

El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la *Historia eclesiástica indiana*

Por Simone FRACAS*

I

LA *HISTORIA ECLESIASTICA INDIANA* y el *corpus* de cartas y relaciones del misionero y cronista franciscano Gerónimo de Mendieta —a pesar de la escasa información biográfica relativa a éste—¹ son una pequeña pero importante parte de la narrativa de la llamada “conquista espiritual” de la Nueva España.²

Nacido en Vitoria en 1525, Mendieta destacó por su trabajo misional, que inició en 1554, a su arribo a Nueva España, lugar en el que murió en 1604.³ Desde el principio se encontró inmerso en un ambiente turbulento, en el que las relaciones entre los mendicantes y el poder civil eran tirantes. Comprendió muy pronto que una de las claves para el éxito de la misión franciscana sería el aprendizaje de las lenguas nativas, así que se apropió del náhuatl en poco tiempo, demostrando “siempre un gran celo del bien espiritual de los indios”⁴ y sólo en esta lengua predicaría, sirviéndose de traductores para los españoles.⁵ Mientras en estos primeros años cobraba renombre como doctrinero, no se sabe que haya ocupado

* Becario posdoctoral del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <fracas.simone@gmail.com>.

¹ Juan Bautista, *Sermonario en lengua mexicana*, México, en casa de Diego Lopez Daulos y a su costa, 1606; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Miguel León-Portilla, ed., México, IIF-UNAM, 1977, vol. VII, libro XV, cap. XLVI, libro XX, cap. LXIII; Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano: crónica de la provincia del santo evangelio de México, menologio franciscano*, México, María de Benavides viuda de Juan de Ribera, 1697-1698. Icazbalceta reúne por primera vez toda la información sobre Mendieta a partir de 1870, cf. el aparato crítico de Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta, ed., México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1870; y del mismo, *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1886 (*Nueva colección de documentos para la historia de México*, I).

² Robert Ricard, *La “Conquête spirituelle” du Mexique: essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Faculté des Lettres de Paris, 1933.

³ Juan Bautista, *Sermonario en lengua mexicana* [n. 1], p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Torquemada, *Monarquía indiana* [n. 1], libro XX, cap. LXXIII; cf. también el pról. de Juan Bautista, *Sermonario en lengua mexicana* [n. 1].

cargos relevantes en la orden, lo que —con excepción del puesto de provincial— sí aconteció con posterioridad.⁶ Además, durante muchos años más fungió como enlace “político y diplomático” entre los franciscanos y los poderes civil y eclesiástico del reino.⁷

A lo largo del último tercio del siglo XVI y hasta 1595, Mendieta se ocupó de la escritura de una obra: *Historia eclesiástica indiana*. Tanto en éste como en sus demás textos sigue muy de cerca el desarrollo de la misión franciscana en Nueva España y las relaciones de ésta con las demás corporaciones eclesiales y con el imperio español.

Por otro lado, en la larga y copiosa historiografía sobre el desarrollo de la Iglesia católica en América, los franciscanos y su ideal misionero son seguramente uno de los *topos* de mayor éxito.⁸ En esta línea, y específicamente sobre Mendieta, se produjeron dos estudios capitales, que sin duda influyeron sobre la percepción general de la acción franciscana en Nueva España. El primero, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, de John Leddy Phelan, apareció en los años cincuenta del siglo XX y sigue siendo la única monografía sobre Mendieta.⁹ El segundo, de 1976, se debe al historiador francés Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, y aunque su asunto principal lo constituyen otros cronistas franciscanos, habla de Mendieta de

⁶ José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, *Estudios de Cultura Náhuatl* (México, IIH-UNAM), núm. 14 (1980), pp. 131-195.

⁷ García Icazbalceta, *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594* [n. 1], p. xiii.

⁸ Por mencionar sólo a los “clásicos”: Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1921-1928, 5 vols.; Ricard, *La “Conquête spirituelle” du Mexique* [n. 2]; José Antonio Maravall, “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, *Estudios Americanos* (Sevilla), núm. 2 (1949), pp. 199-227; Luis González Cárdenas, “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador”, *Revista de Historia de América* (México, IPGH), núm. 28 (diciembre de 1949), pp. 331-376; Marcel Bataillon, “Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde”, en *Courants religieux et humanistes à la fin de xvème et au début du xvième siècle*, París, PUF, 1959, pp. 23-36; David Brading, *Prophecy and myth in Mexican history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Francisco Morales, ed., *Franciscan presence in the Americas: essays on the activities of the Franciscan friars in the Americas, 1492-1900*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983; Pedro Borges Morán, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, BAC/Estudio teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992, 2 vols. Y, desde luego, hay muchísimas obras más.

⁹ John Leddy Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World: a study of the writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley/Los Angeles, University of California, 1956.

manera colateral.¹⁰ Ambos ensayos, que marcaron una nueva línea de investigación,¹¹ aprovecharon principalmente los estudios que abordaban las temáticas milenaristas en Europa y en la América española.¹² Pero una cosa es sugerir, como hacen estos últimos, que algunas ideas escatológico-milenaristas circularon en forma general entre una multitud de actores sociales y, más adelante, en la “conquista espiritual”, y otra muy distinta es afirmar, como hacen Phelan y Baudot, que tales conceptos fueron un programa de acción para la gestión de la misión franciscana durante todo el siglo XVI.

Sin duda, los franciscanos españoles fueron la corporación en la que las ideas joaquinistas y erasmistas tuvieron mayor repercusión, sobre todo porque la Observancia Regular de España, de la cual se originaron, ya había sido objeto de una reforma embebida

¹⁰ Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1976. Para el presente trabajo se utiliza la versión italiana *Utopia e storia in Messico: i primi cronisti della civiltà messicana (1520-1569)*, Milán, Biblioteca Francescana, 1991.

¹¹ Además de los trabajos de Phelan, Maravall y Baudot ya citados, recordamos a José Miranda, “Renovación cristiana y erasmismo en México”, *Historia Mexicana* (El Colegio de México), vol. 1, núm. 1 (julio-septiembre de 1951), pp. 22-47; Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana* (El Colegio de México), vol. 26, núm. 1 (julio-septiembre de 1976), pp. 3-28; Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977; Melquiades Andrés Martín, “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)”, en Ricardo García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1980, pp. 269-362; Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos en Nueva España”, *Historia Mexicana* (El Colegio de México), vol. 32, núm. 1 (125) (julio-septiembre de 1982), pp. 89-105; Alain Milhou, “El concepto de ‘destrucción’ en el evangelismo milenarista franciscano”, y Lino Gómez Canedo, “Aspectos de la acción franciscana en América”, ambos en Paulino Castañeda, ed., *Los franciscanos en el Nuevo Mundo: actas del II Congreso Internacional*, Madrid, Deimos, 1988, pp. 297-315 y pp. 441-472, respectivamente; Lino Gómez Canedo, “Milenarismo y utopía en la evangelización de América”, en José Ignacio Saranyana, ed., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, pp. 1399-1410; Ricardo García Villoslada, “Nuevo planteamiento de la utopía franciscana en México”, en Sebastián García, ed., *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: actas y estudios*, Madrid, Turner, 1990, pp. 269-270; Josep-Ignasi Saranyana y Ana de Zaballa Beascochea, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Eunat, 1995; Antonio Rubial García, *La hermana pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, FFYL-UNAM, 1996; Fernando Gracia García, *Una lectura providencialista de crónicas franciscanas del siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de Coahuila/Centro de Estudios Sociales y Humanísticos, 1999.

