

María Cristina Ríos Espinosa

Legados devocionales en el proyecto de modernidad franciscano en la Nueva España

Resumen: *En este artículo se buscan demostrar los vínculos existentes entre el proyecto de modernidad de los franciscanos en la Nueva España y los ideales de renovación de la Devotio moderna de la baja Edad Media, con el fin de analizar el impacto político de las utopías de los misioneros.*

Palabras clave: *Devotio moderna. Reformadores. Utopía política. Misioneros. Indoamericanos.*

Abstract: *This paper seeks to reveal the relations between the modernizing project of the Franciscan missionaries in New Spain and the Devotio Moderna's ideals of renewal in the Late Middle Ages, in order to analyze the political impact of the Franciscan missionaries' utopias.*

Key words: *Devotio moderna. Reformers. Political utopia. Missionaries. Amerindians*

Introducción

En esta investigación se plantean los posibles vínculos entre los ideales de renovación de los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común –precursores de la *communitas* cristiana de las reformas espirituales iniciadas en el siglo XV en España, de los humanistas del siglo XVI como Erasmo y Moro, de las propuestas de reformas de Martín Lutero en 1517– y la de los misioneros franciscanos de la primera evangelización de México (1524-1550),

en particular con Pedro de Gante. Estos últimos, inspirados en una diversidad de corrientes espirituales para edificar una Iglesia india cuyos principios críticos se sustentaban en la Ley de Cristo, coinciden con la filosofía política de la utopía educativa de la *Devotio moderna* y del ideal luterano de lograr una justicia comunitaria. Ambos proyectos poseían una superioridad moral frente a la corrupción de la Iglesia ibérica peninsular, criticada por los observantes franciscanos, en particular por Jerónimo de Mendieta y de la Iglesia de Roma, cuestionada por la *Devotio moderna* en el siglo XV y por Martín Lutero en el siglo XVI.

La pertinencia del tema obedece a la importancia histórica de las misiones franciscanas en la Nueva España, la conmemoración de los 500 años de Reforma protestante ocurrida en 1517 en Europa, además de su coincidencia con la irrupción de América mediante el arribo de los primeros conquistadores –Diego Velázquez, Juan de Grijalva, Pedro de Alvarado, Francisco Montejo, Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés (Torquemada, 1975, 22-34) entre otros– a las costas de Yucatán en México (1519) y a las islas del Caribe, La Española, Jamaica, Cuba y San Juan, acompañados poco después –a petición de Cortés– por los primeros frailes franciscanos (1523-1524), dominicos (1526) y agustinos (1533). Reconocemos, siguiendo la hipótesis de Enrique Dussel (2009), a este acontecimiento histórico como el nacimiento de la Modernidad y de la subjetividad moderna en el “yo conquisto” del europeo, una alteridad que para afirmarse

primero debe negar al “otro” recién encontrado, al indio americano.

La razón de llamar a la labor evangelizadora y de aculturación de los franciscanos sobre los amerindios un proyecto, obedece a la idea utópica de estos frailes de construir una comunidad de fieles centrados en Cristo y en su doctrina salvífica, tomando como modelo de perfección a las primeras comunidades del cristianismo primitivo, movidos por el amor al prójimo y por la caridad, renunciando a las riquezas y lejos de la ambición con la que la institución de la Iglesia católica había caído en actos de corrupción y que dieron lugar a las reformas espirituales iniciadas en el siglo XV por las Hermanas y Hermanos de la Vida Común, mejor conocidos como la *Devotio moderna*, y con quien Martín Lutero tuvo un estrecho contacto en Magdeburgo siendo un adolescente y nuevamente en 1520-1521 escribe un prefacio adulando los fragmentos teológicos de John Pupper. En dicha publicación hace notar que las casas educativas de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común tenían derechos públicos, entendiéndolo por estos, el derecho de ofrecer sacramentos bajo ciertas circunstancias y su derecho a reformar (educar) a los jóvenes a través de la imitación de Cristo. En 1534 los devotos se quejaron con Lutero de que la ciudad de Magdeburgo se negaba a aceptar su derecho de vivir en cristiana libertad sin tomar votos, como hacían los monjes conventuales, lo cual provocó su defensa por parte de Lutero quien reconocía su forma de vida, la cual no debía ser negada por los “hipócritas” que querían poner más cargas sobre ellos, ni interferir en su plan de servir como maestros de escuela. Al punto de afirmar que de haber conocido los ideales espirituales de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común le habrían ahorrado su propuesta de reforma, pues ya estaban en los escritos de estos místicos nórdicos.

Desde 1370 en adelante, la forma de vida de la *Devotio moderna* y sus proyectos educativos de reforma de los jóvenes para imitar a Cristo, tuvieron una decisiva influencia en Groote, Wyclif, Catalina de Siena, el cisma papal, las teorías conciliaristas, los poetas vernáculos como Langland y Chaucer, en Julián el visionario, y en la fundación de universidades en Europa. Con

estos espirituales se educaron también humanistas como Erasmo de Rotterdam, y flamencos como Pedro de Gante, este último como personaje central para la defensa de la tesis de esta investigación acerca de la llegada de la *Devotio moderna* y de su influencia en los misioneros franciscanos en la Nueva España a partir de 1523, tras su desembarco en tierras indias, él es el puente hermenéutico de este manuscrito. Esta corriente religiosa de educadores provenientes del norte de Europa y de Flandes en particular, fue apoyada por el cardenal Cisneros en España, consejero de Carlos V. El rey era primo de Pedro de Gante, originario de Flandes, su guía espiritual y confesor personal. Los misioneros franciscanos que arribaron después en 1524 con Martín de Valencia y quienes siguieron llegando a las Indias provenientes de esta orden de frailes durante el siglo XVI continuaron este proyecto civilizatorio. Para darle viabilidad y efectividad fue necesario construir un proyecto político y económico de organización del trabajo y crear leyes muy particulares para hacer sustentable la reproductibilidad de la vida de los indios, tal fue el caso de la propuesta de Jerónimo de Mendieta al monarca español, inicia con el envío de sus cartas de denuncia a Felipe II en 1562 y 1563 contra el cobro de diezmo a los indios —ya por sí en una situación de pobreza estructural— culmina con su proyecto utópico patentado en 1589 en el que ofrece un plan para el gobierno de los indios, basado en la corriente milenarista franciscana de Joaquín de Fiore de fundar una Iglesia como la de Oriente, en donde cada nación (latinos, griegos y armenios) tenían sus propios obispos (Nettel, 2010, 29).

La misión franciscana fue un proyecto de modernidad porque sus misioneros pertenecieron al programa general de evangelización de España en sus colonias americanas a principios del siglo XVI, conocida como “periodo primitivo” (Ricard, 2013, 34). La investigación se tituló proyecto de modernidad en el sentido de civilizar, desde la idea de lo que la racionalidad europea consideraba civilización, es decir, la cristianización de los gentiles (no infieles) imponiéndose sobre el tipo de organización política y religiosa de los amerindios, a quienes juzgaban inferiores visto desde la razón teológica de los

conquistadores espirituales, y en la idea tomada de Enrique Dussel y los teóricos de la poscolonialidad¹ quienes consideran que al hablar de modernidad debemos analizar su opuesto, la colonialidad. En el caso que nos atañe, se trata de la colonización de los imaginarios simbólico religiosos de los dominados. Aunque vistas las cosas más de cerca descubrimos a los franciscanos en la Nueva España como los grandes defensores de los amerindios, quienes eran explotados por la encomienda y a quienes se les exigía pagar tributo y diezmo, y frailes como Mendieta entre otros, arriesgaron su vida en su defensa, al crear una república de indios separada de la española y una organización política y de trabajo de la tierra autónoma e independiente, sin la exigencia del pago del diezmo y donde sus pobladores indios pudieran reproducirse y defenderse de la explotación de los españoles que los despoblaban por millares en las minas y las encomiendas. De esta manera se puede decir que el proyecto de modernidad franciscano fue alternativo y en franca oposición al diseñado por la Iglesia iberoamericana, ello les valió amonestación del Consejo de Indias y de los obispos en turno. Solo por citar tres ejemplos de confrontación, la de Pedro de Gante con el obispo Montúfar durante los primeros años de evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI, así como con los misioneros dominicos, quienes se oponían a las formas de evangelización de Gante, por utilizar representaciones teatrales de pasajes del Evangelio en el colegio y capilla de San José de los Naturales en Texcoco y la práctica de bautismos masivos al lograr la conversión de un total de 200,000 (López de la Torre, 2016, 98); a Bernardino de Sahagún, a quien ya habiendo terminado los 12 libros de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* en 1577, le fueron confiscados por el Consejo de Indias y esparcidos en distintos conventos por considerarla peligrosa en virtud de las hechicerías y las antiguas prácticas idolátricas de los indios que contenía (Magdalena, 1992, xxii), y por último, las confrontaciones de Mendieta con el visitador de la Real Audiencia Valderrama en 1563 y 1565 –quien quería imponerles más impuestos a los indios– y a quien describía como “la bestia cruel e insaciable de la codicia” (Nettel, 2010, 34).

