de los misioneros en una perspectiva *sincrónica-diacrónica* con el fin de reconstruir la implantación de instituciones coloniales y sus giros abruptos en el tiempo hasta muy entrado el siglo XIX con la expansión de Estados Unidos hacia el oeste. A la vez se han propuesto la comparación con otras áreas del continente.⁴⁸

En tercer lugar, producto de lo azaroso del asentamiento colonial, la dinámica con los pueblos indígenas fue en extremo compleja. A raíz de eso, la perspectiva *negociación-conflicto* ha enmarcado una parte importante de esta producción sobre las misiones. Los misioneros estaban lejos de los centros de poder colonial español, por lo que las estrategias debían ser cuidadosas para lograr la evangelización.

A raíz de esto, el concepto de *agency* ha tenido una preponderancia a la hora de construir los enfoques teóricos de esta historiografía. Han pretendido captar con éste la interacción entre las instituciones coloniales (siendo en algu-

⁴⁷ La terminología del mundo académico estadounidense los define como *Hispanic Studies*.

⁴⁸ Los trabajos citados de Muldoon editor (2004) y Cushner (2006) van en esta línea, incluyendo además, en el caso del primero, comparaciones entre las misiones católicas y protestantes en los siglos XVII y XVIII, mientras que en el segundo las misiones de los jesuitas en todo el continente americano.



nos casos las misiones más fuertes que las instituciones seculares) y las instituciones de los pueblos indígenas. Así, la imposición de la religión como supuesto analítico se torna crítico para esta historiografía⁴⁹ y más bien definen modelos etnohistóricos bastante complejos que integran lo que Kent Lightfoot llama la perspectiva cubista,⁵⁰ la cual plantea la posibilidad de que cada parte de un objeto puede ser analizado de manera múltiple y simultánea. De esta forma, la triada *colonialismo-misiones-pueblos indígenas* recibe un matiz completamente diferente.

Como se puede ver, la producción sobre las misiones ha tenido una constancia dentro del mundo académico. Sin embargo, los vaivenes historiográficos la han hecho “desaparecer” como objeto de investigación provocando el énfasis de las historias coloniales en ámbitos más “seculares”. No obstante, esta revisión permite afirmar que la separación entre los estudios de las instituciones seculares y las eclesiásticas o religiosas de otra índole sólo debe ser para efectos metodológicos. La imbricación llegó a tal magnitud que el reto para la historiografía es encontrarle los contornos con los que funcionaba. La postura contemporánea de separar tajantemente, en casi todos los planos, lo terrenal de lo espiritual, debe descartarse completamente.

4. Las misiones, su análisis y las puertas que se abren: a manera de conclusión

⁴⁹ Esta hipótesis desde una lectura etnohistórica ha estado presente en esta historiografía desde la década de 1970. Además de observar, desde la *agency* lo azaroso del proceso, al mismo tiempo la presencia de misiones protestantes (como se señaló más arriba) obliga a preguntarse sobre el alcance real de la conversión. Aquí James Axtell (1988, p. 48-57) propuso que los indígenas en América del Norte adoptaron y adaptaron la religión ante fenómenos que les provocaban desventajas “objetivas” (muchas de ellas, relacionadas con problemas ambientales y ecológicos que les dificultaban la reproducción del grupo). En ese sentido, la imposición de la religión, como hipótesis, sufre un importante revés.

⁵⁰ Proposición inicial del antropólogo David Hurst Thomas a inicios de la década de 1990. Sobre el origen de esta propuesta véase el artículo de Lightfoot en (Panich and Schneider editors, 2014, p. 192-194).



El estudio de las misiones no hace sino abrirse más espacio dentro de la producción académica en general. Sin embargo, es necesario crear senderos más precisos que eviten una dispersión temática. Se podrían plantear tres nuevos caminos para su estudio a partir de la renovación que ha tenido considerando su papel protagónico en la conformación del mundo moderno.

En primer lugar las misiones formaban parte del complejo civilizador del mundo europeo de los siglos XVI y XVII. De esta manera, las diversas facetas que tenía la empresa misionera deben estar en todo momento, como señala Antonella Romano (Corsi coordinadora, 2008, p. 254) dentro de los puntos centrales del análisis de la expansión suscitada por mar y tierra durante esas centurias, llegando incluso hasta el siglo XIX. De no hacerlo así, se corre el riesgo de seguir separando la “conquista espiritual” de la construcción del orden que sustentó al mundo surgido del expansionismo europeo que tuvo un “catolicismo moderno” como lo define John O’Malley (2000, p. 8) en tanto componente de esa construcción de la primera modernidad.

