

Ideario político en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta

MERCEDES SERNA ARNAIZ*

Resumen:

En el presente artículo se estudia la crónica espiritual de Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, partiendo de la idea de que es un texto apologético y propagandístico del proyecto misional, universal y ecuménico franciscano, opuesto al de otras órdenes, con una dimensión política y combativa muy concreta. Mendieta, en su crónica, defiende un método de abordar el fenómeno de la evangelización, de promesa utópica de conversión, por la fuerza de la palabra divina, pero por la vía pacífica y lascasiana. Asimismo critica la imposición de los tributos, la esclavitud de los indios, se opone a la jerarquía eclesiástica, aprueba el bautismo masivo de los indios así como la imposición de otros sacramentos, y cree en la verdadera y auténtica conversión del indígena.

Palabras clave:

Política, bautismo, sacramentos, conquista pacífica, milenarismo.

Introducción

Previo al análisis del tema del presente ensayo, la conquista política en la *Historia eclesiástica indiana*, del franciscano Jerónimo de Mendieta, es necesario realizar una serie de consideraciones generales.

* Universidad de Barcelona.

En primer lugar, puede afirmarse que, prácticamente, todo texto colonial tiene una lectura política. De tal manera es así que no solo la prosa colonial, las crónicas de Indias o los textos indios son una manifestación adherida a la política colonial del momento, sino hasta el género poético y la labor de la traducción son textos que conforman el debate político y de transculturación. Concretamente, las crónicas de Indias no solo son fundamentales por las informaciones antropológicas, sociales, culturales, literarias o históricas que ofrecen sobre el Nuevo Mundo sino porque muchas de ellas –textos de Hernán Cortés, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Motolinía, Cieza de León, Jerónimo de Mendieta, José de Acosta, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Pedro Sancho, Tito Cusi Yupanqui, Francisco López de Jerez o Cervantes de Salazar– están vinculadas a los hechos capitales de la justicia colonial en América. En este sentido, Pereña destaca tres momentos clave en el proceso de la colonización, con sus tres rupturas consiguientes: el primer momento es la gran denuncia profética de Montesinos en 1511, con su quiebra con la imposición del Requerimiento y su aplicación abusiva, plasmada en las conquistas mexicanas y peruanas; el segundo vendría con la gran reivindicación académica de 1539 del padre Vitoria y su ruptura consiguiente con la rebeldía de los encomenderos y la falta de adecuación entre la realidad indiana y la utopía vitoriana; el tercero, en donde se inscribiría la obra de Mendieta, se iniciaría con la decisión por parte de Carlos V, en 1556, de prohibir oficialmente las guerras de conquista, aunque la preponderancia de los intereses económicos provocaría la tercera quiebra de la justicia colonial (11).

Fueron muchos los cronistas que utilizaron sus crónicas para tratar acerca de los problemas surgidos tras la imposición del sistema legislativo español y en la mayoría de los casos, por no decir en todos, no fueron meros informantes sino que se definieron por una línea política determinada e incluso, en ocasiones, escribieron sus obras para defenderla. Las crónicas de Indias, en definitiva, fueron un verdadero correlato textual de la conquista militar y religiosa y son documentos fundamentales para una comprensión cabal de la conquista y la colonización.

En segundo lugar, cabe señalar que las crónicas de Indias pasaban de mano en mano, sin ningún miramiento. Las reapropiaciones cronísticas tienen una larga tradición en la historia indiana. No hay que olvidar que el plagio no tenía ninguna importancia cuando se trataba de justificar o defender una misma política evangelizadora. Los frailes, concretamente, escribían, además, por obediencia. De esta forma, podría hablarse de un palimpsesto de textos, recogidos por un autor que defiende una política colonial muy determinada. En el caso de la obra que nos ocupa, todo este tema se agrava. Mendieta no se publicó pero fue transcrito por numerosos cronistas, entre ellos Torquemada, y a través de este plagiado por muchos otros cronistas franciscanos, tal como apunta González (70 y ss.), como fray Agustín de Betancourt, fray Alonso de la Rea, fray Antonio Tello y una larga lista. Phelan ya había estudiado las apropiaciones que hiciera Torquemada de la obra de Mendieta, “como si fuera su propio trabajo”, y apunta a la relación entre Torquemada y Clavijero como el lazo entre el siglo XVI y el periodo de la Independencia a principios del XIX (164).

Una tercera y última consideración a tener en cuenta es que la mayoría de estas crónicas fueron muy raramente editadas en su momento. Muchas o no se publicaron hasta los albores del siglo XIX, o, si se publicaron, se prohibieron o se perdieron en su día y son hoy desconocidas.

Visión de la conquista de Jerónimo de Mendieta

Tratando la obra de Jerónimo de Mendieta,¹ sabemos que la de su antecesor en la orden, fray Toribio de Benavente, conocido más comúnmente con el seudónimo de Motolinía, fue uno de sus mo-

¹ Para la biografía de Mendieta son imprescindibles los estudios de Ruiz de Larrinaga (1914-1915), García Icazbalceta (1941), la crónica de Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, o el estudio introductorio de Francisco Solano (IX-LXXXVII) para su edición de la *Historia eclesiástica indiana*.

delos principales.² La crónica de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, sirvió también a los cronistas Torquemada o Diego Valadés en su ideario evangélico y político. Francisco de la Maza, en su estudio sobre este último como grabador y escritor, ya afirmaba lo siguiente:

nadie antes de Valadés había impreso noticias sobre ese hecho histórico extraordinario de la evangelización americana, pues si bien “Motolinía”, Durán, Mendieta³ y Sahagún escribieron sobre ello, no se publicaron sus obras sino hasta siglos después, y es importante señalar que el cronista que más y mejor habló sobre la evangelización, fray Jerónimo de Mendieta, haya sido impulsado y, tal vez, incluso ayudado por fray Diego Valadés⁴ (De la Maza 31).