La hipótesis de esta investigación consiste en probar los vínculos evangelizadores de la *Devotio moderna*, y los primeros frailes franciscanos llegados a la Nueva España en 1523 y 1524, como fue Pedro de Gante. En particular sus ideales de renovación espiritual, los cuales abrevaron de las mismas fuentes teológicas de los reformadores de la baja Edad Media –las Escuelas de los Hermanos de la Vida Común (Van Engen, 2008)–² con sus reglas devocionales prácticas. Ellos influyeron en algunos monjes, místicos y humanistas del norte de Europa del siglo XVI, miembros del movimiento intelectual crítico de esa geopolítica, del cual destacan Martín Lutero, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y los frailes de Flandes, como Pedro de Gante, un franciscano simpatizante del humanismo erasmiano –igualmente crítico del cristianismo real– pariente de Carlos V, a su vez educado en el tenor de las reglas morales de esta corriente devocional. El pensamiento llegó por igual a los consejeros del rey: Jiménez de Cisneros y Adriano de Utrecht –futuro papa Adriano VI–. De ahí nacerían los intentos de la Corona por remediar la desviación del proyecto evangelizador al enviar una Segunda Audiencia (1531-1535) que corrigiera los abusos de la primera (1527), con oidores humanistas como Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, entre otros.

La *Devotio moderna* y la Nueva España: la heterodoxia frente a la ortodoxia católica

La *Devotio moderna* llegó a América y con ello, no sólo los ideales o utopías políticas de comunidad perfecta, sino las críticas en contra de la Iglesia europea corrupta. Es precisamente en estos dos puntos donde Martín Lutero se emparenta con los misioneros franciscanos de la Iglesia indiana. La evidencia de los vínculos de la *Devotio moderna* y los franciscanos españoles de principios del siglo XVI la encontramos en la investigación de Ciaramitaro y Rodríguez (2010), según ellos, este fue el único movimiento espiritual que gozó de gran apoyo en España. La *Devotio* fue tolerada y estimulada incluso por altas

jerarquías eclesiásticas e inquisitoriales, influyó a toda Europa occidental, particularmente a Italia, y basaba sus ideales en un apostolado laico: femenino primero y masculino después, preocupado por los problemas educativos. Las evidencias sobre su influencia en España las encontramos en Jiménez de Cisneros, asiduo lector de Tomás de Kempis, según distingue Ciaramitaro y Rodríguez: “La *Devotio* representó una fuerte corriente renovadora que ayudó a la Reforma católica, inspirando a [...] Erasmo de Rotterdam, fray Luis de Granada, Tomás Moro e Ignacio de Loyola” (Ciaramitaro y Rodríguez, 2010, 111). De igual manera fueron inquietados, aunque no procesados místicos como Luis de Granada, Santa Teresa y San Juan de la Cruz (Domínguez, 1994, 27).

A partir de la muerte de Cisneros aunado al triunfo la expansión del luteranismo en Europa se suscitó una fuerte oposición antihumanista que provocó una injusta persecución sobre cualquier tipo de ascetismo sospechoso. Su impacto fue dirigido contra las místicas de corte erasmista y de místicas de fondo interior vinculadas también con las del cristianismo converso. Stephania Pastore (2010) demostró cómo la corriente del iluminismo tuvo su genealogía en los teólogos rabínicos conversos en la espiritualidad española del siglo XV. Contrario a las tesis de Bataillon (2013) en su escuela en Francia y de Menéndez y Pelayo de corte conservador español, y de su seguidor Julio Jiménez Rueda (1946). Resultado de todo ello fue la persecución de laicos y beatas sometidas a un riguroso escrutinio (Rubial, 2002, 13).

Las Hermanas y hermanos de la vida común sostuvieron 48 proposiciones de reforma antes de La Reforma. Su influencia en la mística española es notoria tras la persecución en contra de los alumbrados en el Edicto inquisitorial en Toledo en 1525. Sus integrantes fueron procesados, torturados y algunos sometidos a la hoguera en autos de fe, lo cual constituyó también el inicio de la prohibición de las lecturas de Erasmo que asociaron con el contagio luterano. El centro de su doctrina fue la de un cristianismo interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia. Se trataba de un recogimiento como método de vaciar el alma y ponerla delante de Dios para que éste la llenase de su gracia mediante su recibimiento

pasivo: “es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y matizada en el Tercer abecedario espiritual del fraile Francisco de Osuna” (Bataillon, 2013, 167). El recogimiento espiritual de los iluminados buscaba a Dios en su interior, y para ello era necesario el desprendimiento absoluto del mundo. Se debía abandonar el pensamiento de lo creado y de la materia, inclusive del mismo pensamiento discursivo, la mente se volvería un desierto de ideas. Similar al misticismo de Eckhart con su hombre interior en oposición del exterior, a Tomás de Kempis y a Erasmo con sus veinte reglas devocionales.

La *Devotio* llegó a la Nueva España con Pedro de Gante en 1523, flamenco educado en sus escuelas y confesor de Carlos V, del cual era pariente, sus métodos de evangelización, desde mi hipótesis, rayan en la heterodoxia, al emplear la educación estética a través de la representación teatral de los pasajes de la historia de la salvación cristiana y el bautismo en masa sobre los indios, lo cual le ganó la crítica de la ortodoxia de frailes dominicos, de conventuales de la misma orden y del obispo Montúfar. Son pocos los estudios que existen sobre la labor de Gante en las Indias, la historiografía se ha centrado más en tres franciscanos en particular, Sahugún, Mendieta y Torquemada.

Del gran acervo historiográfico respecto de los franciscanos en las Indias me interesan dos, los cuales destaco por tratarse de dos tesis en franca oposición, una de corte ortodoxo y otra heterodoxa, se trata del trabajo de Elsa Cecilia Frost en *La Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (2002), quien sostiene la tesis de la ortodoxia observada en la labor evangelizadora de los frailes observantes de la cual nunca se desvió e interpreta su misión evangelizadora en las Indias como una compensación frente a la pérdida de almas provocada por las reformas luteranas en Europa. Una investigación opuesta es la de John Phelan en *El Reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1972) quien afirma supuestos contrarios a Frost al defender la heterodoxia de los misioneros, como Jerónimo de Mendieta y su

milenario proveniente del joaquinismo. Las doctrinas de Joaquín de Fiori y sus seguidores fueron revisadas y prohibidas por la Inquisición, perseguidos y condenados en Europa en el siglo XIII, aunque sin erradicarlas, pervivieron hasta el siglo XVI.