¹² Marcel Bataillon, “Nouveau Monde et fin du monde”, *L'Éducation Nationale* (París), núm. 32 (1952), pp. 3-6; y del mismo autor, “Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde” [n. 8].

de interpretaciones apocalípticas de la historia.¹³ Martín de Valencia, ferviente discípulo de Juan de Guadalupe,¹⁴ conectó esta reforma con el Nuevo Mundo cuando el general fray Francisco de los Ángeles le proporcionó el soporte institucional a su primera misión “quoniam hic fuit numerus discipulorum Christi pro mundi conversione”.¹⁵

A mi juicio, empezada por los Doce y perfeccionada por Mendieta, la invención de una “tradición” escatológico-milenarista franciscana en Nueva España, que se relaciona directamente a la independencia política de la Orden de los Frailes Menores en América es una construcción historiográfica reciente. Y también opino que esto se debe sobre todo a unas páginas equívocas o desorientadoras de los capítulos v y vi del estudio de Phelan, en las que el autor afirma contundentemente el carácter de místico apocalíptico de Mendieta y hace explícita referencia a una oportunidad “única”, inspirada por Joaquín de Fiore, de crear “en vísperas del fin del mundo un paraíso terrenal, donde una raza entera de hombres serían consagrados a la pobreza evangélica”.¹⁶

Historiográficamente menos convincente aún me parece el procedimiento de Baudot para ampliar las tesis de Phelan. Según expuse con anterioridad, el historiador francés reúne en su trabajo a varios cronistas heterogéneos, por ejemplo a Toribio de Benavente Motolinía y a Mendieta, y los dispone en una continuidad ideológica que se antoja más un artificio que una realidad. Baudot no sólo atribuye arbitrariamente a Phelan y a Maravall el mérito de haber

¹³ Véanse Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo mesiánico y actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949; y Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*, París, Droz, 1937, pp. 55-75.

¹⁴ Baudot, *Utopia e storia in Messico* [n. 10], pp. 85, 82-91, respectivamente.

¹⁵ “Carta de Francisco de los Ángeles a los Doce”, en Lucas Wadding, *Annales Minorum* [1625-1654], Grottaferrata, Quaracchi, 1964, vol. XVI, p. 188.

Francisco de los Ángeles, o Quiñones, fue personalmente muy cercano a la reforma de Juan de Guadalupe, pero sus posibilidades sociales eran más elevadas. De hecho, fue hermano del conde de Luna, emparentado con Carlos V. Se le conoce sobre todo porque gracias a su influencia —y al trabajo desarrollado en estrecho contacto con Juan Clapón, confesor imperial franciscano— había logrado obtener una de las más extraordinarias bulas pontificias a favor de los franciscanos. Promulgada el 25 de abril de 1521, la *Alias Felicis* de León X otorgó a los franciscanos la facultad de ejercer sin límites su ministerio en toda la Nueva España y fue el primer paso institucional con el que los franciscanos sentaron las bases de la organización y la realización de la misión de los Doce apóstoles.

¹⁶ Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World* [n. 9], pp. 44-68, 75 y 60, respectivamente. La traducción es mía.

indicado *claramente* que la línea de acción franciscana seguía muy de cerca un preciso “programa de inspiración joaquinita con fines milenaristas”, sino que, para él, Mendieta representa “la más clara expresión escrita de este programa de acción”, que Baudot describe además como “hegemónico” durante toda la época franciscana.¹⁷ Así pues, opino que la pretendida constitución de un frente milenarista dentro de la orden franciscana no es sino el resultado de una especulación del investigador francés, difícil de ser aceptada desde el punto de vista crítico.

En razón de ello, estimo que hace falta analizar nuevamente la forma en que los dos citados estudios se aproximan a la obra de Mendieta, a fin de reexaminar luego sus conclusiones.¹⁸ Mi planteamiento es que Mendieta recurre al “milenarismo” únicamente como un dispositivo retórico, como un mero expediente narrativo, a la vista del fracaso de todos los demás esfuerzos de preservación del poder de la orden franciscana ante el embate de la política imperial. Es decir, era aquél un momento en que los frailes presenciaban su inminente derrota frente a una Iglesia secular favorecida por la Corona. En consecuencia, los lamentos apocalípticos son una respuesta retórica a la catastrófica merma del poder político de la orden de los menores en Nueva España.

Y para probarlo mostraré que en Mendieta no existen los elementos místicos propios de la escatología y mucho menos la voluntad separatista; lo que él elabora en sus relatos es una práctica concreta de gestión de poder político, social y religioso para tierras novohispanas. Aduciré evidencias de que su estilo narrativo evoluciona a través de los años y de que el milenarismo que impregna su última producción escrita debe imputarse a una estrategia narrativa, derivada indiscutiblemente del bagaje cultural utópico-mesiánico de sus hermanos pero, sobre todo, del progresivo desequilibrio de las políticas establecidas a favor de la institución de la Iglesia diocesana. La escatología —ésta es la hipótesis— no

¹⁷ Baudot, *Utopia e storia in Messico* [n. 10], p. 87; el artículo original al que remite Baudot es de Maravall, “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España” [n. 8], que después fue revisado y publicado por su autor en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

¹⁸ Un primer análisis del trabajo de Baudot llevado a cabo por Elsa Cecilia Frost deja ver con bastante claridad cómo la tesis milenarista defendida por el historiador francés puede aplicarse a las fuentes históricas franciscanas que él analiza a condición de forzar la interpretación, Elsa Cecilia Frost, “A new millenarian: Georges Baudot”, *The Americas* (George Washington University), vol. 36, núm. 4 (abril de 1980), pp. 515-526.

guía en absoluto la idea de misión de Gerónimo de Mendieta ni su propuesta política está marcada por el desarrollo de un milenarismo *de facto*. Éste no es representativo de su proposición; no es más que un plano superficial y extremo de su técnica narrativa.

II

Lo primero es echar mano de las fuentes. Y aquí hay que tomar en cuenta las dos primeras cartas de Mendieta y algunas partes de su *Historia eclesiástica indiana*. Disponiéndolas cronológicamente y analizándolas a la luz de los demás acontecimientos históricos, notamos una progresiva y constante variación del estilo, del enfoque y de la técnica narratológica, lo que parece supeditarse a problemas político-institucionales específicos y cotidianos. Hay que prestar particular atención a la sucesión temporal de la documentación, que revela núcleos polémicos precisos que el autor desarrolla de vez en vez, en respuesta a acontecimientos muy puntuales. El año 1555 marca una etapa fundamental en la formación de Mendieta porque, según Baudot, éste es justamente el periodo en el que las ideas milenaristas de Motolinía alcanzaron su culminación e influyeron en la formación de Mendieta.¹⁹ Aun concediendo lo anterior, opino que Mendieta no se sintió atraído por las tesis apocalípticas de su maestro.

Uno de los primeros documentos de Mendieta, la carta que envió a Felipe II en 1565, no hace la más mínima referencia a estas temáticas. En cambio, sus amargas palabras revelan una gran desilusión respecto de las expectativas que animaron la misión original. Los escasos resultados de la evangelización y las escandalosas luchas entre las órdenes mendicantes y las de éstas en contra del poder civil, produjeron la caída del entusiasmo de Mendieta y, tal vez, fueron el detonante de su regreso a España.²⁰

Me limitaré a señalar que todas las noticias que se tienen sobre él en esta etapa²¹ sólo apuntan a su cercanía con Bernardino de Sahagún, quien le encargó que entregara a Juan de Ovando unas

¹⁹ Baudot, *Utopia e storia in Messico* [n. 10], pp. 283-284.

²⁰ Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice Mendieta: documentos franciscanos siglos XVI y XVII*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1892, 2 tomos (*Nueva colección de documentos para la historia de México*, IV), tomo I, p. 164.

²¹ “Carta para el padre fray Miguel Navarro” y “Carta del rmo. padre Comisario General de todas las Indias, al muy reverendo padre fray Jerónimo de Mendieta, predicador, en S. Francisco de Castro de Urdiales”, en *ibid.*, pp. 167-169.

obras manuscritas.²² La correspondencia de Mendieta con Ovando es un ejemplo de la autoridad que había alcanzado el religioso; algunas misivas muestran que el visitador estaba dispuesto a escuchar a Mendieta sobre temas que éste ya había tratado en cartas previas, como la dirigida a fray Francisco de Bustamante en 1562 y aquella que envió a Felipe II en 1565.²³ Además, la proximidad con Sahagún, que era admirador de Motolinía,²⁴ bien puede haber sido un factor del cambio de estilo narrativo que se percibe en Mendieta. Como se sabe, fray Bernardino fue el principal objetivo de las severas leyes de la Corona que, a partir de sus obras, condenaron la mayor parte de la producción franciscana escrita en Nueva España. Las primeras órdenes de confiscación de Felipe II datan del 22 de abril de 1577 y la carta regia dirigida al virrey Martín Enríquez habla de la peligrosidad de las informaciones contenidas en las obras de los frailes.²⁵ De ahí la determinación de censurar materiales considerados sumamente subversivos,²⁶ lo cual se encomendó al entonces arzobispo de la Ciudad de México, Pedro Moya de Contreras.