Sin embargo, donde debe existir una mayor profundización es respecto a la faceta transversal de las misiones. Éstas vivieron constantemente en un ámbito de *conflicto-negociación*, por un lado, con las instituciones de los pueblos que formaban parte del territorio “conquistado” o que eran considerados dentro del contorno de las tierras de misiones *stricto sensu* y, por el otro, con los marcos que regían las sociedades coloniales que surgieron en América. En el caso del Nuevo Mundo, este proceso presenta diferencias considerables por el “tipo” de dinámica institucional que tuvieron los imperios europeos a lo largo del continente y su “éxito” en la evangelización.

Sin embargo, ocurriera una sedentarización de los pueblos indígenas, un desplazamiento de las poblaciones para construir nuevas sociedades cristianas (visible esto último sobre todo en América del Norte con el mundo protestante), o una frontera siempre abierta para las misiones, el Nuevo Mundo era considerado ahora parte de la Cristiandad. No obstante, ¿cuáles eran sus contornos? ¿cambió el concepto de Cristiandad de alguna manera? ¿adónde se pueden



ubicar las misiones en este respecto? El estudio minucioso de lo espiritual, como enfatizó hace varias décadas Marcel Bataillon y lo continuó Jacques Lafaye, se asoma nuevamente como un objeto de análisis a explotar, ya que finalmente el Nuevo Mundo fue visto inicialmente con ojos utópicos ¿se desvaneció dicha utopía? ¿si fue así, de qué manera?⁵¹

En segundo lugar, las misiones estuvieron lejos de ser un proceso unísono. Las características organizativas, teológicas e ideológicas de las órdenes religiosas son componentes que deben entrar en una faceta de mayor interés entre los investigadores. Considerando este aspecto, la concentración de los estudios sobre los jesuitas, pese a su papel protagónico, debe abrir paso al estudio de las otras órdenes y a una redimensión temporal del proceso misionero. La *accomodatio* fue finalmente una estrategia osada que emprendió la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XVI, fue un eje renovador de grandes consecuencias.

No obstante, los franciscanos,⁵² los dominicos, los agustinos y los mercedarios fundamentalmente, vivieron dos momentos bastante diferentes respecto a las empresas misioneras.⁵³ Formaron parte de aquellos que abrieron la senda misionera en el Nuevo Mundo y tuvieron que adaptarse (¿o enfrentarse?) a la nueva realidad que produjo el advenimiento de las instituciones coloniales (españolas y portuguesas en primera instancia) junto con la transformación que significó el Concilio de Trento y los posteriores Concilios provinciales.⁵⁴ Esto invita evidentemente a estudios más profundos sobre la discusión interna de las órdenes y su puesta en práctica de la labor misionera.⁵⁵ En ese

⁵¹ Para ampliar sobre esto, además de lo sugerente que es para adentrarse a una historia de la espiritualidad, véase (Lafaye, 1997, p. 57-64).

⁵² Esta orden tiene además la particularidad de sus ramas internas y las escisiones que vivió desde su origen. Este punto debe ser tomado en cuenta para su análisis.

⁵³ Además, es preciso ver las rupturas y continuidades de las órdenes respecto a su dinámica misionera en la Baja Edad Media.

⁵⁴ Asimismo, se debe considerar que estas órdenes venían de una tradición misionera medieval que tuvo grandes desafíos con su incursión en el Nuevo Mundo. Por ello, la temporalidad de las misiones, como se analizó en algunas obras en este artículo, debe ser redimensionada.