Las utopías políticas providencialistas de estos místicos franciscanos —que para nada fueron frailes ordinarios, se convierten en observantes rigurosos de la regla de San Francisco de pobreza y caridad, criticaron con dureza a la corriente opuesta, la de los franciscanos conventuales que llevaban la regla más relajada y defendían tener propiedades como conventos. Los observantes ya en la Nueva España creían en su gran labor misionera, eran fieles a la imitación de Cristo de su fundador en coincidencia con las formas de vida de la *Devotio moderna*, cuya educación se basaba en la reforma de los jóvenes en dicha imitación y en sus prácticas devocionales cristocéntricas, defensora de la vida en comunidad como la del cristianismo primitivo al igual que el ideal franciscano de los observantes, su educación se basaba en la reforma radical de la vida de los indios de sustituir sus dioses por el dios cristiano y la erradicación de la idolatría, pero conservando el ideal de vida comunitaria de los indios, pues en eso eran análogos a las formas de vida de los primeros cristianos según estos observantes, admiraban su humildad, mansedumbre y caridad, a diferencia de los cristianos europeos del siglo XVI —estos frailes defendieron a los indios y con ello provocaron el rechazo de los encomenderos en la Nueva España, pues amenazaban sus intereses económicos y políticos, al convertirse en serios obstáculos. La orden franciscana de fieles observantes de la regla de San Francisco los enfrentaría con gran valor, mediante las alternativas de organización social de sus “Repúblicas de indios”, las cuales se consideraron una política autónoma de autogestión jurídica paralela a las leyes positivas impuestas por las autoridades seculares y eclesiásticas. Los franciscanos confrontaban a los encomenderos tomando como fundamento político de su crítica al derecho natural y a la ley evangélica, límite moral del derecho positivo, principalmente el amor al prójimo basado en la caridad y el voto de pobreza como ejemplo de una vida honesta; ello

debía constituir el modelo de actuación de los miembros de la Iglesia iberoamericana, e incluso del virrey y los consejeros.

Como institución de las Indias, la Iglesia opuso resistencia contra estos ideales de franciscanos observantes debido al control que los miembros del clero conventual ejercían mediante la recaudación del diezmo sobre los indios, a quienes obligaban a pagarlo. Por su parte, los frailes exentaban a los nativos del mismo por el reconocimiento de la tremenda miseria estructural en la que vivían (Gutiérrez, 2005; Ruiz Sotelo, 2010), la explotación sistemática de las minas y la esclavitud en las encomiendas. Como alternativa a la falta de cobro del diezmo, la comunidad de los espirituales o doce apóstoles se sustentaban materialmente de limosnas voluntarias —esto los diferencia de los devotos de la vida común que vivían de la venta de libros copiados por ellos y de la confección textil—; no obstante, las limosnas hacían viable la continuidad del proyecto utópico misionero al brindarles autonomía y no depender del apoyo de la Iglesia virreinal a través del diezmo ni, en consecuencia, del dominio económico y administrativo ejercido por el virrey y su consejo. Obtenían con ello la libertad de autogestión de sus escuelas, los contenidos de sus enseñanzas y la impartición de los sacramentos, de peculiar contraste pues no dependían exclusivamente de un sacerdote, sino bastaba con que alguien de la comunidad escuchara la confesión. Lo mismo ocurría en el bautismo en masa, como lo practicaba Pedro de Gante en el templo de San José de Belén de los Naturales en Texcoco ante la escasez de sacerdotes para la impartición de los sacramentos.

El sacramento de la confesión es de particular importancia porque se emparenta con las reformas espirituales de Martín Lutero, la cual promovía la absolución del pecado sin dependencia de un sacerdote como terrateniente del perdón, la comunidad de fe (la *fides*) tendría acceso a la reconciliación mediante una democratización dialógica, en donde todos los miembros podrían ofrecerse los unos a los otros una escucha atenta y por lo tanto una liberación espiritual. Coincide además con las prácticas sacramentales de los hermanos de la *Devotio moderna*, quienes podían otorgar sacramentos a

la comunidad en caso de necesidad (Van Engen, 2008, 306), Lutero a su vez los defiende en 1534 contra las presiones de la Iglesia por meterlos en clausura en los conventos, obligarlos a hacer voto de obediencia y seguir una regla monástica:

Las hermanas y hermanos tenían iniciativas más puras y más auténticas porque concebían y seguían un cristianismo libre, se consideraban que actuaban por deseo y no por obligación. Las autoridades eclesiásticas en el norte de Europa tenían el poder de crear obligaciones, una sociedad con respeto por la ley, donde los individuos adquirirían deberes mediante tres vías: 1.-Nacimiento o ciudadanía; 2.-Voto o 3.-Bautismo. La asociación libre era considerada una sociedad privada sin poder obligatorio como tal...Al formar comunidades y vidas de espiritualidad libre derivadas de la "libre voluntad" en lugar de la obediencia obligatoria, la *Devotio Moderna* ponía a la facultad de la voluntad como predominante y por encima de la potencia racional. (Van Engen, 2008, 311)

De igual manera, una rama de los franciscanos observantes de la regla de San Francisco, llamados "los espirituales" no tenían obediencia más que a los principios de su fundador y no a las jerarquías eclesiásticas; la oración estaba por encima de cualquier otra actividad religiosa y todo lo demás resultaba superfluo, siguieron una marcada tendencia escatológica y reformista, unida a un rigorismo intransigente y todos fueron condenados en Europa. Se negaban a reintegrarse a la orden y pedían una nueva fundación y surgió así la "Congregación de los pobres ermitaños celestinos", el papa Bonifacio VIII la disolvió y Juan XXII nunca les tuvo simpatía, los condenó en 1318, debido a su radicalidad en la búsqueda de la pobreza de Cristo y su imitación y hacer imposible a la Iglesia seguir su ejemplo, el resultado fue la condena de la postura de los espirituales como herética por la Iglesia de Roma, por sostener no haber poseído propiedad alguna e identificar la pobreza con la verdadera perfección cristiana. La santidad de la Iglesia debía medirse por su pobreza (Frost, 2002, 121). Obviamente la Iglesia de Roma se sintió

confrontada frente a los espirituales, similar a como ocurrió con las críticas de los luteranos en el siglo XVI. Los espirituales nunca desaparecieron totalmente de Europa, tanto Marsilio de Padua (1280-1343) como Guillermo de Occam (1290-1349) defendieron su doctrina y afirmaron que la verdadera herejía estaba en la declaración del Papa; a su vez Occam, el franciscano de Oxford, de donde se derivaron las teorías conciliaristas en toda Europa, fue junto con los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común importantes precursores del luteranismo.

Las doctrinas franciscanas, al tener como principal vocación su labor misionera acompañada de su pretensión a la universalidad de extenderse a todo el orbe, de Oriente hasta Occidente, llegaron a Mongolia en 1246 e intentaron llegar a China, después de Asia y antes de su condena, llegaron a la corona catalano-aragonesa, eran milenaristas seguidores de la doctrina de Joaquín de Fiore (1135-1202), quien sostenía se encontraban en la tercera edad dentro del progreso de la historia de la salvación, la del Espíritu Santo (1260), esta visión de la historia era intrahistórica, es decir, la esperada llegada del Reino de Cristo se daría como culminación de la tercera edad cuando todo el mundo estuviese cristianizado, como afirma Elsa Cecilia Frost en su investigación. Al aparecer el cuarto continente, América, fue considerada por los misioneros franciscanos como la gran oportunidad de continuar el avance de la historia de la salvación, los indios fueron considerados los últimos gentiles³ —no infieles como los llama Frost—, antes de la venida de Cristo a juzgar a vivos y muertos como afirma San Juan en el Apocalipsis, de ahí lo escatológico de la orden. Para Frost, las Indias resultaban ser una compensación de recuperación de las almas que se perdían en Europa por el cisma luterano, mientras que para John Phelan, es Jerónimo de Mendieta el continuador de la evangelización milenarista iniciada en el siglo XIII y él su continuador en el siglo XVI en la Nueva España, esa es la tesis acerca de las fuentes heterodoxas de los apóstoles americanos, estoy de acuerdo con la interpretación de Phelan centrada en Mendieta, pero no fue la única ni la más importante, tenemos además la técnica misionera de Pedro de Gante la clave de la heterodoxia en las Indias por

sus vínculos educativos y de ideales comunitarios con la *Devotio moderna* que es la propuesta de hipótesis de este trabajo.

Con respecto al sacramento de la confesión, la liberación del pecado mediante el perdón otorgado por mediación de los franciscanos a los indios ocurría por medio del conocimiento y aprendizaje de su lengua, y así no depender de un intérprete traductor del náhuatl al castellano, pues complicaba el secreto de confesión y obstaculizaba la intimidad del alma entre el indio y el fraile, es de un gran valor hermenéutico dialógico los esfuerzos de los misioneros por lograr este puente de comprensión.