Naturalmente, Mendieta se percató del giro de la política real y el tenor de la documentación nos lleva a pensar que su opinión personal sobre la marcha de los asuntos religiosos y políticos novohispanos no sólo se estaba modificando rápidamente, sino que también era tomada en cuenta por las altas esferas de la jerarquía franciscana en Nueva España y del poder civil metropolitano. García Icazbalceta ve en la carta de 1565 un producto propio de la mente de Mendieta, por mucho que el documento ostente las firmas de las mayores autoridades franciscanas de la época.²⁷ Para entonces, Mendieta ya era reputado como uno de los miembros de la orden más doctos y hábiles y también, como se dijo en otra parte, era el encargado de

²² Livario Oligier, ed. y notas, *Breve compendio de los ritos idolátricos de la Nueva España, auctore Bernardino de Sahagún, OFM, Pio V dicatum* (1570), Roma, Ex Schola Typographica Pio X, 1942; Martínez, “Gerónimo de Mendieta” [n. 6], p. 157.

²³ García Icazbalceta, *Códice Mendieta* [n. 20], tomo I.

²⁴ Miguel León-Portilla, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas, *Coloquios y doctrina cristiana: los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, folio 28r.

²⁵ “Minutas de Reales Cédulas”, AGI, Patronato, II, 79, en Joaquín García Icazbalceta, *Códice franciscano*, Antigua librería de Andrade y Morales, México, 1889 (*Nueva colección de documentos para la historia de México*, II), p. 267.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ García Icazbalceta, *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594* [n. 1], pp. xv, 51.

las relaciones entre la provincia del Santo Evangelio de México y las máximas autoridades virreinales y metropolitanas.²⁸

También emergen datos muy significativos al cotejar los documentos del primer periodo de Mendieta en España con la *Historia eclesiástica indiana*, cuya redacción es posterior a 1573. Puede afirmarse que, durante sus años tempranos como misionero, Mendieta era partidario de la política eclesiástica de la Corona. En la carta de 1565 no hay ningún indicio de la crítica, de la prosa incendiaria que le dedicará a Felipe II en algunos pasajes de la *Historia eclesiástica indiana*. Aunque en esa misma epístola de 1565 se advierte nítidamente su preocupación por la salud espiritual del reino, no hay tampoco rastro de ideas milenaristas. El texto hace claramente de Felipe II el depositario del poder material y espiritual; de hecho, en una postura diametralmente opuesta a las teorías apocalípticas, Mendieta se muestra a favor de una mayor centralización del poder en manos del soberano y del virrey. Con respecto a lo anterior, propone al monarca que se involucre directamente en los problemas de las Indias, sin delegar los asuntos al Consejo de Indias.²⁹ Esta nota es importante porque la visita que hizo don Juan de Ovando al Consejo de Indias, terminada en el año en el que Mendieta se reintegraba a la Nueva España, se planteaba el mismo objetivo.³⁰ En el ámbito de un creciente centralismo estatal, me parece que Mendieta buscaba en el soberano un mediador y también un negociador para los problemas espirituales novohispanos.

Aun así, estoy convencido de que la situación política del franciscanismo en estas tierras fue la preocupación constante de toda la producción escrita del fraile. El fortalecimiento creciente de la estructura secular de la Iglesia y su jurisdicción se hacía a costa del poder que los franciscanos ejercían desde 1524. Con todo, las críticas a la Iglesia diocesana no eran una novedad introducida por Mendieta. Robert Ricard fue uno de los primeros en resumir la percepción general de los detractores del clero secular.³¹ Según la larga lista de testimonios en su contra, el clero diocesano ignoraba la lengua de los indios y creía que la propia tarea evangélica se

²⁸ *Ibid.*, p. xxv.

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ La *visita* duró casi cuatro años, del 7 junio de 1567 al 12 de agosto 1571. Los testigos fueron escuchados de junio de 1567 a diciembre de 1568, A.W. Lovett "Juan de Ovando and the Council of Finance (1573-1575)", *Historical Journal* (Cambridge University Press), vol. xv, núm. 1 (1972), pp. 1-21.

³¹ Ricard, *La "Conquête spirituelle" du Mexique* [n. 2], p. 371.

limitaba a oficiarse misa; los sacerdotes seculares eran la razón de la ruina de los pueblos a causa de su dispendioso tren de vida. Se ocupaban de negocios que no tenían nada que ver con la propagación de la doctrina y no corregían los vicios y los pecados de los indios. Se interesaban más en su comodidad y entretenimiento que en el catecismo y no faltaban los que incurrieran en simonía. Haya sido esto verdadero en todos los casos o no, lo cierto es que los regulares no toleraban a quienes percibían como intrusos en sus negocios.³²

El ejemplo más escandaloso de confrontación es tal vez el que se dio en la Ciudad de México. Fray Pedro de Gante había convertido a los antiguos templos prehispánicos en iglesias cristianas, pero de inmediato surgieron problemas de autoridad entre regulares y seculares por su administración.³³ Según Mendieta, el clero regular y el secular no podían coexistir si el objetivo era crear una nueva cristiandad a través de la conversión de los naturales. Las familias clericales estaban divididas por sus respectivas ideas sobre la gestión del poder, toda vez que los regulares seguían estrictamente la doctrina de la salud espiritual de las almas y utilizaban su potestad para salvaguardar a las poblaciones indígenas, mientras que los seculares sólo buscaban aumentar las rentas de las parroquias y el fausto de la dignidad episcopal.³⁴

En sus cartas se evidencia claramente que, en el momento en que la política de la Corona concibió al ramo secular de la Iglesia como emanación del poder real, Mendieta reaccionó de manera virulenta. De entrada habrá que decir que Felipe II promovió este nuevo régimen político-eclesial con sumo tacto y con un elevado sentido práctico. Sabía de sobra que el poder de los franciscanos, primera orden evangelizadora del Nuevo Mundo, era extenso y arraigado. No obstante, las numerosas leyes que promovían el uso general del castellano como lengua oficial, la imposición de las resoluciones regias a través de los trabajos del Tercer Conci-

³² Las relaciones y las cartas contenidas en el *Código franciscano* reportan muchísimos casos de este tipo. En las páginas de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio y de los Pueblos de México, Tlatelolco, Cuautitlan, Zinacantepec, Huexotzinco y Quechula pueden leerse las quejas de los franciscanos a propósito de la intromisión de los clérigos seculares en las iglesias o en los territorios sujetos al control de la orden, véase García Icazbalceta, *Código franciscano* [n. 25], pp. 6-8, 15, 18, 25.

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ García Icazbalceta, *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594* [n. 1], p. 108.

lio Provincial Mexicano³⁵ y las normas específicas que buscaban sustraer a los franciscanos de sus doctrinas para asignarlas al clero secular serían ciertamente pasos lentos, pero inexorables. En este conjunto de políticas y hechos, Mendieta presenciaba el desmoronamiento de la supremacía franciscana a partir de la segunda mitad del XVI, cuando la estructura misma de la misión de los menores se cimbraba y amenazaba venirse abajo por las disposiciones del soberano. Frente a lo que veía como el incontenible ascenso de la Iglesia secular y la inminente derrota del franciscanismo, la técnica polémica de Mendieta cambiaría de tono. En este clima enrarecido se concibió la *Historia eclesiástica indiana*, precisamente durante la temporada en que Mendieta desempeñó numerosos cargos de importancia.³⁶

III

HIJA de la crisis de la filosofía cristiana de fines de la Edad Media, la *Historia eclesiástica indiana* está circunscrita por tres coordenadas desarrolladas en cinco libros. La primera de ellas es el mesianismo, representado en la secuencia Colón→Descubrimiento→Cortés→Conquista. La segunda es la espera escatológica del Reino de Dios. La tercera y última es la edad de oro de la Iglesia apostólico-kerigmática. En mi opinión, éstas son las piedras angulares de su obra. El régimen de tales aspectos es únicamente narrativo y, como anticipé, está animado y regulado por una función mitopoética.