Efectivamente, las obras de Motolinía y Mendieta no vieron la luz hasta siglos más tarde de su realización y Valadés tuvo la suerte de ver su obra impresa en vida, pues la *Retórica cristiana* se publicó en Perusa, Italia, en 1579, en latín. No obstante, no solo es más

² Alfonso Castro, en “Advertencia, el primer teólogo mestizo en Europa”, señala que Motolinía, con Sahagún, Gaona o Mendieta fueron maestros de Valadés. Uno de los manuscritos de Motolinía de la *Historia* contó con distintos amanuenses, uno de los cuales pudo ser perfectamente el aprendiz Valadés (51-55).

³ Sobre las causas de la no publicación de la obra de Mendieta, Larrínaga apunta al indigenismo y antihispanismo de su tono; Phelan a la dureza de sus juicios y al pesimismo apocalíptico de la crónica; Solano señala que, al ser Mendieta plagiado por Torquemada, ya la obra no pudo publicarse por obsoleta.

⁴ Valadés en 1571 viajó hasta Europa. Estuvo en París en 1571, donde se reunió el Capítulo General de la orden y fue a España en 1572, según Palomera (XII), para hablar con Jerónimo de Mendieta y con fray Miguel Navarro y para entrevistarse con el presidente del Consejo de Indias en Sevilla y arreglar, de paso, la publicación del *Itinerarium Catholicum*. Encontró a un Jerónimo de Mendieta retirado en el convento de San Francisco, decepcionado de su labor educadora en Nueva España. Fray Diego, según nos señala De la Maza, “llevó a Mendieta y a fray Miguel Navarro nuevas órdenes del General de los franciscanos para que volviese a México, vuelta que originó, felizmente, la *Historia eclesiástica Indiana*, que fray Jerónimo escribió a fines del siglo” (23).

que probable que Mendieta contó con el que se ha denominado como “libro perdido” de Motolinía,⁵ a la hora de confeccionar la suya, sino que Valadés⁶ fue el inspirador de la obra de Mendieta e, indirectamente, puede que tuviera entre las manos la obra de fray Toribio como modelo a seguir. Los parecidos entre la *Historia de los indios de la Nueva España*, la *Historia eclesiástica* y la *Retórica cristiana* obligan a tener siempre en cuenta la obra de fray Toribio a la hora de estudiar a tales cronistas.

La *Historia eclesiástica indiana*, en la línea de la obra de Motolinía, y paralelamente a la de Valadés, debe leerse como un instrumento evangelizador, con una dimensión política y combativa. Es un texto apologético y propagandístico del proyecto misional, universal y ecuménico franciscano, opuesto al de otras órdenes. Mendieta, siguiendo el patrón de la *Historia de los indios de la Nueva España*, fundamentalmente, se hace eco y propaga la actividad misionera de la orden franciscana, la cual defiende, en líneas generales, un método de abordar el fenómeno de la evangelización, de promesa utópica de conversión, por la fuerza de la palabra divina. En el sentido político, se propone, como señala Chaparro al tratar la obra de Valadés, como un instrumento legitimador de conversión o conquista espiritual, a través de la predicación, frente a la conquista militar (406-19). Mendieta en su crónica repasará los hechos cruciales de la política indiana (repartimientos, despoblación, tributos, encomiendas o reagrupamientos) para defender y proponer un ideal de evangelización que sigue el ejemplo de los primeros franciscanos llegados a América, los simbólicos “doce apóstoles” de los que hablaremos a lo largo de este ensayo.

⁵ Sobre el “libro perdido” véase el estudio de Edmundo O’Gorman, *El libro perdido de Fray Toribio “Motolinía”. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio “Motolinía”*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

⁶ Con respecto a la relación entre “Motolinía”, Mendieta y Valadés sabemos con certeza, con respecto a estos dos últimos, que de las siete láminas de la obra manuscrita de la *Historia eclesiástica indiana*, sita en la biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, en la colección Genaro García, cuatro son copia de los grabados de Valadés, aunque no se hace mención alguna en la obra. Torquemada en su *Monarquía indiana* también reproducirá grabados de Valadés.

Ya en las primeras páginas de su crónica, Mendieta deja clara su visión de la conquista. El autor defiende que el objetivo de la misma, desde sus inicios, era evangelizador, siguiendo la política indiana de los Reyes Católicos y los acuerdos habidos con el Pontífice. La *Historia eclesiástica indiana* comienza inscribiendo la conquista en el orden providencial, al señalar que fue Colón el elegido por Dios para realizar la empresa del descubrimiento, y que esta, por tanto, se produjo por revelación divina (Mendieta 13; libro 1).⁷ Seguidamente, Mendieta reescribe la primera Bula de Alejandro VI, la “Inter Caetera”, de 1493, en favor de los Reyes de España, con el objetivo de demostrar que, dada la finalidad evangelizadora de la conquista, los Reyes estaban obligados a enviar predicadores y ministros para convertir a los indios. Es decir que Mendieta se apoya tanto en dicha bula como en el “Testamento de la Reina” para defender que la conquista evangelizadora tenía que ser llevada a cabo por “varones aprobados, temerosos de Dios, doctos y experimentados” (19; libro 1), que, por supuesto, serán los de su orden. Mendieta defenderá la conversión al cristianismo por la vía pacífica, lascasiana, realizada por unos hombres concretos, los más puros y virtuosos (18; libro 1).