Pedro de Gante (1479-1572) contribuye a esta hermenéutica dialógica por la vía estética en sus métodos educativos y de evangelización de los indios en Texcoco, llegó a tener tanta popularidad –no buscada desde luego– que el obispo Montúfar lo tomaba como el verdadero obispo de la Nueva España. El proyecto político de Pedro de Gante y la utopía franciscana misionera posterior, como fue la de Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Juan de Torquemada (1557-1624), fracasaron durante el siglo XVI. Sin embargo, a ellos les debemos la ejemplaridad y contribución en los métodos de enseñanza educativa de la comunidad, la etnografía y antropología, estudios nacientes que contaron con un método científico. Asimismo, fueron de un gran aporte en la lingüística comparada, al inaugurarla en esta región, la cual ocuparía un papel importante mediante la sistematización ordenada de un método eficaz de evangelización en el trabajo de los misioneros, dejaron su legado crítico en el imaginario nacionalista criollo posterior. Un caso emblemático corresponde al de Servando Teresa de Mier en el siglo XVIII, quien retoma las tesis expuestas por Juan de Torquemada en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España (Teresa de Mier, 1994).

Un año después del desembarque de Gante (1523), Juan de Tecto y Juan de Ayora, estos dos últimos frailes morirían de hambre y miseria en su travesía junto a Hernán Cortés, llegó fray Martín de Valencia con el resto de los espirituales o doce apóstoles de América, se asentarían en el palacio del rey Netzahualpilli en Texcoco,

donde fundaron el primer convento dedicado a San Antonio de Padua.

Pedro de Gante heredero de los Hermanos de la Vida Común

Las escuelas de los Hermanos de la Vida Común fueron fundadas en el siglo XIV por Gerardo Groote (1340-1384), un burgués acaudalado de Bruselas que donó una de sus propiedades para que las mujeres organizaran una escuela en donde se enseñara a los jóvenes desamparados a leer y escribir. Se aceptaban tanto religiosos como laicos, y la única condición era seguir las normas de vida que las escuelas imponían a sus miembros. Practicaban una rigurosa disciplina sobre el cuerpo como forma de vida, eran amanuenses antes de la imprenta y se dedicaban a copiar manuscritos, ilustrarlos y darles difusión. Vivían de su venta y no de la mendicidad a diferencia de los franciscanos; además no estaban de acuerdo con una vida dedicada a la contemplación. Tenían libros de oraciones y una de sus prácticas era el sueño interrumpido, como vía de disciplina sobre el cuerpo. Copistas de libros religiosos, vieron en el cristianismo primitivo el modelo de vida práctica que debían seguir, la cual era reflejada con su vida ascética, el voto de pobreza y la vida en comunidad sin propiedad privada, además del control de las pasiones; de tal forma sustenta Francisco Martín Hernández:

Además de su recia espiritualidad –y como base y sostenimiento de la misma– los canónicos y hermanos se dedicaban a transcribir libros y a copiar con el mayor esmero los mejores códigos de la Biblia y de las obras de los Santos Padres, así como manuales de Liturgia, misales y breviarios. De la primera llegaron a hacer algo parecido a una edición crítica de la Vulgata –la biblia *nostra* o arquetípica– que copió por su mano Tomás de Kempis. Aún no era conocida la imprenta. También se distinguieron por su labor educativa y por el impulso que dieron a las escuelas y colegios, lo mismo que a la instrucción del pueblo. (Martín, 1984, 88)

Este movimiento nació en Flandes y se extendió a Francia, lugar donde estudiarían Erasmo, Kempis e Ignacio de Loyola –fundador de la orden de los jesuitas, y considerado el primer intento reformador, dos siglos antes que el de Martín Lutero–. Para estos hermanos la abnegación del yo constituyó una virtud para crear el vacío del alma y el nihilismo absoluto necesario para recibir a Cristo, a la manera de una morada sin impurezas. Practicar el sueño interrumpido fortalecía el alma en contra de los placeres del cuerpo, no dormir constituyó una forma de disciplina corporal. Sus días comenzaban a las cuatro de la mañana con una oración, las mañanas, y permanecían despiertos hasta las nueve de la noche trabajando en sus manuscritos. Eran místicos y no monjes, a quienes criticaban por haber relajado y desviado sus reglas devocionales del objetivo cristiano, pero además porque dependían de la vida contemplativa de la oración (*devotio antiqua*), de la escolástica y la erudición. A diferencia de los Hermanos de la Vida Común, críticos de la filosofía como teoría abstracta, consideraban el imperativo cristiano del amor al prójimo como un servicio activo mediante la enseñanza a los jóvenes menos favorecidos.

La creencia central que animó sus enseñanzas y que pudo derivarse en místicos del siglo XIV como el Maestro Eckhart (1327) y su discípulo Juan Tauler (1300-1331), era que todos los esfuerzos que hacen los hombres por encomendarse a Dios no son sino reflejos de una vanidad pecadora y, por lo tanto, que el objetivo del alma fiel debe ser quedarse pasivamente en su aceptación de la gracia de Dios. (Skinner, 1993, 29)

Según Quentin Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, estos místicos medievales del norte de Europa fueron los precursores del luteranismo, reformadores antes de los llamados controvertidamente reformadores, y ejercieron una influencia muy importante. Inclusive en los místicos españoles Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, la idea del vacío del alma y su purificación para que el espíritu divino la habitara como morada era una creencia común entre los místicos, la

cual provenía de los medievales. Tal y como afirma Eckhart en el *Fruto de la Nada* acerca de la necesidad de purificación del alma, era necesario vaciarla primero:

No actúa Dios igual en todos los corazones; actúa según la predisposición y la susceptibilidad que encuentra. Pero en el corazón hay esto o lo otro puede haber algo por lo que Dios no puede actuar en lo más elevado. De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre *una pura nada* y en ello consiste también la mayor posibilidad que puede haber. (Eckhart, 2011, 133)

Esta idea de purificación del alma es un nihilismo místico interesante para liberarla de cualquier sustancia. Al estar llena de ese algo, Dios no puede habitar o actuar en ella, debido a que la masa existente se lo impedirá. En este sentido, los ejercicios espirituales ayudan a limpiar el terreno para la simiente espiritual, por ello era necesaria la disciplina de la autonegación del cuerpo, ideal compartido por los frailes franciscanos de Flandes y la mística española posterior. Las ideas del maestro Eckhart con respecto del hombre interior también las podemos encontrar en el *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo de Rotterdam (1905), al incluir reglas de moral para orientar al príncipe y convertirse un modelo ético de sus súbditos, siempre girando en torno a la filosofía de Cristo y las formas de vida de las primeras comunidades cristianas. Eckhart señala:

Los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el hombre interior, es la interioridad del hombre [...] un hombre espiritual que ama a Dios, no recurre a las potencias del alma en el hombre exterior [...] y lo interior se presenta a los cinco sentidos solo en la medida en que es un conductor y una guía de los cinco sentidos y los vigila, de manera que no se entregue como animales a sus objetos sensibles [...] Dios espera que todo hombre lo

ame con las cinco potencias del alma [...] hay alguna gente que usa todas las potencias del alma en el hombre exterior [...] ésos no saben nada del hombre interior [...] el hombre interior debe permanecer vacío e inmóvil. (Eckhart, 2011, 115-118)

Esta es la manera como el nihilismo del alma en su purificación recibe a Dios. Un alma así es sabia, es guía de la actuación, pero para ello es necesaria la negación de este mundo y su deprecio; ese es el ascetismo promulgado por estos místicos y donde los franciscanos simpatizaron, por el voto de pobreza y de castidad. De hecho, buscaban los monasterios en donde las reglas devocionales fuesen más severas para lograr la purificación, dentro de sí y no como el hombre exterior, que depende del mundo y de su sensualidad y pierde, en consecuencia, su sustancia anímica, se encuentra fuera de sí, es irracional.