⁵⁵ Aquí se pueden trazar los caminos de las diversas formas de construir la base espiritual entre las órdenes vinculadas a su labor misionera. El libro de Pierre-Antoine Fabre (1992) sobre el



sentido, pese a que la evangelización era el objetivo último, el camino trazado tenía factores “internos” dentro de las órdenes que no pueden pasar desapercibidos sobre las empresas misioneras.⁵⁶

Finalmente, siguiendo la línea argumentativa anterior, los estudios enfocados en una historia social de los misioneros ya deben considerarse como insoslayables. La trayectoria personal ofrece rincones sociales y personales que forman parte de aquellos que estuvieron inmersos en una “aventura misionera”. Existen obras que se han concentrado en personajes claves del mundo misionero. Cabe destacar las obras sobre Ignacio de Loyola, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, entre otros. Se puede plantear, sin pensar acabado lo que se ha dicho sobre estos y otros personajes relevantes de las empresas misioneras, que las trayectorias vividas por otros tienen diversos momentos de interacción e intercambio que finalmente hacen de la vida del misionero un campo abierto para comprender el compromiso que realmente sentían a la hora de su travesía hacia el Nuevo Mundo.

En este sentido, las estrategias de estos individuos se movían en diversos frentes institucionales y sociales que hicieron de la empresa misionera una construcción sociocultural de grandes proporciones. Las misiones debían resolver cuáles eran sus fundamentos religiosos, su base económica, la construcción de vínculos con las sociedades indígenas con el fin de llevar a cabo su labor misionera, etcétera. Eso estaba inmerso en una lógica corporativa donde las órdenes religiosas fueron forjadoras y reproductoras.

Por eso, ese recorrido *personal-social* ofrece nuevos horizontes analíticos para comprender la labor misionera, ya que, como se enfatizó en una sección anterior, los misioneros durante los siglos XVI y XVII venidos de Europa tenían mayoritariamente un origen urbano. Considerando esto último, existe

lugar de la imagen en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola permite ver las posibilidades analíticas en este respecto.

⁵⁶ El caso de los franciscanos (en sus diversas ramas) presenta un avance importante respecto al papel significativo del profetismo y el misticismo en el siglo XVI en su labor misionera. Pero ¿se desvaneció este espíritu profético y místico entre los franciscanos en los siguientes siglos cuando emprendieron nuevas empresas misioneras?



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

una trayectoria de estos individuos que gestaron una interacción con los sistemas sociales y simbólicos en el Nuevo Mundo que abrieron paso a nuevos nodos que hacen de la experiencia misionera americana un proceso en constante regeneración.

Una gran posibilidad se abre en este respecto con los estudios prosopográficos o de redes, ya que ambos tienen entre sus supuestos la construcción de las relaciones de los miembros en marcos sociales que se mueven en el tiempo.⁵⁷ Esto permite precisar la “temporalidad” geopolítica e ideológica de las misiones y su recorrido dentro de los contornos sociohistóricos en los que funcionó. El nivel de detalle que permiten ambos apunta a la relación macro-micro que no es fácil de construir, pero, concerniente a las misiones, ofrece alternativas para redimensionar a los misioneros y la construcción de sus sistemas relacionales dentro del entramado colonial.

Considerando los elementos esbozados en este apartado, el estudio de las misiones, como se analizó en este artículo, es más que una ventana para comprender el mundo americano. Más bien, se debe enfocar como un componente *sine qua non* de la formación de la modernidad que tuvo diversos parajes geográficos, culturales y sociales. Así, las misiones ofrecen una síntesis de las preocupaciones *temporales-espirituales* de los albores de la modernidad que deben tener mayor espacio en las agendas académicas y la propia discusión que las sociedades contemporáneas tienen sobre sus “pasados coloniales”.

Bibliografía

Abé, Takao (2011). *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*. Leiden-Boston: Brill.

⁵⁷ Sobre las posibilidades teórico-metodológicas de analizar las órdenes religiosas desde esa perspectiva, sin enfocarlo exclusivamente a las misiones y considerando las posibilidades analíticas respecto al entramado institucional colonial en el que funcionaron, se recomienda (Beaubre, 2001, p. 31-76). La bibliografía sobre los estudios prosopográficos y de redes es cuantiosa. Su concentración se ha dado particularmente sobre grupos de elite debido a la posibilidad documental de reconstruir su historia. Se recomienda el texto dirigido por Juan Luis Castellano y Jean-Pierre Dedieu (1998), ya que además de ser uno de los que establecieron una edad madura a los estudios de redes y prosopográficos, al mismo tiempo ofreció nuevas perspectivas para entender el entramado institucional del sistema colonial español.