En el libro primero, capítulo IV, compara la parábola evangélica del siervo que fue enviado a convidar a los más necesitados a la cena del Señor con la misión de los predicadores a las Indias, para ejemplificar la conversión y “manutenencia de los naturales de esta tierra” (18). Dicha predicación, además, tendrá, como veremos, visos de urgencia, pues su autor, como otro milenarista más de la orden seráfica, no duda de la pronta llegada del fin del mundo (18).⁸

⁷ Todas las referencias a la obra de Mendieta están extraídas de la edición que aparece en la bibliografía.

⁸ En 1957 Bataillon había publicado “Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde”, donde relacionaba a los franciscanos con Joaquín de Fiore y con la idea de que el fin de los tiempos era inminente (25-44). La obra de John L. Phelan de 1972 —publicada originalmente en 1956— corresponde a uno de los estudios más relevantes para el análisis de la influencia del pensamiento joaquínista en América. La especial atención que confiere al análisis de las ideas milenaristas

Por tanto la predicación y todo lo que conlleva, como la imposición de los sacramentos, tendrá que ser rápida y eficaz.

Mendieta, en estos primeros capítulos, sienta las bases del objetivo de la conquista americana y aclara, al mismo tiempo, que el fracaso, concretamente en la isla Española, se debió a que no se cumplió lo dictado en la “Bula alejandrina” y en el “Testamento de la Reina”, en donde se aconsejaba enviar a la mejor gente a predicar, sino que, por el contrario, se mandó a la peor, gente que no solo ha maltratado y esclavizado a los indios, con tributos y trabajos forzosos, dejando despoblada las tierras, sino que, al no entender su lengua, los han difamado y comparado, por su barbarie, con los moros (20; libro 1).⁹ Con estas palabras critica la actitud de los españoles que han desvirtuado el retrato de los indios:

Puesto que estos indios por su desnudez y nuevo lenguaje, a los nuestros pareciesen bárbaros, y por estar tan acostumbrados a los ritos de su infidelidad, con que servían al demonio, pareciese dificultoso el traerlos a conocimientos de la verdadera fe, la experiencia enseñó ser ello al contrario de esta opinión, porque antes se halló ser de su natural la gente más mansa, doméstica y tratable que en el mundo se ha descubier-to (24-25; libro 1).

en la *Historia de los Indios de Nueva España* de fray Jerónimo de Mendieta, hace de este ensayo uno de los trabajos pioneros para la historiografía americana colonial del siglo XVI. Gómez Canedo discute sobre la relación entre milenarismo, escatología y utopía, desarrollada en los trabajos de Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (1956), y la *Histoire et Utopie*, de Georges Baudot (1977). Se exponen los principales errores de ambos autores en relación a la lectura milenarista del pensamiento de figuras de la primera etapa de la evangelización en América, tales como Zumárraga, Motolinía y Mendieta (Gómez Canedo). Con respecto al milenarismo en Motolinía, véase el estudio introductorio de Serna y Castany a la edición de la *Historia de los indios de la Nueva España* (2014).

⁹ Este es un argumento muy común, defendido por otros cronistas como el inca Garcilaso de la Vega, esto es, que el desconocimiento de las lenguas aborígenes fue lo que hizo que se falseara la historia de los indios.

Mendieta no duda de que Dios ha castigado a los españoles codiciosos y esclavizadores con el envío de las rebeliones ocurridas en la Guerra de Granada y de ciertos hechos acaecidos en la Nueva España “por un visitador que cargaba de tributos a los indios” (21; libro 1).¹⁰

Nuestro autor informa cómo desde el segundo viaje de Colón, en el que iba fray Buil, los españoles explotaron a los indios, ya en las minas, ya a través de la entrega de tributos (oro o algodón), ya haciéndoles esclavos. Mendieta exculpa a Colón y señala, críticamente, que de todos los prelados de la Primera Iglesia de las Indias, solo tres se preocuparon por cristianizar a los indios, aprendiendo sus lenguas: Ramón Pané, fray Juan el Bermejo y fray Juan Tisin (I, 21, libro 1).¹¹ Ningún otro se molestó en aprender las lenguas de

¹⁰ Mendieta también concibe la peste como un castigo divino dirigido a los españoles, siguiendo a Motolinía. Asimismo, con respecto a la primera Audiencia, Motolinía expuso, en el tercer capítulo, de la “Segunda parte”, de su *Historia de los indios de la Nueva España*, la narración de la llegada de los doce frailes franciscanos a México, el espectacular recibimiento que Cortés les brindó, los inicios de la predicación y los primeros choques habidos contra la Primera Audiencia y contra la imposición de los tributos a los indios. Instalado ya en México, fray Toribio acogió, el 18 de abril de 1529, en el monasterio de Texcoco, a los indios de Huexotzinco perseguidos por la Primera Audiencia, encabezada por Nuño de Guzmán, y amenazó con excomulgar a sus perseguidores. Por ello, la Audiencia abrió el 3 de mayo de 1529 un informe judicial contra Motolinía, acusándolo de rebeldía y conjuración contra la autoridad imperial, y otro el 13 de agosto, en donde extendía sus acusaciones a otros frailes de su misma orden. Las torturas infligidas por parte de la Audiencia a dos prisioneros retenidos por el tribunal eclesiástico llevaron a Zumárraga a decretar, el 7 de marzo de 1530, la *cessatio a divinis*, con la que privó a los habitantes de México de culto y sacramentos. La medida se revocó en diciembre de 1530, con la llegada de la Segunda Audiencia, que relevó a los oidores inculpados y lanzó una absolución general que sería criticada por nuestro cronista en el capítulo 10 de la “Segunda parte” de su Historia.