La intensión de los místicos medievales es, pues, individualista. Promotores del celibato, sus fundadores estaban en contra del matrimonio, por considerarlo un obstáculo de la verdadera unión con Cristo. Eran cristocéntricos, la vida del redentor era la norma de conducta, pero siempre desde el silencio del mundo. A diferencia de los franciscanos para quienes su vida estaba dedicada a las obras de caridad, a los pobres, ellos vivían de la limosna; sin embargo, no es extraña su influencia tanto en franciscanos como en luteranos, e inclusive en los humanistas del norte de Europa, como Erasmo y Tomás Moro. Al respecto Henri Pirenne anota:

San Francisco de Asís y los franciscanos todos que de veras lo son y que la universalidad y la humanidad caracterizan asimismo a los discípulos mejores de las escuelas de los Hermanos de la vida en común, así como a cuantos son verdaderos seguidores de Cristo. [Las enseñanzas de los hermanos] llevan a tendencias prácticas, no se contentaban con saber; querían obrar; no se absolvían en la contemplación de la perfección divina; no se olvidaban de las necesidades sociales. (Chávez Ezequiel en Márquez, 2001, 12)

De esta manera, podemos afirmar que el siglo XVI fue una época de reformadores tanto católicos como protestantes. No existió una tajante separación: “Aún después de la estabilización que supusieron la Paz de Religión de 1555, en el Imperio y el edicto de Nantes en 1598, los contactos entre una confesión y otra fueron bastante frecuentes” (Martín-Hernández, 1994, 101). Existió un vínculo reformador entre los Hermanos de la Vida Común y Pedro de Gante, oriundo de la ciudad de Gante cuya actividad principal era la producción y venta de paños, cuna además de grandes artistas y artesanos como los hermanos Van Dyck y Rembrandt. En el plano económico, Flandes sufre de una importante lucha de clases, dos siglos antes de la Revolución industrial. El momento en donde los grandes imperios europeos como en el caso que nos importa aquí España, explota la materia prima de sus colonias americanas a través de trabajo impago y financia así su progreso comercial y su riqueza. Es la gran época del mercantilismo en la cual las Monarquías beneficiaban con privilegios a los grandes mercaderes, y el comercio era visto como un juego de “suma de cero”, es decir, la relación comercial entre dos países era desigual al solo ganar el exportador, no había reciprocidad comercial. Existió un gran proteccionismo de los príncipes a favor de los mercaderes en contra de las importaciones de bienes de los países vecinos, pues se creía que la riqueza de un país dependía de su acumulación de oro y plata y solo se lograba mediante la exportación. En este escenario aconteció una lucha encarnizada entre la burguesía recién nacida de comerciantes y mercaderes y los gremios de artesanos (Pirenne, 1980,149-159), incluyendo a los pintores e intelectuales, añadidos los campesinos cada vez más empobrecidos y desplazados a las ciudades con mano de obra libre –en el sentido de la ausencia de propiedad–, y, además, la promulgación de las leyes en contra de la mendicidad y de los vagabundos en el norte de Europa. Leyes que fueron brutalmente criticadas por Tomás Moro en el primer libro de *Utopía*.

Podemos ahora entender lo que significó para la Nueva España las prácticas proteccionistas y el mercantilismo de la época, de donde surge la ambición de riqueza y de poder político

de la Corona española, Castilla y Aragón. Los abusos de esta desmesura, llevaron a Pedro de Gante a emigrar a las Indias. Se educó en las escuelas de los *Hermanos de la Vida Común*, quienes predicaban las virtudes propias de la vida común y sin la necesidad de muchos bienes materiales. Esas enseñanzas fueron claves en su decisión de unirse a los franciscanos, tanto por su seguimiento a la regla de San Francisco (1206) de renunciar a la riqueza para seguir a Cristo, en el amor al prójimo y la caridad. Gante conoció las denuncias de Bartolomé de Las Casas en contra de los encomenderos y los abusos de la primera audiencia en las Indias, fue testigo de los *Memo-riales de Remedios* de Las Casas, conoció las ideas utópicas de Erasmo y Moro, y en medio del cisma católico decide venir a la Nueva España inspirado por Las Casas, los ideales educativos de la vida en comunidad y de renovación espiritual de la *Devotio moderna*, vino con la idea de realizar una cruzada de salvación de la cristiandad perdida por los actos de corrupción de la Iglesia de Roma, buscaba preparar al mundo para un eventual apocalipsis como creía la corriente milenarista franciscana de Joaquín de Fiore, aunque el factor decisivo de embarcarse a las Indias fue la defensa de los indios de fray Bartolomé de Las Casas:

Gante formó parte de las cortes del emperador Carlos I de España y V de Alemania y conoció de primera mano el maltrato sufrido por los habitantes de las Antillas y la defensa colérica que hizo las Casas en su favor contra la explotación española. Estos abusos le preocuparon por su formación enfocada a la actitud humanitaria hacia el otro como medio para aliviar sus males espirituales, a tal grado que ayudó a Las Casas a entrevistarse con el rey para hacerle noticia de ello. (López de la Torre, 2016, 93-94)

Es así como Gante ayudó a Las Casas a entrevistarse con Carlos V, para hacerle noticia del maltrato y desamparo de los indios y fue determinante para decidir embarcarse a las Indias, llegó a Texcoco en 1523 y para erradicar la idolatría y las viejas costumbres prehispánicas tuvo que recurrir a la paradoja heterodoxa de aprender sus costumbres para saber cómo tratar a

los indios, sus métodos de evangelización fueron innovadores al utilizar un método hermenéutico analógico⁴, como fue la de lograr un mestizaje simbólico al sincretizar el bautismo prehispánico con el cristiano. Además, recurrió al uso de la estética del teatro para generar la catarsis y empatía con las historias bíblicas, una educación estética religiosa que emplea la sensibilidad humana, los sentimientos y emociones más que la razón para llegar al corazón del amerindio. Este punto es de vital importancia para articular los métodos educativos de los devotos de las Hermanas y Hermanos de la Vida Común con Gante, pues para los devotos la imitación de Cristo debía ser libre, basada en un acto de voluntad en lugar de la obediencia (como en los conventuales), donde los sentimientos y emociones eran primordiales para las prácticas místicas, la acción unitiva con Dios requería de la despotenciación del alma racional, como en la mística de Eckhart miembro de la *Devotio*. Sus métodos fueron anti-especulativos como en el nominalismo del siglo XIII. Los espirituales franciscanos también eran antiespeculativos, por lo tanto, no ortodoxos.

La heterodoxia de Gante no solo consiste en sus métodos de evangelización sino en la apertura hermenéutica dialógica de aprender las costumbres locales y la lengua náhuatl para utilizarla como medio de comunicación con los indígenas e inculcarles la fe cristiana, tan es así que el mismo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, al relatar el trabajo de los primeros tres frailes franciscanos en las Indias antes de la llegada de los doce apóstoles americanos, dice:

[...]cuando llegaron los doce apóstoles americanos...viendo que los templos e los ídolos aún estaban en pie, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual Fr. Juan de Tecto respondió: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín”, llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar. (López de la Torre, 2016, 95)

Otra evidencia de la influencia de los métodos educativos de la *Devotio moderna* no solo en Gante sino también en la de los primeros franciscanos en las Indias, es la manera de alfabetización empleada por la *Devotio* basada en la escritura, la copia de manuscritos y traducción de las biblias, los franciscanos en la Nueva España fueron más innovadores al enfrentarse con una realidad distinta a la europea, su alfabetización inició en lengua náhuatl con el fin de atraer la atención de los indígenas y lograr una compenetración aún más exitosa con los naturales, continuó con los métodos de conversión de los indios de Gante en la ceremonia del bautismo en masa y Juan de Tecto, hábil para aprender lenguas extranjeras y uno de los primeros en aprender la lengua local, los primeros en el Nuevo Mundo en intentar latinizar en la escritura. “Para ello empezaron a escribir todo lo que decían los indios mientras transcribían las palabras nahuas en gráficos latino, así aprendieron a leer y escribir su idioma” (López de la Torre, 2016, 97). Texcoco fue un campo de experimentación sin precedentes en el proceso de educación europea en la Nueva España, estos dos frailes dejaron un antecedente para que los misioneros que llegaron después pudiesen guiarse en la predicación. Esta obra educativa la trasladó Gante a la Ciudad de México, luego de la muerte de Ayora y Tecto en la expedición de Cortés a las Hibueras (Honduras) (López de la Torre, 2016, 97).