- Andrews, Frances (2006). *The Other Friars. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. Suffolk-Rochester: The Boydell Press, 2006.
- Axtell, James (1988). *After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Barnadas, Josep (1984). "The Catholic Church in Colonial Spanish America". En *The Cambridge History of Latin America Vol 1*. Leslie Bethell ed. Cambridge: Cambridge University Press, 511-540.
- Belaubre, Christophe (junio de 2001). "Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)". *MESOAMÉRICA*, no. 41, 31-76.
- Bénassy-Berling, Marie-Cécile (1996). "Recordando a Robert Ricard (1900-1984)". *Revista de Indias*, vol. VLI, no. 206, 237-241.
- Bennassar, Bartolomé et Marin, Richard (2014). *Histoire du Brésil*. 2^{ème}. Édition actualisée. Espagne: Fayard/Pluriel.
- Blackburn, Carole (2000). *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Borges, Pedro (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Borges, Pedro (1992). *Los religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE.
- Brading, David (1991). *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots and the Liberal state, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand (1966). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin.
- Braudel, Fernand (1979). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVIII^e siècle*. Paris: Armand Colin.
- Brown, Peter (1999). « L'antiquité tardive ». En *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, volume dirigé par Paul Veyne. Paris: Éditions du Seuil, 215-293.
- Canny, Nicholas (1998). "The Origins of Empire: An Introduction". En *The Oxford history of the British Empire*. Louis, William; Canny, Nicholas and Low, Alaine editors. Oxford-Toronto: Oxford University Press, 1-33.
- Canny, Nicholas and Morgan, Phillip (2013). *The Oxford Handbook of Atlantic World, 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press.
- Castellano Juan Luis et Dedieu, Jean-Pierre directeurs (1998). *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*. Paris: CNRS Éditions.
- Cassagnes-Brouquet, Sophie et. al. directeurs (2003). *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Ciudad, María (1996). *Los Dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.



- Clayton, Lawrence A. (2011). *Bartolomé de las Casas and the Conquest of the Americas*. Malaysia: Wiley-Blackwell.
- Corsi, Elisabetta coordinadora (2008). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México D.F.: El Colegio de México.
- Cushner, Nicholas P. (2006). *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. New York: Oxford University Press.
- Daher, Andrea (2002). *Les singularités de la France Équinoxiale: histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*. Paris: Honoré Champion.
- De Castelnau-L'Estoile, Charlotte (2000). *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian-Commission nationale pour le commémorations des découvertes portugaises.
- De Castelnau-L'Estoile, Charlotte et. al. éditeurs (2011). *Missions d'évangélisations et circulation de savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*. Madrid: Casa de Velásquez.
- Deslandre, Dominique (2003). *Croire et faire croire: les missions françaises au XVII^e siècle, 1600-1650*. Paris: Fayard.
- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'expiration de l'idôlatrie » entre 1532 et 1660*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Echeverri, Antonio José; Marulanda, Johannio (enero-junio, 2008). "Imaginarios y utopía franciscana en Nueva Granada en el siglo XVI". *Revista Científica Guillermo de Ockham* vol. 6, no. 1, 61-77
- Elliot, J. H. (1970). *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enríquez, Alejandro (2010). "Theaters of Rule, Theaters of Resistance: Franciscan Discourses of Spiritual Conquest in Colonial Yucatán, 1541–1688". Ph. D. in Spanish Studies: University of Minnesota.
- Fabre, Pierre-Antoine (1992). *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*. Paris: Éditions EHESS-Librairie Vrin.
- Ficarra, F. (2005). *Les Dominicains. Origines-Organisation-Grandes figures*. Paris: Éditions de Vecchi.
- Flori, Jean (2002). *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*. Paris: Éditions du Seuil.
- Freitag, Michel (2010). "L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation? L'enjeu d'une théorie sociale unificatrice : sociologie critique ou théorisation systémique positive?". *SociologieS*, 1-39.
- Galland, Caroline (2012). *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Les Éditions du CERF.