¹¹ Los primeros religiosos habían llegado con el segundo viaje de Colón quien, partiendo de Cádiz el día 28 de septiembre de 1493, arribó a la isla Dominicana 39 días más tarde. Allí desembarcaron los franciscanos legos Juan de la Deule y Juan de Tisin y el jerónimo Ramón Pané, el minimita Bernardo Boil, Buyl o Boil, y algunos clérigos más. Fray Boil había sido nombrado por la bula “Pius Fidelium”, de 1493, vicario apostólico de las Indias.

los indios, “y no fue por la dificultad que había en aprenderlas, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado de dar doctrina ni conocimiento de Dios a aquellas gentes, sino sólo de servirse todos de ellos” (23, 24; libro 1).

Mendieta no duda, en una afinidad de criterios con Bartolomé de las Casas, de que el fracaso de la conquista en el Caribe se debió a que quienes la llevaron a cabo no fueron los hombres idóneos sino hombres pendencieros y codiciosos que no tuvieron ningún interés por el indio, más allá del comercial, y que violaron las leyes de la conquista.

Asimismo, y siguiendo el espíritu de la orden franciscana, desde los inicios de su crónica Mendieta critica fuertemente a la jerarquía eclesiástica, al señalar, como comentamos más arriba, que ninguna persona seglar ni eclesiástica se preocupó por la salvación del indio. Siguiendo la política franciscana, Mendieta se desgaja de la jerarquía eclesiástica y critica a las órdenes seglares por ser otro de los grandes obstáculos para la buena evangelización (27; libro 1).¹² En este sentido, recordemos que fue fray Toribio quien hizo suyo el culto a la pobreza en tanto que *magna virtus e imitatio Christi*, desarrolló un fuerte rechazo hacia la Iglesia jerárquica e institucional, de la que deseará librar a la Nueva España, y empezó “a oír hablar de México como de la tierra prometida, destinada para la realización de una gran empresa” (Baudot 251). Mendieta será el defensor de una vuelta a todas estas ideas de reforma, encabezadas por fray

Los primeros dominicos llegaron a la Isla Española en 1510. Hasta finales de 1511, habían llegado tres grupos de dominicos a Santo Domingo. Las rivalidades entre dominicos y franciscanos fueron continuas desde que se asentaron en los nuevos territorios, particularmente en Guatemala, siendo sus jefes más visibles Las Casas y Motolinía.

¹² González Cárdenas afirma que Mendieta odiaba al clero secular y se guardaba los peores adjetivos para los obispos. En su edición de Mendieta, Solano (XLIX) afirma que cree exagerada la opinión de González y señala que Mendieta respetaba la dignidad episcopal y entendía que el clero secular estaba menos capacitado por y para el ministerio misional, por su escaso interés, el desconocimiento de la mentalidad indígena y de su lengua.

Martín de Valencia, Motolinía y otros frailes hasta alcanzar el simbólico número 12. Es por ello que la orden franciscana elogiará la conquista cortesiana con el recibimiento que Cortés hizo a los doce franciscanos (128-29; libro 3), cuando se postró ante ellos. Este recibimiento debe ser interpretado en términos políticos, puesto que, como señala Mendieta, y estudiaron López (21-28), Bayle (5-42), Lejarza (43-136) o Bellini (13), el conquistador pretendía usar su relación con los franciscanos para legitimar su empresa, así como para evitar o retardar el desembarco de la iglesia secular en México, por considerar que esta solo buscaba riquezas y prebendas o podía inmiscuirse en su administración. Todo ello parece confirmarse por el hecho de que, como señala Duch (385, 243), los años de mayor prestigio de Cortés coinciden con los del esplendor del proyecto inicial de los franciscanos, quienes le enaltecieron y, cuando fue necesario, le defendieron.

Nuestro autor, por otro lado, exculpará siempre a los indios del pecado de idolatría, al defender que fue el demonio el que se apoderó de esos territorios. Interpreta por tanto la idolatría hispánica como acción del demonio. Los alcances de esta tradición teológica, ya presente en Motolinía, no solo marcan la transformación de la “barbarie” y el “paganismo” indiano hacia una nueva identidad espiritual, sino también sirven de justificación a la misión apostólica, tal como señala Chaparro (403-19).

En estas primeras páginas de la *Historia eclesiástica indiana*, queda, como vemos, definido el proyecto evangélico y político de Mendieta, el cual no se aparta ni un ápice del de sus hermanos de orden. El espíritu franciscano (*Miles Christi*) se distanció del de otras órdenes, sobre todo de los jesuitas, los cuales defendieron la religión militar y el lenguaje belicista. La línea doctrinal de la *Historia eclesiástica indiana* es la dada por el Papa a San Francisco y a sus seguidores, *Mandatum praedicandi*, y por tanto estos misioneros se presentan ante los indios como mandados por el Papa para atraer a su redil a los indios y combatir sus malos usos. Para ello, Mendieta no duda de que, previamente, hay que conocer sus creencias y sus lenguas.

Nuestro autor entiende que los indios son los más aptos para recibir el cristianismo, pues son fáciles de evangelizar, mansos,

caritativos y dóciles (18; libro 1). Este retrato del indio queda confirmado, a lo largo de la crónica, a través de una serie de milagros ocurridos gracias a la infinita devoción de los indios, o por medio de la ejemplificación de hechos de “mala muerte”.¹³ De esta manera a través de la retórica del ejemplo, demostrará la facilidad evangélica del territorio indiano, o, mejor dicho, la conversión sincera y veraz de los indígenas, gracias, asimismo, a la evangelización franciscana.