El método evangélico primitivo de los doce apóstoles franciscanos en la Nueva España

Los misioneros franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524 con Martín de Valencia como su líder, se reunieron con Pedro de Gante. Las dificultades con las que se enfrentaron fueron la idolatría, la incomunicación por la diversidad de lenguas, el clima, la altura de Tenochtitlan y las epidemias. A diferencia de los métodos evangelizadores de Gante y Tecto de corte heterodoxo, los doce apóstoles americanos emplearon otros más ortodoxos. En términos generales se

pueden advertir dos métodos de evangelización: la tabla rasa y la evangelización providencial.

En lo que respecta a la tabla rasa, inicia con el programa religioso de Cortés desde 1523: “... nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intensidad, agregaba, sería una guerra injusta” (Ricard, 2013, 76), los misioneros españoles no reconocieron la legitimidad de los gobiernos indios ni sus religiones o cosmogonías. Las condenaron como idólatras y demoniacas. Venían con la idea de que convertir al indio era una manera de caridad al erradicar la condenación de sus almas. Para ello, era necesaria hacer una roturación total, a la manera como se barbecha un terreno o se limpia para la siembra, y así la semilla cayera en suelo fértil para fructificar. Según Ricard, en este tipo de evangelización los misioneros, desde 1523 hasta 1579, tuvieron mucho cuidado de emplear nuevos vocablos para referirse a Dios, al Papa y a la Virgen de Guadalupe. Se valieron de nombres enteramente innovadores, con la finalidad de que los indios no tuviesen oportunidad de asimilarlos con sus antiguos dioses. Inclusive se procuró no recurrir a los milagros ni promover las celebraciones de los santos porque los indios guardaban muchas festividades de culto a sus dioses. Los evangelistas no pretendían ocasionar un camuflaje de la idolatría con el aspecto de la cristiandad.

Hubo muchas destrucciones de ídolos y de templos prehispánicos. Los franciscanos comenzaron a fundar conventos en Texcoco y Tlatelolco, los primeros donde se fundaron los Colegios para los niños de los nobles indígenas. La resistencia fue pasiva, nunca activa, pero no por ello menos efectiva. Al llegar a las comunidades informaban, de alguna manera, que venían en nombre del Papa y del Rey, como representaciones de la trinidad, y que la desobediencia a las ordenanzas era lo mismo que enfrentar al Dios de la cristiandad. Por ello debían renunciar a sus dioses y cultos, a los sacrificios humanos. Se ha registrado que uno de los caciques de las comunidades de indios les replicó que no podrían renunciar a lo que de sus antepasados habían aprendido, ni podían desterrar de la noche a

la mañana sus costumbres. Para convencerlos, los frailes argumentaban que sus dioses no los habían defendido en contra de la Conquista española, lo cual ocasionó una gran discusión entre jefes y sacerdotes.

Dentro de las formas de resistencia por parte de los indios, estaba la emigración a zonas más altas en los montes y sierras, pero esto solo podría durar ocho meses o cuando mucho un año, antes que los agruparan en reservas de indios para su evangelización y catecismo. En el caso de los nobles, como método de evasión, enviaban a sus esclavos o criados a los conventos vestidos con ropajes elegantes para recibir la doctrina en su lugar; o en su defecto mandaban al hijo más pequeño y se reservaban enviar al hijo primogénito o su sucesor para no corromperlo con las enseñanzas cristianas. Otra resistencia, no menos efectiva fue la de revestir a la Tonantzín con la apariencia de la Virgen de Guadalupe, tanto así que Bernardino de Sahagún relataba en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, cómo de todas las ermitas dedicadas al culto mariano, la más visitada era la del monte del Tepeyac, en donde se veneraba a la antigua diosa, aunque ahora dedicado a las apariciones de la Virgen. Sospechaba del culto idolátrico por la gran afluencia de visitantes en comparación con otros templos dedicados igualmente a la Virgen. Todas estas formas de resistencia evidenciaron su efectividad, podríamos tener muchos más ejemplos para comprobar cómo la evangelización pretendía ser pura y ortodoxa, como tabla rasa, pero la realidad fue la heterodoxia del sincretismo cultural, en oposición a la interpretación de Ricard y Frost acerca de los métodos ortodoxos de evangelización de los franciscanos en la Nueva España.

La insistencia de los frailes en este método, conocido también como roturación total, fue de una necedad inmensa. Una de sus consecuencias fue la rebelión de los indios del norte de México, bastante cruenta en contra de los misioneros por parte de los chichimecas, en las regiones de Zacatecas, Sonora y Sinaloa. El método fue en parte efectivo por el poderío militar español, sin el cual sería imposible sofocar un levantamiento armado por parte de los indios.

Los intentos por erradicar la idolatría⁵ y todo aquello que les permitiera a los indios recordarla incluyó la destrucción de ídolos y templos, la prohibición de fiestas paganas, hasta la formación de niños que sirvieran de observadores para denunciar a sus padres, familiares o vecinos que llevaran a cabo prácticas sospechosas de idolatría. Se quisieron hacer a un lado las analogías entre las prácticas religiosas paganas y las cristianas, como en el caso del bautismo, la comunión y la confesión que practicaban de manera similar los mexicas en sus cultos y ritos, pero los misioneros juzgaron que nada tenían en común con los sacramentos de la Iglesia, sino que se trataban de una “satánica parodia” (Ricard, 2013, 411). El tratamiento jurídico contra la idolatría venía instituido desde el Concilio de Trento (1545-1563) para hacer frente al triunfo de la Reforma luterana en el norte de Europa y que se extendía por todo el continente. Según Gerardo Lara en *La idolatría de los indios americanos: ¿El enemigo invencible?*, la Iglesia católica de los siglos XVI y XVII interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones causadas por la acción demoníaca. Según Ricard, los misioneros franciscanos vieron a la religión mexica como una parodia del demonio, como inferior a la cristiana y dice que la interpretación de Alamán en sus *Disertaciones*, lo mismo que las de Humbolt y Chevallier se engañan al afirmar que los misioneros se esforzaron con ayuda de las analogías ofrecidas por la religión mexica, yo sostengo una interpretación contraria a Ricard, quien se centra solo en las crónicas de Sahagún y Mendieta y quien a pesar de tener un capítulo dedicado a “El teatro edificante” en su *Conquista espiritual de México*, revisa a otros franciscanos pero no a Gante y no analiza críticamente —a través de una hermenéutica analógica— los métodos de evangelización de Gante, quien logra la empatía con los indios justo por apoyarse en analogías, por eso su técnica educativa es heterodoxa al utilizar la estética teatral para sensibilizar el espíritu de los indios y moverlos en los afectos en favor de la vida de Jesús y la historia de la salvación.

A diferencia de Pedro de Gante, algunos de los misioneros franciscanos posteriores veían la asimilación como un obstáculo a la verdadera conversión religiosa. Sin embargo, tanto Toribio

de Benavente, Motolinía (1482-1569) como Bernardino de Sahagún (1499-1590) se dieron a la tarea de estudiar escrupulosamente las culturas prehispánicas, sus lenguas, su cosmogonía y sus ritos, con la finalidad de realizar una evangelización mucho más eficiente, léase de tintes heterodoxos en sus métodos, lo cual contradice de alguna manera la interpretación de Robert Ricard en su *Conquista espiritual de América*. La obsesión del clero regular provocó persecuciones en contra de estos misioneros franciscanos, según cuenta Jerónimo de Mendieta tanto en *Vidas franciscanas* como en la *Historia antigua de México*, principalmente por el obispo Montúfar⁶ que los vio bajo una sospecha de apoyo al paganismo.