- Gruzinski, Serge (2013 [1991]). *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* [1ª edición en español corregida y ampliada]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (2012 [1999]). *La pensée métisse*. Espagne: Fayard.
- Gruzinski, Serge (2004). *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: Éditions de la Martinière.
- Gueno, Michael (2010). "Among The Pueblos: The Religious Lives of Franciscan Missionaries, Pueblo Revolutionaries, and the Colony of Nuevo Mexico, 1539, 1722". PhD. in Religious Studies. The Florida State University.
- Hamm, Bernd (2004). *The reformation of faith in the context of late medieval theology and piety: essays by Berndt Hamm*. Robert Blast editor. Leiden-Boston: Brill.
- Hartog, François (2005). *Anciens, modernes, sauvages*. Paris: Galaade Éditions.
- Hernández, Rodolfo (agosto, 2004). "Reseña del libro "Los Dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII"". *AFEHC*, bibliografía, 1-2. Disponible en: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=404
- Hoornaert, Eduardo (1984). "The Catholic church in colonial Brazil". En *The Cambridge History of Latin America Vol 1*. Leslie Bethell editor. Cambridge: Cambridge University Press, 541-556.
- Kobayashi, José María (2007). *La educación como conquista (la empresa franciscana)*. (2ª ed. 1985). México D.F.: El Colegio de México.
- Lafaye, Jacques (1997). *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (2ª edición). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lightfoot, Kent G. (2005). *Indians, Missionaries, and Merchants. The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Lira, Andrés, Castillo, Alberto y Ferreira, Claudia editores (2013). *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial mexicano (1585)*. México D.F.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México.
- Luomanen, Petri (2012). *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*. Leiden-Boston: Brill.
- Marín, Roberto (1997). *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización en América*. San José: Editorial Alma Mater.
- Mignolo, Walter (2003). *The Darker Side of The Renaissance: literacy, territoriality, and colonization* (2nd edition). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Morin, Claude (1997). "De la Reconquista a la Conquista: transferts et adaptations dans le contrôle de population étrangère". En Alain Musset et Thomas Calvo éditeurs. *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine Vol. II*. Paris: ENS Éditions, 558-569.



- Muldoon, James editor (2004). *The Spiritual Conversion of the Americas*. Gainesville: University Press of Florida.
- Necker, Louis (1979). *Indiens guarani et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris: Éditions Anthropos.
- O'Malley, John W. (2000). *Trent and All That. Renaming Catholicism in The Early Modern Era*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Pacaut, Marcel (2005). *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin.
- Panich, Lee and Schneider, Tsim editors (2014). *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*. Tucson: University of Arizona Press.
- Pandolfi, Alessandro (2007). *Naturaleza humana*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Parisse, Michel (2011). *Religieux et religieuses en Empire du X^e au XII^e siècle*. Paris: Picard.
- Pérez, Joseph (1993). *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Crítica.
- Phelan, John L. (1970). *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (2nd edition). Berkeley: University of California Press.
- Poupeney-Hart, Catherine (primavera, 1991). "La Crónica de Indias entre "historia" y "ficción"". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* vol. 15, no. 3, 503-515.
- Poupeney-Hart, Catherine (2002). "La Historia Natural del Reino de Guatemala, de fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista". En *Discurso colonial: Construcción de una diferencia americana*. Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón Gutiérrez editores. Heredia: EUNA.
- Poupeney-Hart, Catherine (2005). "En torno a la modalidad narrativa en las "Historias Naturales y Morales". El caso de fray Francisco Ximénez y las Historias de Guatemala". En *Science and Cultural Diversity. Proceedings of the XXIst International Congress of History of Science*. Juan José Saldaña editor. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma, 3036-3046.
- Robson, Michael (2006). *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge-Rochester: The Boydell Press.
- Rodríguez, Jimena (2010). *Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. México D.F.: El Colegio de México.
- Roulet, Éric (2008). *L'évangélisation des Indiens du Mexique: impact et réalité de la conquête spirituelle au XVI^e siècle*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Sbalchiero, Patrick (2008). *Histoire de la vie monastique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Veyne, Paul (2005). *L'Empire gréco-romain*. Paris: Éditions du Seuil.
- Scattola, Merio (2008). *Teología política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Subrahmanyam, Sanjay (1997). *The career and legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.



- 35 →
- Tassin, Étienne (2012). “La mondialisation contre la globalisation: un point de vue cosmopolitique”. *Sociologie et Sociétés* vol. 44, no. 1, 143-166.
- Todorov, Tzvetan (1991 [1982]). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Turley, Steven E. (2009). “Franciscan Missions and Eremitic Spirituality in New Spain, 1524-1599”. Ph.D. in History: University of Wisconsin-Madison.