La *Historia eclesiástica indiana* es sin duda heredera de las conjeturas antropológicas expresadas en las primeras crónicas franciscanas, pero va más allá y en ella se destacan dos grandes regímenes textuales íntimamente ligados. El primero desarrolla lo que prefiero denominar “épica providencial”. Es decir, una narración heroica que relata los esfuerzos para sacar las almas de los indígenas del dominio de Satanás. El segundo remite a la tradición hagiográfica cristiana antigua y medieval, que es utilizada sobre todo para desarrollar una pastoral eficaz y una comparación

³⁵ Rodolfo Aguirre Salvador, “El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana* (México, UNAM), núm. 51 (julio-diciembre de 2014), pp. 10-44.

³⁶ Martínez, “Gerónimo de Mendieta” [n. 6], p. 135.

entre frailes e indígenas. Los temas “milenaristas” pueden ligarse a ambos aspectos.

Desde el principio mismo de la *Historia eclesiástica indiana*, que trata de los progresos de la fe en La Española, podemos apreciar la técnica para vincular las diferentes temáticas. El esquema del libro primero, a partir del cap. VII, parece evocar los martirologios cristianos, técnica de la que igualmente se vale en el libro quinto, enteramente dedicado a las vidas de los varones franciscanos. La mitopoiesis de Mendieta acopla en esa misma estructura los fracasos de los primeros franciscanos en Nueva España.³⁷ El escándalo en La Española se debía, sobre todo, al hecho de que los religiosos carecían de toda autoridad político-civil, lo que los privaba de instrumentos de poder o de diálogo.³⁸ Totalmente impotentes y maniatados, no podían más que atestiguar la avidez de los españoles, tan voraz “que no bastaba predicación evangélica ni amonestación cristiana ni amenaza del infierno para sacárselo [al indígena] de entre las manos”.³⁹ Tal aseveración es muy digna de tomarse en cuenta.

Defender la libertad institucional franciscana para Mendieta significa también apoyar el desarrollo de un esquema educativo preciso. Un proyecto a largo plazo y, sobre todo, no limitado a los aspectos espirituales. *Christianitas* y *civitas*, en el plan franciscano del cual Mendieta fue portavoz, formaban una sola identidad. Desafortunadamente, el proyecto misionero chocaba con el de la Corona y el poder de los frailes sobre las comunidades indígenas y españolas empezaba a ser problemático.⁴⁰ En el ámbito de una guerra ideológica algunos autores imputaron a los franciscanos el deseo de crear en Nueva España una entidad política separada de la metrópoli.⁴¹ El cronista ubica la raíz del mal en el año 1564, cuando, según él, la visita de Jerónimo de Valderrama abrirá las puertas a la ruina de la nueva Iglesia, toda vez que el visitador culpó a las órdenes mendicantes de causar la inestabilidad. Las

³⁷ Por mitopoiesis se entiende el proceso de creación de mitos, de relatos que producen un contexto y un esquema de valores que se encarnan en símbolos.

³⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 39.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, libro primero, título veinte y tres, Ley 2; José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974, p. 158.

⁴¹ Georges Baudot, *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996, pp. 243-266; y Kobayashi, *La educación como conquista* [n. 40], pp. 37-57.

reiteradas prédicas de los religiosos contra los Justos Títulos llevan al funcionario a comparar de modo explícito a los regulares con las comunidades⁴² y el espectro de las crisis internas se asoma al umbral de la corte del soberano. Además, Valderrama veía con desconfianza la relación entre franciscanos y virreyes: los primeros querían ser “señores de lo espiritual y lo temporal”, los segundos parecían apoyarlos en esta desmedida pretensión.⁴³ En versión del visitador, si el virrey Velasco no estaba coludido, al menos se mostraba muy poco firme al imponer la supremacía del gobierno civil. A pesar de lo lapidario de los juicios de Valderrama, dudo sinceramente que la independencia política fuera el objetivo principal de la orden.

En el texto de Mendieta no se encuentra nada que sugiera una intención separatista ni jamás menciona que Nueva España deba configurarse como un reino independiente;⁴⁴ lo que sí es cierto es que reivindica para los franciscanos una autonomía que la Corona no podía aceptar. Mendieta es muy claro en este punto y las insinuaciones apocalípticas de la *Historia eclesiástica indiana* sobresalen cuando él afronta la contraposición a los poderes, y justamente la clave política parece constituir el núcleo de las críticas. La narración retórica de la evangelización en La Española prefigura las modalidades de expansión de la fe en las comunidades del interior, y sobre esa base Mendieta construye su crítica. Refiriendo el desarrollo de los hechos *a posteriori*, se diría que Mendieta quería trazar un paralelismo inquietante, en el que la subordinación de los ministros espirituales a los funcionarios civiles era la causa del fracaso de la república entera.⁴⁵

Claramente, las posibilidades reales del sueño de una fácil evangelización demostraron su propia fragilidad, especialmente por obra de esos cristianos viejos que, “sin temor de Dios ni piedad humana, robaron, mataron, quemaron, destruyeron y asolaron gentes o pueblos o hicieron cosas semejantes en tierra de indios,

⁴² “Todas estas cosas huelen mal y saben a comunidad”, cf. France Vinton Scholes y Eleanor B. Adams, *Documentos para la historia del México colonial*, México, Porrúa, 1955, p. 46.

⁴³ “Carta de Valderrama al Rey, 13 junio 1564”, AGI, México, 352, r. 2, núm. 4.

⁴⁴ La idea de la historiadora Elsa Cecilia Frost es que los aspectos que Phelan y Baudot consideraban milenarista/separatistas, tanto de Motolinía como de Mendieta, son en realidad debidos a la tradición filosófica y espiritual franciscana y que el lenguaje empleado en sus obras no podía de ningún modo conectarse a un proyecto político independentista, cf. Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

⁴⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], pp. 41-42.

siempre se entiende de los tales que indignamente usurparon éste nombre [de cristianos]”.⁴⁶ Nota importante es la indicación contundente de que los españoles actuaban “sin poder ser reprimidos de sus reyes con santas y justas leyes”.⁴⁷

Un retrato moralmente edificante y escrito en clave teológico-jurídica es el de los Reyes Católicos, que resulta útil al franciscano para fincar uno de los fundamentos retóricos de la estructura de su obra: la edad de oro franciscana, una era en la que la orden tenía el pleno respaldo de las autoridades civiles.⁴⁸ Las fuertes connotaciones moralistas del texto agudizan la crítica política del sistema civil y religioso de su tiempo. Por cierto, muy digno de notar es que el léxico que se desarrolló en esta época en torno a la monarquía española sugiere que —al igual que otrora lo fueran Roma y la Francia de Carlomagno— ahora correspondía a España ser la nación elegida por Dios para propagar la fe católica entre los pueblos. El tono de la propaganda europea a favor y en contra del imperio español es muy ilustrativo a este respecto.⁴⁹

Examinemos ahora los libros tercero y cuarto de la *Historia eclesiástica indiana*, pues allí se encuentran algunos de los argumentos más citados y repetidos desde la publicación de la obra de Phelan para apuntalar su “milenarismo”.⁵⁰ El capítulo de apertura del tercero es de una jubilosa retórica épica, velada por un sentido de inquietud. Las clamorosas victorias de Hernán Cortés, marqués del Valle, no bastarían para vencer el mal que se propagaba en Europa y que en las Indias imperaba antes de su llegada. En el curso de la narración, presenciamos una serie de equilibrios funcionales entre los hechos, focalizados en torno a Lutero y a Cortés.⁵¹ Aquí los aspectos escatológicos se hacen más evidentes e importantes para los fines de la polémica política. La historia de la Iglesia en la obra de Mendieta es sobre todo un esquema narrativo y sus personajes poseen un doble carácter. Su función material, que pertenece al *saeculum*, se integra a la función simbólica. Son *signos* que nos remiten a un contexto más amplio, evocan el sentido providencial y el valor *universal* de las historias novohispanas. Es la mano de

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 66-71.

⁴⁹ Peer Schmidt, *La monarquía universal española y América: la imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, México, FCE, 2012.

⁵⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 174.

⁵¹ *Ibid.*

Dios la que ha elegido a Cortés como nuevo patriarca, como otro Moisés en Egipto, para salvar al Anáhuac de la gentilidad y para rescatar en América lo que en Europa se estaba perdiendo; es sin más, el hombre de la Providencia.⁵² La narración que modela Mendieta articula elementos de historia, antropología y mitología. Su mensaje es apologético cuando afirma que España es la única potencia con autorización divina para edificar el Reino, y es pedagógico cuando afirma que tal cosa se cumplirá únicamente bajo ciertos requisitos. Es interesante advertir que en dicho capítulo no hay referencias a la participación del poder secular en la Conquista, éste se oculta en la reinterpretación de la historia en sentido providencial y veterotestamentario.