Mendieta, como hiciera Motolinía, combate en su crónica la opinión de aquellos que, como Bernardino de Sahagún, comparan a los indios con los moros, en el sentido de que, si se propagara alguna herejía, los indios se pasarían a ella con facilidad, pues su conversión no es sincera y en el fondo son idólatras.¹⁴ De esta forma, frente a las opiniones de Diego Durán o Bernardino Sahagún, está convencido de que la evangelización es un éxito y de que, como señalara ya Motolinía, los indios tienen olvidados los ídolos y andan por vía recta. Al rebatir Mendieta las acusaciones contra el falso cristianismo indiano, también incluye aquellas que niegan la efectividad de la acción misionera en la conquista espiritual del Nuevo Mundo. De este modo, no solo defenderá la sincera conversión de los indios sino también que estos puedan predicar, al modo de los primeros apóstoles, una vez convertidos:

Nosotros, como tontos y necios, teníamos por cosa de burla la vida de estos, como si S. Pablo y sus discípulos y los de los otros apóstoles no hubieran predicado en acabándose de convertir, y otros muchos de la primitiva Iglesia, y como si Dios no hubiera ordenado que de la boca de los niños y de los que aún maman la fe se perfeccionarse su alabanza entre los enemigos de ella, que son los infieles (137; libro 3).

¹³ Véase al respecto el estudio de Rubial.

¹⁴ En el capítulo 23, Mendieta, por el contrario, achaca la persistencia de la idolatría a los sacerdotes, “en analogía con los sacerdotes de los judíos, negando a Mesías y procurándole la muerte, y en quien claramente se cumplía todo lo escrito de él por los profetas. Porque si admitieran la ley evangélica, parecíales que perecía su sacerdocio y autoridad” (141; libro 3).

Mendieta no solo hace apología de la orden seráfica sino que afirma que sin esta la conquista habría sido un desastre:

Y es la una la que ahora se acabó de tocar, aunque no se declaró como aquí la declaro: que 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. Si fue justa o injusta, lícita o ilícita, no trato de ello, sino de la similitud en razón de las gracias que se deben, así en lo uno como en lo otro (140; libro 3).

Luego el autor insiste en su argumento, como puede leerse a continuación en el siguiente pasaje:

Porque solamente donde ellos han tenido cargo de doctrinar, ha habido indios en cantidad, hasta ahora que con el servicio de por fuerza se van por todas partes consumiendo. Ejemplo tenemos de esto en lo de Nicaragua y Honduras, y por acá en las costas del sur y norte, donde de muchos años acá no ha habido casi gente, porque no tuvieron religiosos que los amparasen (141, libro 3).

La política de la imposición de los sacramentos

Como señala González, la *Historia eclesiástica indiana* dedica 16 capítulos a tratar los sacramentos del bautismo, la penitencia, la confirmación, la eucaristía o el matrimonio (67). Tanto Motolinía, como Mendieta o Valadés¹⁵ vieron de forma optimista la verdadera

¹⁵ En 1574 Valadés publicaba el *Itinerarium* de Focher, un tratado sobre la predicación, de quiénes y cuándo deben ejercerla, del bautismo de los indios, de otros sacramentos como el matrimonio y del derecho de guerra, poniendo de ejemplo a los chichimecas, que por orden expresa del General de los franciscanos había corregido y perfeccionado.

asimilación, por parte de los indios, tanto del bautismo como del matrimonio o la confesión, y frente a determinadas instituciones u opiniones, como las de Sahagún o Durán, que no aprobaban la rapidez con que se impartían los sacramentos, pues entendían que se cometían muchos sacrilegios.

Para comprender el alcance de este asunto, hay que remontarse al 13 de mayo de 1523, cuando fray Toribio de Benavente desembarca en la costa de México, en Veracruz, con el resto de sus compañeros franciscanos, doce en total, para evangelizar y proteger a los indios. Este grupo estaba custodiado por fray Martín de Valencia, portador de una patente con instrucciones del papa Adriano VI, que les concedía a los frailes franciscanos facultades y privilegios especiales, concretamente la administración de los sacramentos, función que, por lo general no les estaba permitida. El objetivo era que los frailes franciscanos pudiesen evangelizar en los nuevos territorios por ausencia del clero secular, que no llegaría hasta más tarde. En el capítulo cuarto de la “Segunda parte” de la *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinía resume las diferentes posiciones que existían sobre la administración del bautismo en la iglesia novohispana y se pronuncia contra la postura de los obispos mexicanos que, en el sínodo eclesiástico celebrado el mes de abril de 1539, habían ordenado la aplicación en México de la bula *Altitudo divini consilii* del papa Paulo III, del 1 de junio de 1537, en la que se prohibían los bautizos masivos que practicaban los franciscanos. Sin embargo, la Orden Seráfica hizo caso omiso de dicha disposición, hecho que Motolinía tratará de justificar apelando tanto al deber moral como al deseo de los propios indios en ser bautizados. De igual manera, en el capítulo noveno de la “Segunda parte”, el autor narrará las quejas y los llantos que, según su propio testimonio, profirieron los indios cuando los frailes franciscanos que se habían ocupado de ellos recibieron la orden de abandonar su región.

No es extraño que, unos años más tarde, Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, en la cual transcribirá la Bula de Paulo III al ejemplo de la crónica de Motolinía, compare los primeros años de la misión franciscana en la Nueva España con los de la iglesia primitiva (137; libro 3, cap. 29), (160; libro 3, cap. 35), época en la que,

supuestamente, las conversiones masivas y voluntarias estuvieron a la orden del día. Mendieta defiende, asimismo, el bautismo, a pesar de las prohibiciones:

Otros sacerdotes ausentes que supieron esto, no excusaban de culpa a los que allí se hallaron, porque enviaron aquella gente tan desconsolada y afligida, diciendo que en tal caso más justo fuera obedecer al Sumo Pontífice Jesucristo y a su Vicario en la tierra (cuya autoridad ellos tenían), que a otro cualquier prelado (168; libro 3).