Contrario a la interpretación historiográfica de Ricard, el método llamado evangelización providencialista sí se aprovechó de lo existente, de la cultura primitiva, incurrió en una resignificación semiótica y un mestizaje simbólico religioso, lo cual ya lo vuelve una técnica heterodoxa. Entre los partidarios de este método se encuentra Sahagún, esmerado en los estudios etnográficos y lingüísticos, preocupado por la formación de un clero indígena, el mismo Pedro de Gante en su forma de evangelización a través de representaciones teatrales sobre temas evangélicos en el Colegio de San Juan de los naturales en Texcoco y en sus bautismos en masa, aprovecha el “bautismo de agua” de los naturales empleado dentro de las creencias de los indios para cambiar su “tonalli” (entidad anímica principal) o “destino”: “...si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que al “bautizarlo” en un día fasto, su *tonalli* adquiriría inclinaciones y tendencias positivas” (Marcos, 2018, 27). Según Ricard, al estudiar las crónicas de los franciscanos Mendieta Sahagún, nos dice que el bautismo entre los mexicas implicaba la limpieza de una mancha original: “La partera vertía agua –Mendieta agrega que también pulque– sobre la cabeza del recién nacido y le decía entre otras cosas: “Cualquiera mala cosa que aquí hubiere, déjele; todo lo nocivo a este niño, déjalo, aléjate de él, ya que ahora toma una vida nueva y nace de nuevo; es limpiado y purificado una vez más y nuestra madre el agua lo forma y engendra de nuevo” (Ricard, 2013, 99). Contrario

a Ricard, estas ideas fueron aprovechadas por Gante para la conversión de los indios en Texcoco y Huejotzingo desde 1523 hasta 1529, práctica que se enfrentó a una fuerte resistencia crítica por parte de los misioneros dominicos mucho más ortodoxos en sus métodos, les parecía muy superficial esta forma franciscana de conversión, no la consideraban profunda y por convicción por parte del indio. Es precisamente a esta forma de mestizaje religioso a la que el filósofo Bolívar Echeverría (2000) llama “*ethos* barroco”, es decir, aquella forma de vida que aprovecha lo existente como estrategia de supervivencia semiótica cultural, en este caso los indígenas al emplear la forma simbólica del dominador, como sería en este caso el bautismo cristiano como análogo al suyo, practicado por sus ancestros para cambiar su destino cuando nacían bajo un mal signo. No es la finalidad de este trabajo ahondar en ello, porque se rebasaría el objetivo y la hipótesis de esta investigación.

Escatologías religiosas de Lutero y los milenaristas franciscanos

Los teólogos luteranos contemporáneos, al realizar la exegesis de las cartas y sermones de Lutero, quien ocupó tres cuartas partes de la prensa escrita de 1517 a 1545, coinciden en afirmar la visión escatológica que tenía Lutero acerca del fin de los tiempos. El reformista proyectaba un venidero panorama apocalíptico debido a la corrupción de la Iglesia romana. Esto es comprobable en su *Captividad de Babilonia*, en donde crítica a los abominables papistas; este escrito estuvo dirigido al papa León X, y aclaraba que las acusaciones no eran en contra de su divina persona sino de su Consejo de obispos y arzobispos corruptos. Resulta dudoso que se tratase de un verdadero sentimiento de admiración al papa, pues sabido es que Lutero mandó a hacer por encargo a Lucas Cranach y a Hans Holbein, entre otros artistas, representaciones de la autoridad eclesiástica y su Iglesia como encarnaciones del demonio y productos de desecho, e incluso como un asno.

En la Nueva España Lutero estuvo asociado con la serpiente, un animal demoniaco en la Biblia, también se le representaba con la figura de un dragón. Sin embargo, la presencia del monje cismático fue a través de la retórica, como muestra Alicia Mayer en *Lutero en el paraíso* (2008), aunque esta presencia simbólica surgiría en los imaginarios sociales hasta entradas las primeras tres décadas del siglo XVII. Como se ha hecho énfasis anteriormente, la Nueva España estaba más preocupada por erradicar la idolatría de los indios que por el contagio luterano.

Sabemos que existieron antes de las 95 tesis de Lutero otros reformadores de la Baja Edad Media. Dentro de las visiones escatológicas milenaristas tenemos la de los frailes franciscanos flamencos seguidores de Joaquín de Fiori en el siglo XV. Este fraile de la Baja Edad Media consideraba que la historia de la evangelización estaba dividida en tres etapas, la del Padre, el Hijo vigente en siglo XIII y la del Espíritu Santo, quien anunciaría la llegada del juicio final para corregir la corrupción de Europa. Estos ideales de renovación fueron los fundamentos de la orden franciscana, como eran los mandamientos de las escrituras de la Iglesia primitiva y los indios americanos eran considerados los últimos gentiles antes del juicio final.

Los primeros tres apóstoles franciscanos flamencos, de quienes se dice que cruzaron descalzos tierra firme de San Juan de Ulúa hasta la llegada a la ciudad de Tenochtitlán, y queriendo estar lejos del bullicio de reconstrucción de la ciudad de México se fueron a Texcoco, nación aliada de Cortés, ahí los recibió Ixtlixóchitl en el antiguo palacio de Netzahualpilli (Márquez, 2001, 18-19). Según el historiador Joaquín Icazbalceta:

Se dedicaron desde luego a aprender la lengua mexicana, para lo cual mostraba Fray Pedro las más felices disposiciones. Antes de cumplirse un año, llegó la misión de franciscanos con el custodio Fray Martín de Valencia. Salieron a recibirlos Cortés, Ixtlixóchitl y el padre Gante y habiéndoseles dado, a instancia de éste, el recado necesario, dijeron allí la primera misa solemne el día de San Antonio de Padua, el 13 de junio [de 1524...] Admirados los recién venidos de

que a pesar de la conquista y la presencia de los tres misioneros aun reinase la idolatría, sin que ni siquiera hubiesen cesado del todo los sacrificios humanos, preguntaron a sus predecesores que en que se ocupaban. Fray Juan de Tecto respondió por todos: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró San Agustín”, es decir, la lengua mexicana, indispensable para emprender la conversión de aquellas gentes. (Icazbalceta en Márquez, 2001, 20)

Las historias de los pueblos mesoamericanos serán escritas por franciscanos como Sahagún, Motolinía, Mendieta y Juan de Torquemada, una historia además escrita en náhuatl y no en castellano, es una interesante vulgarización de los textos para el acceso de los pueblos conquistados y una forma de preservación de la memoria. Lo anterior no significa que estos frailes desearan mantener los cultos considerados idolátricos, tampoco quiere decir que dejaran su tendencia colonizadora a favor del proyecto de unificación de la Corona por medio de la religión. No hubo un proyecto definido, esto fue involuntariamente una forma de conservación de la memoria. La evasión del total genocidio semiótico cultural constituyó un fenómeno que en una visión moderna podríamos llamar preservación de lo inmaterial, de la cultura de estos pueblos, cuya arquitectura y organización política quedaron completamente en ruinas, pero dentro de sus escombros destellaba fuerza, la del mestizaje como forma de supervivencia, y culminó por adoptar las formas dominantes de los conquistadores por la religión al conservar una forma “criptomesoamericana”, es decir, bajo el ropaje simbólico del dominador continuaban practicando sus cultos a Tonantzin, Huitzilopztli, entre otros ritos. Y de igual manera, en un juego dialéctico semiótico, los misioneros aprovecharon los vestigios culturales mesoamericanos para reafirmar la cristianización en la Nueva España.

Conclusiones

La investigación me permite concluir que la *Devotio moderna* llegó a la Nueva España a

través de Pedro de Gante y los Doce apóstoles americanos, místicos y misioneros franciscanos que compartían las reformas devocionales de los místicos europeos del norte de Europa durante la Baja Edad Media, como el maestro Eckhart, Tomás de Kempis y en particular los Hermanos de la Vida Común. Erasmo de Rotterdam estudiaría en esta congregación religiosa durante su juventud, mientras que Martín Lutero visitaría a uno de sus fundadores, Juan Reinecke, para dedicarse posteriormente al estudio sistemático de la *Devotio moderna* con íntimas afinidades en su obra la *Teología Alemana*, además de que se alojó con estos Hermanos en Magdeburgo de 1496 a 1497. Influyeron también tanto a los místicos españoles como a los misioneros flamencos, en particular a Pedro de Gante, primo hermano de Carlos V. Sabemos además que los “Doce apóstoles americanos” formaban parte de un movimiento –los espirituales– de rasgos milenaristas, apocalípticos y utópicos en la tradición de Joaquín de Fiore (1202); asimismo, consideraban a los indoamericanos los últimos gentiles antes de la llegada del fin del mundo.