En materia tocante a milagros, Mendieta aduce que éstos son eventos naturales, aunque inusuales, que pueden marcar una realidad histórica objetiva.⁵³ Y luego su postura se vuelve contradictoria, pues al tiempo que afirma en varias ocasiones que es justamente la ausencia de ellos lo que testimonia la excepcionalidad de la conversión —perfecta y comodísima construcción retórico-apologética—, en realidad en el texto hay abundancia de hechos milagrosos.⁵⁴ De ahí que la retórica de Mendieta muestre aquí sus puntos más débiles.

Es indiscutible que en su obra —especialmente en el libro segundo— hay una etiquetación de todo rito, costumbre o acción de culto de los indígenas como “falsedad” o “engaño demoniaco”. Y sin embargo, acepta que los presagios y milagrosas apariciones que antecedieron a la llegada de los españoles fueron correctamente interpretados por los naturales como anuncios de este hecho. ¿Cómo sería posible que gente “sin lumbre de la fe” hubiera “leído”⁵⁵ correctamente las señales divinas de la historia? Y como no puede dar satisfacción a este interrogante, echa mano del argumento de que tal vez haya acontecido así “por permisión divina”.⁵⁶

El cap. III del libro tercero es un concentrado apologético que no sólo se refiere a la esfera teológico-ecclesial novohispana, sino que demuestra que el orden político y la salud de la república se deben, ante todo, a una adecuada estructura eclesiástica. De ahí que

⁵² *Ibid.*

⁵³ Viviana Díaz Balsera, *The pyramid under the cross: Franciscan discourses of evangelization and the Nahua Christian subject in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona, 2005, p. 171.

⁵⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 250.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 181.

tras la Conquista se necesitaba o era indispensable enviar “muchas personas religiosas” que, naturalmente, habían de ser regulares.⁵⁷ Aquí por primera vez, aparece el espinoso tema de la imposición del diezmo a los indígenas y el del apoyo regio a la Iglesia diocesana.⁵⁸ Podría pensarse que la carta que Motolinía envió a Carlos V en 1550 fue una referencia para Mendieta respecto de la nueva modalidad de aplicación del diezmo,⁵⁹ pero hay que recordar que, aunque cronológicamente cercanas, las épocas de uno y otro son muy diferentes. Mendieta conoce las grandes transformaciones acaecidas en la segunda mitad del siglo y está al tanto de ellas, por lo que no puede, como Motolinía, seguir confiando en el apoyo del poder civil, incluye en su texto argumentos *ex auctoritate*⁶⁰ e integra a la larga historia de la campaña de su orden contra el diezmo lo inútil que resultaba el dinero para los frailes. Es cierto que la pobreza material tiene que ver con la irrenunciable adhesión al ideal franciscano más clásico, pero Mendieta sabía perfectamente que también constituía un demoledor argumento de crítica política.⁶¹ La institución eclesiástica secular dependía del diezmo y de la Corona, pero los frailes estaban libres de ello y actuaban en total autonomía. ¡Arma de doble filo!

Igualmente Baudot identifica en el diezmo el argumento principal de una intensa correspondencia entre los miembros de la orden, que llega a involucrar a las autoridades civiles.⁶² La cuestión alcanza su punto culminante al mediar el siglo XVI y genera una crisis insoluble, cuyas huellas aún se perciben en la carta que en 1571 remitió Mendieta a Juan de Ovando.⁶³ Si el objetivo de esta epístola era negociar alguna salida, en el texto de la *Historia eclesiástica indiana* el asunto es únicamente el núcleo de una crítica a los órganos mismos de gobierno.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁹ “Carta de fray Toribio Motolinía al emperador Carlos V”, AGI, Indiferente General, 2978, en Baudot, *Utopía e storia in Messico* [n. 10], pp. 456-463, p. 457.

⁶⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 185.

⁶¹ Para un análisis del tema de la pobreza en la orden franciscana, cf. Rubial García, *La hermana pobreza* [n. 11].

⁶² Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Conaculta/Alianza, 1990, p. 65.

⁶³ “Carta del Lic. Zorita, a SM, en la que le informa, entre otros asuntos, del envío de los pareceres sobre los diezmos”, AGI, Audiencia de México, 68, fol. 113-114, en Alonso de Zorita, *Historia de la Nueva España*, Manuel Serrano y Sanz, ed., Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1909, pp. 400-405. AGI, Indiferente General, 2978, en Baudot, *La pugna franciscana* [n. 62], pp. 109-112.

El funcionamiento de la construcción retórica de la obra de Mendieta es particularmente perceptible en el cap. XII del libro tercero, donde pone de manifiesto su concepción sobre las relaciones jerárquicas entre las esferas religiosa y civil. Se trata del pasaje en el que Cortés recibe a los Doce, donde afirma que “puestas las rodillas en tierra, de uno en uno le fue besando a todos las manos, haciendo lo mismo D. Pedro de Alvarado y los demás capitanes y caballeros españoles”.⁶⁴ El párrafo, de enorme potencia, ilustra cómo el poder político, aunque iluminado por la Gracia divina y guiado por la Providencia, se postra ante la fuerza del poder sacerdotal. Así, quienes, aun por delegación divina, ostentan el poder civil se autorreconocen como jerárquicamente inferiores a los sacerdotes, que tienen autoridad en los asuntos espirituales. Y aquí viene al caso recordar la construcción del paralelismo Cortés-Moisés, que resulta extremadamente ingeniosa porque el profeta bíblico nunca estuvo investido del cargo sacerdotal, privilegio reservado sólo a Aarón.

Desde el principio y en múltiples ejemplos, el cronista confiere una dignidad superior a su propia orden y hace extensiva la jurisdicción de los frailes a los ámbitos social y político.⁶⁵ La temprana actividad pedagógica que realizan vincula a los religiosos con la política, pues en la primera empresa educativa construyen y anudan lazos con la élite indígena, lo que les confiere poder. Asimismo, el que el latín fuera la lengua del proceso educativo⁶⁶ era una elección política y social deliberada⁶⁷ que respondía a una idea franciscana específica sobre la civilización.⁶⁸

Para los europeos, la de la Conquista era una historia de dominación de unos hombres iluminados por la gracia y la razón sobre los bárbaros idólatras incivilizados. El bárbaro, el marginado de la sociedad, no podía sino mantener con ella una relación de sometimiento ontológico.⁶⁹ En la cultura griega el término *bárbaro* se desarrolló para excluir de la *oikoumene* a ciertos individuos, considerados *non-anthropos*.⁷⁰ Bajo el imperio romano, el excluido

⁶⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 212.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Summa theologiae, Prima Secundae*, q. 90, art. 2.

⁶⁸ Anthony Pagden, *Signori del mondo: ideologie dell'Impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Vincenzo Lavenia, trad., Bolonia, Il mulino, 2005, p. 48.

⁶⁹ Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1993, p. 40; Pagden, *Signori del mondo* [n. 68], p. 53.

⁷⁰ Pagden, *Signori del mondo* [n. 68], p. 54.

era el esclavo, que sólo podía alcanzar el estatus de ciudadano a través de dos premisas: reconocer la soberanía del emperador y la manumisión, es decir, la condición de hombre libre. En el siglo XVI, cuando la cristiandad se convirtió en *imperium*, la inclusión —al menos al orbe hispánico— suponía igualmente cumplir dos requisitos: reconocer la soberanía del monarca y profesar el catolicismo. Esto último, como se entiende, comprometía no sólo una condición jurídica, sino las creencias y las prácticas mismas de las personas, que fue lo que ocurrió en el caso de los pueblos autóctonos.

La asimilación política y jurídica de estos individuos, que Francis Affergan llama identidades *diferenciales* o *desigualitarias*,⁷¹ fue bastante rápida, debido en parte al desarrollo de una nueva élite autóctona colonial, pero las obligaciones que imponía la doctrina cristiana no hicieron mejorar las posibilidades de movilidad social de los individuos indígenas. La diferencia ontológica tal vez se difuminó, pero en cambio, la diferencia social marcaba con mayor fuerza sus límites.