El franciscano nos ofrece, incluso, casos de exorcismo o leves milagros para apoyar dicho sacramento (libro 3, caps. 30-32) y así demostrar la buena política de su orden frente a las voces disonantes. La disposición de los indios para ser cristianos, en su opinión, es ejemplar y auténtica. Mendieta no esconde las divergencias habidas entre las órdenes en la imposición de otros sacramentos, como el de la eucaristía:

Mas en fin, como hombres (y para mostrar que lo somos), también en esta materia de la sagrada comunión ha habido diferencia de pareceres. Unos siguieron un extremo, teniendo opinión que a los indios (generalmente hablando) no se les había de dar este sacramento, y murmurando y juzgando a los que se lo daban, por inconsiderados, no fundándose en más razón de la poca que tienen los que a bulto conciben mala opinión en general de los indios, sin examinar sus conciencias ni conocer la diferencia que hay entre ellos de unos a otros, y sin advertir que hay malos y buenos, como entre nosotros (176; libro 3).

Ante la duda sobre si los indios poseían el sacramento del matrimonio, remite a los datos ofrecidos por Motolinía y señala:

Lo mismo sucedió después que llegó a México el primero y buen obispo D. Fr. Juan Zumárraga el año de veinte y ocho, que muchas veces entraba con sus frailes en sus capítulos y congregaciones, y siempre martillando sobre esta materia,

y a veces juntamente con los letrados de México, los cuales alegando sus derechos siempre se allegaban a esta opinión, que entre los indios no había matrimonio. Pero los frailes que tenían experiencia de los indios, y de cómo se platicaban entre ellos los casamientos, decían lo contrario, que los indios tenían legítimo matrimonio, y con esto se despedían sin determinarse a una parte ni a otra (178 y ss.; libro 3).

Como indica Chaparro, esta defensa se inscribe en el marco de una probable reivindicación de las prerrogativas regulares en relación con los métodos bautismales, como también en una legitimación de la evangelización franciscana frente a la autoridad imperial que, en última instancia, era un protagonista directo en la polémica sobre el sistema de repartimiento forzoso de mano de obra (410).

Asimismo, tales prácticas pastorales por parte de los franciscanos tienen que ver con una idea milenarista de cumplimiento del mensaje profético, siguiendo la profecía de Joaquín de Fiore, para quien en el futuro se realizaría el predominio de una comunidad monástica de santos que regeneraría al mundo por medio del Evangelio.

Cabe señalar en este punto que la tradición milenarista hunde sus raíces tanto en el Antiguo testamento, particularmente en los capítulos 2 y 7 del libro de Daniel como en el Nuevo Testamento, donde se hallan numerosas referencias a la inminente llegada del fin del mundo (Lucas 21.12-19, 31-32; Mat. 24-25; Apoc. 20 y *passim*; 1 y 2 Tes.). Más aún, existe consenso entre los historiadores del cristianismo en que el milenarismo era un sentimiento muy extendido entre los primeros creyentes.¹⁶ Como era de esperar, la oficialización de la Iglesia, que empezó a ocuparse de tareas más terrenales, supuso la moderación de las esperanzas milenaristas. Aunque la doctrina espiritual de San Agustín, que afirmaba que el “tiempo del fin” no debía situarse en el futuro, sino que era el “tiempo de la

¹⁶ Recogen este sentir autores como Pseudo-Bernabé (s. II d.C.), Ireneo de Lyon (s. II d.C.), Hipólito de Roma (s. III d.C.) o Lactancio (s. III d.C.).

Iglesia”, que duraba ya desde hacía cuatro siglos, supuso la domesticación del milenarismo, lo cierto es que este siguió existiendo, de forma soterrada, en sus versiones más literales. Pero el milenarismo no volverá a recobrar su esplendor hasta las vísperas del año mil, durante las cruzadas y, sobre todo, a finales del siglo XII, cuando el monje calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202) establezca un nuevo sistema profético según el cual la historia del mundo se dividía en tres “edades”, de pureza creciente, en la última de las cuales una orden monástica —que muchos identificarían con la Orden Seráfica— había de gobernar a una humanidad purificada a la espera del fin del mundo. Según los partidarios de la hipótesis milenarista, Motolinía (y Mendieta tras él) habría heredado dicha doctrina a través del espiritualismo franciscano, que tras haber sobrevivido de forma minoritaria y encubierta, habría renacido en España durante los siglos XV y XVI, gracias, en parte, a la figura del cardenal Jiménez de Cisneros, observante franciscano. Algunas de las personas con las que nuestro fraile estuvo fuertemente vinculado, especialmente fray Francisco de los Ángeles, uno de los principales promotores de la expedición de “los doce”, y fray Martín de Valencia, custodio de la misma, fueron fervientes seguidores de la reforma guadalupana de la Orden Seráfica, que tenía una fuerte impronta milenarista.¹⁷

Por otra parte, tal y como estudian Phelan, Bataillon (“Évangélisme”), Maravall (Visión 41-77; *Utopía*), Delgado o Reeves (*Joaquim*, 106-08, 111-14), durante el siglo XVI resurgió la antigua idea, basada en los capítulos 2 y 7 del libro de Daniel, de un Emperador-Mesías por medio de cuyo imperio había de llegar el reino milenario. Como era de esperar, en el ámbito hispánico, dicha figura fue asociada a Carlos V. Recuérdese, por ejemplo, cómo en su carta al emperador Carlos V del 2 de enero de 1555, Motolinía afirmaba que aquel estaba llamado a ser “caudillo y capitán del

¹⁷ Es fundamental para el estudio de la llegada de las ideas joaquinistas a la América colonial el aporte de Saranyana y Beascochea (“Discusión” y Joaquín). Sobre la cuestión particular de cómo dichas ideas llegaron a la América colonial a manos de los franciscanos observantes, Saranyana y Beascochea (Joaquín 173-89).

reino de Jesucristo”, que “ha de henchir y ocupar toda la tierra”, para acabar exhortándolo a apresurar la llegada de los últimos tiempos: “A vuestra majestad conviene de oficio darse prisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras” (165).