La utopía de realizar una Nueva Iglesia similar a la cristiana primitiva para corregir los errores de la vieja Europa, enferma de ambición, y la cual invirtió su misión evangélica, fue compartida tanto por los primeros frailes y místicos franciscanos como por Martín Lutero. Los primeros vieron en los indios, con su sencillez, simplicidad, pobreza y falta de ambición la oportunidad de realización de un cristianismo ideal basado en la pobreza, la propiedad comunitaria, la unión por la fe y la caridad. ¿No era acaso esto lo que Lutero pedía con su *sola fides* y su idea originaria de *ecclesia* fundada en la comunidad de fieles? Así pues, tanto el reformador alemán como los espirituales franciscanos consideraban a la Iglesia de la vieja Europa encerrada en una *Cautividad de Babilonia*, lo cual constituía una señal inequívoca del fin de los tiempos en las imágenes escatológicas y apocalípticas, cautiva en la idolatría hacia el oro por las jerarquías eclesiásticas, hundidos en el pecado de la ambición y la guerra.

La crítica política de los místicos devocionales de la vía moderna compartidas por las órdenes mendicantes franciscanas en la Nueva

España, permitió la implantación de las utopías políticas de los franciscanos en sus repúblicas de indios, con la educación de los indoamericanos, la exclusión del diezmo a los nativos dada la pobreza estructural que padecían, la organización del trabajo como alternativa al repartimiento de los indios en las encomiendas. Asimismo, su división en gremios de artesanos, pintores, copistas de libros, músicos, cantores, fue una estructura administrativa y educativa que cuestionó al clero regular, al arzobispo Montúfar y culminó por provocar la animadversión contra las órdenes mendicantes, quienes tenían una relativa autonomía al no depender del diezmo sino de las limosnas.

Notas

1. Dentro de los teóricos de la poscolonialidad que sostienen esta tesis destacan, como los exponentes más importantes en el análisis de la colonialidad latinoamericana, Walter Dignolo, Anibal Quijano y Santiago Castro Gómez.
2. Conocido en inglés como *Sisters and Brothers of the Common Life*.
3. Es importante la distinción entre gentiles e infieles al tratarse de los amerindios, esta distinción se basa en la bula *Inter caetera* otorgada por Alejandro VI en 1493 en favor de Fernando e Isabel, reyes de Castilla y Aragón, “obligados a proteger y evangelizar a los indios” es a la que refieren siempre tanto Francisco Vitoria como Bartolomé de Las Casas para defender los derechos de los indios en la Nueva España, en particular en la querrela de la conquista en contra de Ginés de Sepúlveda. Un infiel es quien ha conocido al Dios cristiano y se niega a admitirlo y convertirse a la “verdadera fe” como es el caso de los árabes y judíos, pero en el caso de los indios no hay infidelidad porque ignoraban al “verdadero Dios”. Posteriormente ya en el siglo XVI, los indios fueron tratados como “niños en la fe”, una especie de minoría de edad.
4. El término hermenéutico analógico es una categoría filosófica de Mauricio Beuchot y un método de análisis interpretativo entre culturas en este caso.
5. Para conocer la postura de la Corona española, tanto de Carlos I de España, V de Alemania y de Felipe II en su postura en contra de la idolatría

en las Indias, véase la siguiente investigación historiográfica: John F. Chuchiak, “La inquisición Indiana y la extirpación de idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690”, en Ana de Zaballa Beascochea (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España, siglos XVI-XVIII*, Bilbao, España, Universidad del País Vasco, 2005, 79-94; John Chuchiak “Towards a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Méritos and their Role in Defining the Concept of Idolatría en Colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2, 2002, 1-29.

6. Antiguo calificador del Santo Oficio en la Nueva España.

Bibliografía

- Bataillon, M. (2013). Iluminismo y Erasmismo. El Enquiridión. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ciaramitaro, F & Rodríguez A. (2010). Alumbradas e ilusas en la Nueva España. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*. (20), 109-130. España.
- Domínguez, A. (1994). *Autos de la Inquisición de Sevilla, siglo XVII*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. España: Trotta.
- Echeverría, B. (2000). *Modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Eckhart. (2011). *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.
- Frost, E.C (2002). *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México: Tusquets.
- Gutiérrez, G. (2005). *En busca de los pobres de Jesucristo*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Jiménez, J. (1946). *Herejías y supersticiones en la Nueva España*. México: Imprenta Universitaria.
- Lara, G. (2016). *La idolatría de los indios americanos: ¿El enemigo invencible? La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (Coor. Gerardo Lara Cisneros). México: Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM/Colofón.
- López de la Torre, C.F. (2016). El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España. *Fronteras de la Historia*. (21), 1, 90-116. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Magdaleno, M. (1992). Introducción y selección. *Suma Indiana* (fray Bernardino de Sahagún). México: UNAM.
- Márquez, I. (2001). *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*. México: BUAP / Universidad de las Américas Puebla.
- Martín-Hernández, F. (1984). Alcance cultural de la Reforma: Imprenta, escuela, universidad, lengua. *Martín Lutero, 1483-1983: Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento* (Eds. Dieter Konieki, Almanza-Meñica, Juan Manuel). España: Instituto Superior de Filosofía de Valladolid.
- Marcos, S. (2018). Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial. *Cuerpo, salud y religión* (Eds. Anabella Barragán, Ángela López, Elio Mansferrer). Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Mayer, A. (2008). *Lutero en el Paraíso*. México: IIH-UNAM / Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, J. de. (1994). *Vidas Franciscanas*. México: UNAM.
- Nettel, P. (2010). *La utopía franciscana en la Nueva España. (1554-1604). El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. España: Marcial Pons Historia.
- Phelan, J. (1972). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.
- Pirenne, H. (1980). *Historia económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, R. (2013). Evangelización y evolución religiosa. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rotterdam, E. (1905). *A Book Called in Latin Enchiridion Militis Christiani and in English The Manual of the Christian Knight, replenished with the most wholesome precepts made by the famous clerk Erasmus of Rotterdam, to which is added a new and marvellous profitable Preface*. Londres: Methuen and Co. Online Library of Libery. En: [<http://oll.libertyfund.org/titles/erasmus-the-manual-of-a-christian-knight#toc>] (15 de abril de 2017).

- Ruiz, M. (2010). *Crítica a la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.
- Rubial, A (2002). Las santitas del barrio. 'Beatas' laicas y religiosidad cotidiana en la Ciudad de México en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 59 (1). 13-37. Sevilla.
- Sahagún, B. de. (1989). *Historia General de las cosas de la Nueva España* (Eds. Josefina García Quintana, López Austin, Alfredo, vol. 1). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La reforma* (Trad. José Utrilla, Juan, vol. 2). México: Fondo de Cultura Económica.
- Teresa de Mier, S. (1994). *Escritos y memorias* (Ed. O'Gorman, Edmundo). México: UNAM.
- Torquemada, J. de. (1975). *Monarquía Indiana* (vol. 2). México: IHH-UNAM.
- Van Engen, J. (2008). *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

María Cristina Ríos Espinosa (m.riose@universidaddelclaustro.edu.mx). Profesora e investigadora del Colegio de Arte y Cultura de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Secretaria de la Asociación Mexicana de Estudios en Estética (Amest, www.estetica.org.mx). Coordinadora editorial y autora del libro *Reflexiones en torno al ser del arte*, Universidad Iberoamericana, México, 2013. Coordinadora y autora de *Revolución de independencia e identidad cultural*, Amest, México, 2013. Coordinadora editorial y autora de Cuadernos Amest #2 y #3.

Recibido: 22 de enero de 2018
Aprobado: 9 de enero de 2019