Consciente del funcionamiento de este mecanismo de inclusión, Mendieta problematiza más el asunto. Para él, el ingreso del indígena a la cristiandad le ofrecía, ciertamente, la salvación y la civilidad, pero no podía en modo alguno garantizar su emancipación. El estatus ontológico del indígena, eterno niño, autoriza la polémica política. Su naturaleza es realmente diferente a la de los demás seres humanos, así que dependiendo de quién los guíe, los naturales pueden oscilar, dice Mendieta, entre ángeles y demonios.⁷² ¿Verdaderamente se trataba de una cuestión ontológica? Mi opinión es que no y que el fondo del asunto radica en que, si el indígena es la clave para preservar el poder político del franciscanismo, Mendieta tenía que asegurar que su independencia fuese radicalmente imposible. El poder transformador de la cultura, el poder de formar la nueva sociedad, no es menos relevante que el de conquistar territorios con la fuerza de las armas. Como señala Greenblatt, “la posesión de armas y el deseo de utilizarlas contra pueblos indefensos son aspectos culturales que se ligan íntimamente con el discurso: con las historias que una cultura se cuenta a sí misma, con sus concepciones de la responsabilidad y de los límites personales, con su sistema legal entero”.⁷³ Por lo

⁷¹ Francis Affergan, *Esotismo e alterità: saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Enzo Turbiani, trad., Milán, Mursia, 1991, p. 87.

⁷² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 508.

⁷³ Stephen Greenblatt, *Marvelous possessions: the wonder of the New World*, Chicago, University of Chicago, 1992, p. 64. La traducción es mía.

tanto, es obvio que, por un lado, la *Historia eclesiástica indiana* reproduce violentas mecánicas de inclusión de una alteridad en el seno del sistema hermenéutico europeo y que, por el otro, trata de interpretar este mismo orden en el momento en el que a los franciscanos les son conferidas prerrogativas, no sólo religiosas, sino también sociales y políticas.

IV

EN la estructura narratológica de la *Historia eclesiástica indiana*, el sufrimiento de la Iglesia —*topos* del Apocalipsis—, en las Indias se transfiere y discurre por dos ramas que convergen en la división creada por el Demonio, pues si a la conversión se oponían los operadores de los antiguos rituales, a los frailes se oponían sus mismos compatriotas españoles. Una vez desaparecido Cortés del contexto de la obra, comienzan las grandes persecuciones contra los religiosos, cuya única falta era recordarles a los españoles sus obligaciones de cristianos. Ejercer y vivir el verdadero cristianismo no fue tarea fácil. No faltan los mártires: son niños los primeros en verter su sangre por la conversión de la Nueva España, esos mismos jóvenes que los frailes habían educado.⁷⁴ Entre esto y el grabado que aparece al inicio de la segunda parte del libro quinto de la *Historia eclesiástica indiana* parece haber un vínculo. La ilustración muestra a unos religiosos martirizados por quienes parecen ser chichimecas y esto va acompañado de la cita de Isaías que reza: “Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahveh, por señales y pruebas en Israel, de parte de Sebaot, el que reside en el monte Sión”.⁷⁵

No obstante, los mártires no son los únicos que pierden la vida en aras de la fe. Mendieta asume la sutil concepción de san Paulino de Nola, obispo de Aquitania en el siglo IV, que distinguía dos formas de martirio: *martyrium* (los que efectivamente sufrían muerte física) y *martyrium sine core* (gente que vive y padece conforme a la palabra evangélica).⁷⁶ En este último sentido, martirio era la vida de todos los franciscanos “perseguidos y infamados de los ministros de Satanás”,⁷⁷ entendiéndose por tales a los antiguos

⁷⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], pp. 236-245.

⁷⁵ Isaías 8:18.

⁷⁶ “Es suficiente que la voluntad quiera padecerlo y enorme es el testimonio de una merecida promesa”, Paulino de Nola, *Poemas*, introd., trad. y notas de Juan José Cienfuegos García, Madrid, Gredos, 2005, 14, p. 118.

⁷⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 731.

sacerdotes indígenas y a los malos cristianos. Hay, además, un proceso de degradación que afecta al título mismo de “cristianos”, que, según el cronista, ya sólo era usado por los españoles como simple rasgo de diferenciación “racial”.⁷⁸

El tema motoliniano de la Iglesia kerigmática se repite aquí como meramente narratológico. Porque si bien este símbolo opera ya en Motolinía,⁷⁹ en la producción escrita franciscana los símbolos se repiten y, de hecho, se transforman.⁸⁰ En 1523, los símbolos escatológicos son premisas para establecer y llevar adelante un programa misionero. En cambio, en la *Historia eclesiástica indiana* son un instrumento narrativo que pertenece a una retórica hagiográfica. Así la ecuación frailes-indígenas, ideada inicialmente por Motolinía,⁸¹ se modifica y, de una premisa de la misión, se convierte en un extraordinario mecanismo retórico de legitimación.⁸² Es preciso que sean sólo los frailes quienes conduzcan el proyecto social con los naturales, porque si los cristianos viejos se hacen cargo de los indígenas, éstos “toman odio y aborrecimiento al nombre de cristiano, y por consiguiente al nombre de Cristo”.⁸³

La *Historia eclesiástica indiana* desarrolla un proceso de reinterpretación analógica de los signos históricos revelando una *forma mentis* que, como Greenblatt ha puesto de relieve, es típicamente europea y tiende a tomar posesión de un signo físico sistematizándolo en un horizonte de conciencia comprensible.⁸⁴ En

⁷⁸ *Ibid.*, p. 505.

⁷⁹ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, ed. crítica, introd., notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996, p. 133.

⁸⁰ Marco Cipolloni, *Il compromesso etnografico francescano e le cose della nuova Spagna (1524-1621)*, Roma, Bulzoni, 1994, p. 290.

⁸¹ Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fábregat, ed., Madrid, Dastin, 2001, p. 217.

⁸² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 252.

⁸³ *Ibid.*, p. 506.

⁸⁴ En Greenblatt la referencia se limita específicamente al desembarco de Colón en los territorios recién descubiertos, en donde se efectuó un ritual legal *de facto*, que luego se transformó en documento escrito. Según los cánones de la época eso era suficiente para establecer la toma de posesión de lo que luego se convertiría en el Nuevo Mundo. Aquí está totalmente ausente la afinidad entre la esfera de la ley y la de la historia, afinidad que según Ricoeur conecta al historiador y al juez. Tienen frente a sí una tarea muy complicada, porque en la intención de establecer la verdad y la justicia deben asumir la posición de terceros, frente a los hechos y a los documentos que se presentan para ser examinados. En la documentación con la que he trabajado, no sólo es posible encontrar la figura de un “tercero absoluto”—cuyo voto de imparcialidad es total, según Ricoeur—sino que dicha figura está minando las bases mismas de esta lógica, cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, pp. 413-414.

este sentido, en el cap. xxxvi Mendieta se refiere a las plagas no para relacionar a los indígenas con sus ritos precolombinos como hizo Motolinía, sino para indicar la derrota de la Iglesia indiana. La sustracción de la cura espiritual y temporal de los indígenas de manos de los frailes es la causa del castigo divino.⁸⁵ Los indígenas recaen en la idolatría y los españoles son privados de las riquezas que son el objeto de su incontrolable deseo.⁸⁶ No podemos negar que la parte final de la *Historia eclesiástica indiana* remite al Apocalipsis. Particularmente interesante es un pasaje en el que se habla de la transformación ontológica del sujeto que se ha convertido y que se vincula con la experiencia de la Iglesia de los apóstoles. El cronista desarrolla esta metamorfosis relacionando el texto del Apocalipsis con eventos cotidianos,⁸⁷ así, luego de ser convertidos por los religiosos, los naturales representan una comunidad que se adhiere a los preceptos cristianos muchísimo más que los mismos españoles.

En tal sentido, y en una dinámica paralela a la del Apocalipsis, estos últimos se configuran como verdaderos enemigos de la Iglesia: los que derraman la sangre de los creyentes. Su violencia insensata evoca la de los potentados terrenales del texto bíblico, un pasaje donde los reyes de la Tierra se contraponen al Cordero.⁸⁸ Y la Sagrada Escritura no menciona a personas en particular, sino a una categoría completa de instituciones y cargos.