El descubrimiento de América se prestaba, según señala Baudot, “a nuevas perspectivas apocalípticas” (14). Ciertamente, si la parusía se había detenido “hasta que el evangelio se hubiese predicado a todos los hombres”, como sugería la primera epístola de San Pedro, es normal que algunos considerasen que la noticia de la “redondez del mundo” anunciaba «que el ciclo está por cerrarse y cercana la terminación del “intervalo»» (Frost 11) En este sentido, no parece casual que la reforma guadalupana se iniciara solo cuatro años después del Descubrimiento del Nuevo Mundo.¹⁸ Recordemos, asimismo, cómo la primera misión que en 1516 intentó la evangelización pacífica de Tierra Firme estaba integrada por franciscanos “de nación picarda” y de “tendencias joaquiníticas”, a lo que se añadiría el hecho de que en numerosos documentos oficiales o particulares de las misiones franciscanas en América se utilizase un lenguaje joaquinítico de corte milenarista (Bataillon 346-47). A modo de ejemplo, la “Obediencia” y la “Instrucción”, que fray Francisco de los Ángeles entregó a los doce franciscanos enviados a la Nueva España, abundan en expresiones de resonancias escatológicas como “hora undécima”, “el mundo va declinando” o “acercándose ya el último siglo”. Según Andrés Martín (1369), aunque este tipo de expresiones eran lugares comunes en esta época, para los franciscanos tenían otra lectura, relacionada con la profecía joaquinita de los *duo viri*.

La realización de esta profecía al parecer, como hemos señalado, se cumpliría en América. No es este el tema de nuestro ensayo pero es necesario anotar que Mendieta está impregnado de un

¹⁸ De cuyo milenarismo no dudan ni Bataillon (29-30), ni Baudot (96-97, 183), ni Milhou (432), ni siquiera Gómez Canedo (1404), tan reacio a aceptar una impronta milenarista. Téngase también en cuenta la influencia del milenarismo joaquinita en Colón (Milhou).

fuerte espíritu milenarista (heredado de Motolinía quien, a su vez, lo toma del espiritualismo franciscano).¹⁹

No cabe duda de que toda la crónica de Mendieta rezuma nostalgia por la “mítica” iglesia primitiva, la conformada por los primeros frailes franciscanos en América, a la que pretende volver. El capítulo 30 es el más significativo por cuanto Mendieta con verdadera añoranza recuerda la pureza de estos primeros franciscanos:

Antes que nos metamos en la materia de la administración de los sacramentos (que habrá de ser un poco larga), será bien decir algo del ejemplo con que estos siervos de Dios y primeros evangelizadores vivían y trataban entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue una viva predicación, y suplió la falta de milagros que en la primitiva Iglesia hubo, y en esta nueva no fueron menester. . . . A «Señor, porque los padres de S. Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, amarnos como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres». Y en esto que decían, no sé si los llevaba más la cobrada afición que la razón. Porque en aquel tiempo (fuera de los padres clérigos, que es diferente su manera de vivir y tratarse) todos los religiosos dominicos y agustinos tan a pie andaban como los franciscos. Y aunque no los pies del todo descalzos, a lo menos con solos alpargates. Y en lo demás tan rotos y pobres y sin rentas sin alguna diferencia, hasta que por la necesidad y variedad de los tiempos les fue forzoso tenerlas, y andar a caballo, como a muchos de nosotros nos ha traído a esto último nuestra flojeidad y tibieza, y no querer seguir e imitar las pisadas y espíritu de nuestros pasados (151; libro 3).

¹⁹ Véase la introducción de Mercedes Serna y Bernat Castany a la edición de *Historia de los indios de la Nueva España*, de fray Toribio de Benavente, Motolinía.

Conclusiones

La *Historia eclesiástica indiana* es un elogio de la política de la orden seráfica, tanto en los métodos didácticos aplicados en la enseñanza de la doctrina cristiana como en la imposición de los sacramentos, o en los derechos y deberes de los indios. No olvidemos que la *Historia eclesiástica indiana* se escribió, además, con la intención del autor de regresar al primitivismo de primera hora de los franciscanos, al “Siglo de Oro” de la evangelización, y por tanto su máxima aspiración radicaba en que el misionero y la iglesia misional tuvieran un puesto relevante, si no exclusivo, en la evangelización del territorio.

Mendieta había vuelto a México en 1573, a sus 58 años de edad, tras unos años de crisis y fuertes depresiones, tanto por escrúpulos personales como disensiones con la propia orden, y cuando llega a la Nueva España se da cuenta, como señala Solano, que el clima no era el que había dejado cuando se marchó: “El espíritu franciscano era el mismo, sí, pero las circunstancias habían apagado la mentalidad de primitivismo, de iglesia nueva, de entusiasmo, mezclándose desavenencias internas entre los religiosos nacidos en México y los llegados desde España y discrepando en cuestiones eclesiásticas o meramente direccionales” (Mendieta 28; libro 1). Phelan ya señalaba que Mendieta añoraba los tiempos iniciales de la conquista espiritual de la Nueva España y, de este manera, pasó del optimismo apocalíptico inicial, con los Reyes Católicos y Carlos V, al pesimismo apocalíptico, con la culminación del reinado de Felipe II. González²⁰ asimismo distingue también estas dos etapas en la conquista espiritual del Nuevo Mundo (61). La fecha final de ese proceso –todavía en 1587 Mendieta creía en la utopía indiana– fue la gran crisis ocurrida entre 1596-1597 (Phelan 151-53).