Aquí vuelve a operar la doble retórica de Mendieta, que se nutre de las invenciones literarias del Apocalipsis para repercutir en la raíz política y social del asunto. En el texto bíblico y en la *Historia eclesiástica indiana*, todo eso que se opone al Reino de Dios asume una valencia demoniaca, representada en diferentes símbolos y signos; así figuran, por ejemplo, los saltamontes,⁸⁹ el dragón con las siete diademas,⁹⁰ el pri-

⁸⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 518.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 518.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 523.

⁸⁸ Apocalipsis 17:12-24.

⁸⁹ Apocalipsis 9:1-11. Cabe hacer notar que las langostas, símbolo demoniaco, “tienen sobre ellos como rey al ángel del abismo”.

⁹⁰ Apocalipsis 12:3. Ésta es la primera aparición de Satanás, representado como rey y simbolizado con diademas sobre sus cabezas. Las semejanzas del aspecto exterior relacionarán estas figuras con la bestia del mar y de la tierra, en una especie de “trinidad diabólica”, Edmondo Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milán, Arnoldo Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, 1999, p. 194; y Ugo Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bolonia, Edizioni Dehoniane Bologna, 1988, p. 298.

mero⁹¹ y el segundo monstruos.⁹² De estos últimos, el primero es el Estado que se hace adorar y el segundo, su acción propagandística, que le asegura la continuidad histórica. Dicha parodia diabólica de la Trinidad introducirá el desorden entre los reyes de la Tierra, que, a su vez, forman idealmente un único cuerpo político, dirigido solamente al consumismo, a la avidez y a la total arbitrariedad.

Como puede apreciarse, el libro cuarto de la *Historia eclesiástica indiana* contiene los pasajes donde emergen más visiblemente los *topoi* apocalípticos y ya se ha dicho que son también los más socorridos por la historiografía que construyó la imagen del Mendieta “milenarista”. Aquí surgen las acusaciones más severas contra la jerarquía civil, culpable de la división de la sociedad, del incumplimiento de las leyes y de la derrota de los ideales franciscanos; en último término, la única responsable del colapso de fin de siglo.⁹³ Ante los ojos de Mendieta, las profundas crisis económicas y demográficas de la segunda mitad del siglo XVI aparecían como signos inconfundibles de la decadencia de todo el proyecto misionero. Y justamente para abogar y apelar por la antigua libertad de su orden, inscribe tal situación histórica en un marco profético-apocalíptico,

⁹¹ Apocalipsis 13:1-8. La exégesis apocalíptica ha demostrado que la bestia con diez cuernos y siete cabezas es resultado de la fusión de las fieras mencionadas, Daniel 7:3-7. Los tres primeros animales de Daniel también aparecen en este capítulo del Apocalipsis, en el segundo verso. En Daniel éstos no son más que símbolos para establecer una analogía de los cuatro imperios universales (babilonios, medos, persas y seléucidas). El Apocalipsis, juntándolos en una sola monstruosa entidad, quiere explicar que no hay diferencia entre ellos. Todos llevan otra vez a la misma matriz demoniaca, cuya influencia no se limita únicamente a estos imperios, sino a todos los imperios de la Tierra que se suceden a lo largo de la historia. Es muy interesante que la primera bestia, a imitación del sacrificio de Cristo, “parecía haber sufrido una herida mortal”, Apocalipsis 13:3. El objetivo principal del mal, de hecho, es replicar la estructura trinitaria de modo mimético. Otro aspecto interesante es la forma de poder que se otorga a la bestia. Es un poder que no encuentra oponentes sobre la Tierra. Su autoridad se extiende “sobre toda raza, pueblo, lengua y nación”, Apocalipsis 13:7. Su influencia contamina también al pueblo elegido. Su poder, sin embargo, es sólo aparente y su reino será siempre limitado en el tiempo, Apocalipsis 12:12; Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni* [n. 90], pp. 203-210.

⁹² Apocalipsis 13:10-17. En la réplica satánica de la Trinidad, Satanás es imitación de Dios, el primer monstruo lo es de Cristo y el segundo monstruo del Espíritu Santo. Su característica falsamente espiritual se denota por su descripción: falsedad, habilidad retórica que se destila en oraciones persuasivas y aura sacerdotal falsa son los rasgos de esta figura que, de hecho, en Apocalipsis 16:13 se llama “falso profeta”. La función de este monstruo es entonces crear un culto religioso a favor de la primera bestia y convencer a los moradores de la Tierra para construir un ídolo para la segunda. Es bastante claro que nos enfrentamos a la crítica del poder religioso servil al poder estatal o político, Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni* [n. 90], pp. 211-214.

⁹³ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 492.

en el que la edificación de los verdaderos creyentes iba aparejada a una incendiaria crítica del orden civil.⁹⁴

El mito de la edad de oro —cimentado y construido en las partes precedentes— se relaciona aquí directamente con el estado de postración sociopolítica franciscana en el que vive Mendieta. La viña del Señor finalmente ha sido devastada y destruida por la mezquindad de los fines personales.⁹⁵

Debo insistir en mi percepción de que Mendieta hace de las políticas regias el motivo último de esta ruina y que, en consecuencia, este capítulo se configura como un ataque directo a la Corona. La edad de oro está ya lejana: “En estos sus principios fue tan querida y regalada del Señor, que en ambos estados, eclesiástico y secular, la proveyó de escogidos sobrestantes que la gobernasen en lo espiritual y temporal como convenía a su aprovechamiento”.⁹⁶ Luego “comenzó a caer de su estado el tiempo dorado y flor de la Nueva España”.⁹⁷ Y esta narrativa encuentra su equilibrio al contrastarla con las partes de la *Historia eclesiástica indiana* que hablan específicamente de la función de los franciscanos en Nueva España. La función de los frailes —cap. xvii del libro tercero— se presenta justamente como la de amortiguadores sociales y políticos. Si sus acciones son ciertamente provechosas en el plano espiritual, lo son mucho más en el temporal, si están los indígenas de por medio. La institución que extirpa las idolatrías y pacifica a la sociedad entera no es la autoridad civil, sino la orden mendicante.⁹⁸ Así, de faltarle potestad a los religiosos y a sus aliados seglares se correrían gravísimos peligros, porque para el autor la idolatría es motivo de disturbio político y social, de modo que los garantes de la salud y estabilidad del Estado son los franciscanos: “la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de S. Francisco, así como la primera conquista de ella se debe a D. Fernando Cortés y a sus compañeros”.⁹⁹ Con esto, hay un llamado a la autoridad civil, no sólo a “la salvación de sus

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 494-495.

⁹⁵ Recuerdo a este propósito que en una bula se comparaba a Lutero con una zorra que devasta la viña del Señor, cf. *Exsurge Domine, 15 Juni 1520: bulla contra errores Martini Lutheri et sequacium*, en DE: <http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/exsurge_domine.html>. Consultada el 14-v-2015.

⁹⁶ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 559.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 230.

almas”, sino también —y quiero subrayarlo— a procurar el “bien universal de toda la república” lo que sólo sería posible prestando apoyo a los frailes.¹⁰⁰

Es justamente por la falta de consideración que han mostrado los cristianos viejos hacia los cristianos nuevos que los frailes rechazaban el proyecto de hispanización de Felipe II. De ahí también que la jerarquía civil (en la que Mendieta incluía a la Iglesia secular) se contrapusiese, casi especularmente, a los regulares.¹⁰¹ Insertos en esta polémica están los capítulos que exhiben el valor y la intransigencia de los frailes cuando de salvar almas se trataba, son ellos los que retoman el estatuto de la pobreza franciscana y los que presentan las vidas franciscanas, modélicas, totalmente desprovistas de bienes y comodidades terrenales.

“Por industria del demonio, enemigo de la paz y amigo de discordias”¹⁰² la sociedad novohispana se había puesto en peligro, y los frailes representaban, según se ha venido diciendo, los únicos factores de tranquilidad para el cuerpo social. Cabe señalar que la figura del monarca, en este capítulo sobre la primera mitad del siglo XVI, sigue siendo considerada por Mendieta como garantía de orden y de justicia, pero sólo porque se trata de la de Carlos V.¹⁰³

En cuanto a las culpas de Felipe II —que en las cartas de Mendieta todavía era considerado un interlocutor—, éstas ya no encuentran mitigación alguna en la *Historia eclesiástica indiana* como, en cambio, propone Phelan en su texto.¹⁰⁴ Las diatribas son especialmente acentuadas cuando el cronista acusa al soberano de descuidar a las Indias, lo que era causa de los desórdenes.