²⁰ Phelan y después González (60-70) explican que la propia crónica refleja el optimismo de la primera etapa y el pesimismo consecuente. Los diez últimos capítulos del libro IV, escritos en el invierno de 1595-1596, revelan el pesimismo de su autor, ante la crisis desatada en la Nueva España en todos los órdenes: imposición de la lengua castellana en detrimento de la difusión del cristianismo; explotación del indio por el blanco o el relajamiento de curas y frailes.

Jerónimo de Mendieta, en definitiva, defiende la política seráfica indígena, en espera laboriosa y orante de la Parusía²¹, cuyos signos anticipatorios estaban en la propia historia.

Bibliografía

- Andrés-Martín, Melquíades. “En torno a las últimas interpretaciones de la primitiva acción evangelizadora franciscana en México”. *Evangelización y Teología en América –siglo xvi–, X Simposium Internacional de Teología*, t. II, Universidad de Navarra, 1990, pp. 1345-70.
- Bataillon, Marcel. “Novo Mundo e fim do mundo”. *Revista de História*, XVIII, Universidade de São Paulo, 1954, pp. 343-351.
- . “Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde”. *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 25-36.
- Bayle, Constantino. *El IV centenario de don fray Juan de Zumárraga*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948.
- Baudot, Georges. *Utopía e historia en México*. Espasa-Calpe, 1983.
- Bellini, Giuseppe. Introducción. *Historia de los indios de la Nueva España*, por fray Toribio de Benavente, Motolinía, Alianza, 1988.
- Castro, Alfonso. “Advertencia, el primer teólogo mestizo en Europa”. Valadés, pp. 51-55.
- Chaparro Gómez, César. “Retórica, historia y política en Diego Valadés”. *Norba. Revista de Historia*, n° 16, 1996-2003, pp. 403-19.
- De la Maza, Francisco. “Fray Diego de Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI”. *Anales del Instituto de Investigaciones estéticas*, n° 13, 1945, pp. 15-44.

²¹ Sobre el milenarismo en Mendieta véase mi ensayo “Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta”.

- Delgado, Mariano. *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee, 1994.
- Duch, Lluís. *La memòria dels sants: El projecte dels franciscans a Mèxic*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.
- Frost, Elsa Cecilia. "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel". *Historia Mexicana*, vol. XXVI, n°1, 1976, pp. 3-28.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Cartas de religiosos*. Ed. Salvador Chávez-Hayhoe, 1941.
- Gómez Canedo, Lino. "Milenarismo, escatología y utopía en la Evangelización de América". *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 1399-1409.
- González, Luis. *Jerónimo de Mendieta. Vida y pasión de un indigenista apocalíptico*. El Colegio de Michoacán, 1996.
- Lejarza, Fidel de. "Franciscanismo de Cortés y cortesianismo de los franciscanos". *Misionalia Hispánica*, n°13, 1948, pp. 43-136.
- López, Atanasio. "Los primeros franciscanos en México". *Archivo Ibero-Americano*, n° 13, 1920, pp. 21-28.
- Maravall, José Antonio. "La visión utópica del Imperio de Carlos V en la España de su época". *Carlos V (1500-1558). Homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte*. VV.AA., 1958, pp. 41-77.
- . *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Siglo xxi, 1982.
- Martínez, José Luis. "Gerónimo de Mendieta". *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 14, 1985, pp. 131-95.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, edición de Francisco Solano y Pérez-Lila, Atlas, 1973. 2 vols.
- Milhou, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*. Casa Museo de Colón, 1983.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Epistolario (1526-1555)*, edición de Javier O. Aragón y Lino Gómez Canedo, Penta, 1986.
- Palomera, Esteban J. Introducción. *Retórica cristiana*. Por Diego Valadés. 1989. Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 7-49
- Pereña, Luciano. *Misión de España en América: 1540-1560*. CSIC, 1956.

- Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the prophetic future*. SPCK, 1976.
- Rubial García, Antonio. “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”. *Anuario de Historia*, n° 1, 2007, pp. 125-42.
- Ruiz de Larrinaga, fray Juan. “Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España”. *Archivo Ibero-Americano* n° 1, 1914, 290-300, 488-99; n° 2, 1915, 188-201, 387-404; n° 4, 1915, pp. 341-73.
- Saranyana, Josep-Ignasi y Ana de Zaballa Beascochea. “La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo xvi en la historiografía reciente”. *Quinto Centenario*, XVI, 1990, pp.173-89.
- . *Joaquín de Fiore y América*. Eunate, 1995.
- Serna Arnaiz, Mercedes y Bernat Castany Prado, editores. *Historia de los indios de la Nueva España*. Por fray Toribio de Benavente, Motolinía. Real Academia Española/ Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014.
- Serna, Mercedes. “Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta”. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 4, n° 1, 2016, pp.139-56.
- Solano, Francisco de. “Estudio preliminar”. Mendieta, pp. IX-LXXXVII.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. Ed. de Miguel León Portilla, Porrúa, 1986. 3 vols.
- Valadés, Diego. *Retórica cristiana*. 1989. Fondo de Cultura Económica, 2003.