La extraordinaria retórica de Mendieta emerge al final de los cinco últimos capítulos del libro cuarto, que proveen de noticias interesantes sobre el desarrollo histórico del franciscanismo en el siglo XVI. De ahí puede concluirse que la poderosa presencia de los franciscanos en el área fue el factor que obligó a la Corona a apoyarse inicialmente en la estructura rural y urbana de la orden que se desarrolló en todos los confines del virreinato. El mito de los Doce emerge nuevamente “para que se entienda lo mucho que se debe a los primeros obreros de esta nueva Iglesia”.¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 312.

¹⁰² *Ibid.*, p. 314.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁴ Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World* [n. 9], p. 83.

¹⁰⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 550.

Hay quienes podrían pensar que Mendieta simplemente adoptó la estrategia de Motolinía, pero, de nuevo, hay que decir que muchos años separan sus respectivas obras. Motolinía, hijo de la reforma franciscana “joaquinita”, terminó su vida revisando las premisas que fundaron la misión de los Doce. Y si bien es cierto que la *Historia eclesiástica indiana* regresa a las teorías expresadas por su autor desde 1562 y 1571,¹⁰⁶ también lo es que encara nuevos problemas con igualmente novedoso estilo. Así, al hablar del final de las congregaciones de pueblos, cancelación de la política separatista entre naturales y españoles, el tono de Mendieta refleja, tal vez subconscientemente, su certeza de que la orden de los menores perdía poder.¹⁰⁷ El clímax polémico se alcanza en las críticas de Mendieta al repartimiento, instituido por la propia Corona de España.¹⁰⁸ A fines del siglo XVI dicho sistema se convirtió en la base de regulación del trabajo indígena de “utilidad pública” en el Valle de México,¹⁰⁹ y su mala gestión devino en un continuo abuso legalizado.¹¹⁰

Éste es el objetivo de la fustigación de la última parte de la *Historia eclesiástica indiana* que, a despecho de las numerosas digresiones, concluye con el mismo tono con el que había empezado, es decir, retomando una retórica escatológico-profética. Imperativo para el cronista es relacionar el simbolismo apocalíptico con la realidad histórica de la institución del repartimiento lo que, de paso, marca un estribillo: el de los males de la república y la legitimación de la orden franciscana.

La estratagema sirve para demostrar que tales problemas interesan a todo el espectro novohispano y así recurre al derecho y al legalismo para argumentar la conveniencia de menoscabar el poder de los españoles. Se pregunta así dónde reside la justicia de unas leyes y de un soberano que permiten a los órganos de gobierno afligir a cristianos con el repartimiento, es decir, con una institución que no es de “utilidad pública”.¹¹¹ Muy grave resultaba que, a sabiendas de

¹⁰⁶ Estos documentos pueden encontrarse en García Icazbalceta, *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594* [n. 1], pp. 6-34 y pp. 108-126, respectivamente.

¹⁰⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], pp. 497-500.

¹⁰⁸ Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University, 1964, p. 226, n. 33.

¹⁰⁹ Jonathan Irvine Israel, *Race, class and politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University, 1975, p. 16.

¹¹⁰ Gibson, *The Aztecs under Spanish rule* [n. 108].

¹¹¹ La degradación de esta institución es descrita magistralmente por Mendieta a través de ejemplos importantes, cf. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 525.

los males, la Corona autorizara un sistema peor que el de la esclavitud, puesto que “les sería menos mal a los indios del repartimiento ser esclavos de los que van a servir, que ser jornaleros porque los tratarían mucho mejor”.¹¹² Aunque la Corona y sus consejeros prohibían la explotación inhumana, las normas que dictaban acaban por ser totalmente inútiles, ya que “darles ordenanzas a nuestros españoles de Indias, es como poner puerta al campo”.¹¹³

Sin embargo, la carga más demoledora de Mendieta se dirige contra todas las políticas implantadas en el reino por el heredero español de los Habsburgo. Y no se trata de la natural protesta de un religioso ante una acción u omisión del poder civil; lo que Mendieta hace aquí es poner en tela de juicio la integridad con que el soberano, Felipe II, ejerce su “oficio”.

¡Oh príncipe de España, que habéis de comenzar a reinar de nuevo, pues Dios os proveyó de tantos reinos y señoríos para los gobernar, proveaos también de la sabiduría que para gobernar los suyos dio al rey Salomón, porque no quiso pedir otra cosa! Y baste que os provea de aquella prudencia y celo de bondad y rectitud que comunicó a vuestro padre, con tal que os provea de fieles consejeros que *más os ayuden a salvar vuestra ánima, descargando vuestra real conciencia, que a aumentar vuestro patrimonio y hacienda.*¹¹⁴

Y el punto no es poca cosa, porque si el Apocalipsis define a todo poder político como demoniaco, paradigma de validez universal, Mendieta sólo se refiere a *un poder* en particular.

La censura a las disposiciones de Felipe II es igualmente violenta, al considerar que toda ley es subversiva si no se remite al principio de justicia, y en este caso arroja “una mácula en el honor y la reputación del rey por el mero acto lingüístico que proclamaba la lesión. Así, es posible afirmar que el gran poder de persuasión del libro cuarto está en función del peligroso desempeño de una retórica de escándalo”.¹¹⁵ Aunque habrá que insistir en que el objetivo de Mendieta es Felipe II y no la denuncia de la institución regia por sí misma. ¿Cómo podría criticar la fuente de la ley, el soberano,

¹¹² *Ibid.*, p. 527. Lo hemos visto anteriormente. Mendieta habla frecuentemente de falsos consejeros que desvían el parecer del rey; llega a imputar al soberano en persona la culpa de no haber visitado nunca las Indias que pretende poseer y gobernar con justicia.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 494. Las cursivas son mías.

¹¹⁵ Díaz Balseira, *The pyramid under the cross* [n. 53], pp. 198-199. La traducción es del autor.

y simultáneamente fundar la misma idea de autoridad en aquella fuente que él mismo pretende deslegitimar?¹¹⁶

Como podemos ver, el tono del Mendieta tardío es muy diferente con respecto al de las primeras cartas de mediados del siglo XVI. En la *Historia eclesiástica* la decadencia del reino y del proyecto misional se atribuye a la vileza de los intereses mundanos y monetarios, pero esta crítica moral se instaura como instrumento de estrategia política. Mendieta quizás es el único que llega a radicalizar la cuestión hasta este nivel, mortalmente afligido por la secularización de las doctrinas franciscanas. En mi opinión, la narración de la *Historia eclesiástica indiana* extrema los tonos y matices del lenguaje religioso para defender una visión política en la que aquel que criticara a los franciscanos remitía automáticamente al antiguo enemigo, el Demonio del Apocalipsis.¹¹⁷ Así que el apasionado grito de Mendieta no podía dirigirse a nadie más que a Dios.

¹¹⁶ I Corintios 1, en Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [n. 1], p. 531.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 561.

RESUMEN

Las investigaciones clásicas han sentado el canon de la existencia de un “milenarismo” franciscano en la Nueva España y han hecho del cronista y misionero fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604), un “místico apocalíptico”, su principal representante. El presente artículo discute esos planteamientos y, a través de un análisis de sus textos y del cotejo con la legislación y la política regias del siglo XVI, propone reconsiderar su figura como la de un resuelto defensor de la histórica independencia franciscana a la luz de la compleja y articulada dimensión política y social de su pensamiento.

Palabras clave: franciscanos siglo XVI, crónica indiana, milenarismo, evangelización.

ABSTRACT

Classic research established the canon on the Franciscan “Millenarianism” in the New Spain and declared chronicler and missionary fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604), “apocalyptic mystic”, its foremost voice. This article reviews these claims and reconsiders his role as fervent champion of the historic Franciscan independence through the complex and articulated dimension of his political and social thought, by analyzing his texts and corroborating royal laws and policies from the 16th century.

Key words: Franciscans 16th century, Indian chronicle, Millenarianism, evangelization.