

13

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA

SRIA ACADÉMICA DE  
SERVICIOS ESCOLARES  
Sección de Exámenes

*"Para que se conviertan de las tinieblas a la luz", la Reforma y la Contrarreforma en América a través de dos catecismos. Siglo XVII.*

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN HISTORIA  
PRESENTA

María Cristina Camacho de la Torre

ASESORA:  
DRA. ALICIA MAYER GONZALEZ

MÉXICO, D. F.

2000



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

	Página
Indice	i
Proemio	iii
INTRODUCCION	1
I parte	
LA REFORMA RELIGIOSA	
Preliminares	10
Europa entre dos épocas	12
La Iglesia durante el siglo XVI	15
La definición de la "Reforma"	19
La justificación por la fe	24
La doctrina de la predestinación	27
Las Escrituras, los Sacramentos y el gobierno de la Iglesia	31
La propagación del Calvinismo y su afán expansivo	37
La Reforma en Inglaterra y sus consecuencias históricas	40
<i>The Book of Martyrs</i> , fuente de convicción de la reforma inglesa	43
El contexto inglés durante los Estuardo	45
El puritanismo en América. Su expansión	50
COTTON MATHER: LUCHA Y AMBIVALENCIA DE UN PURITANO	
Los primeros años	55
El llamado del Evangelio	59
Lo maravilloso del mundo invisible	62
Aires ecuménicos	67
Un hombre <i>americano</i>	70
<i>Bonifacius</i> o cómo hacer el bien	81
El otoño de un ministro	87
II parte	
LA VISION DEL ANTAGONISTA: LA OTRA AMERICA	
La génesis de una leyenda	91
La situación en América	99
De los logros celestes y terrenales: la competencia con la Nueva España	102
La Universidad	104
El culto a los santos	105
La unión de los protestantes	107
III parte	
DOS LECTURAS ACERCA DE LA REFORMA EN AMERICA: LA <i>FE DEL CHRISTIANO</i> (1699) Y <i>THE FALL OF BABYLON</i> (1707)	
La evolución de un género a partir de la Reforma	114

La primavera americana y la competencia catequética	119
La Nueva Francia	122
<i>C. Mathero, Siervo del Señor Jesu Christo</i>	126
Los catecismos y el concepto de <i>vocación</i>	130
La frontera	138
El catecismo	146
Los intentos por expandir el catecismo hacia tierras católicas:	156
<i>La fe del Christiano</i>	
A MANERA DE CONCLUSION	168
TRANSCRIPCION DE LOS TEXTOS	
<i>La fe del Christiano</i> y <i>La Religion pura</i> , 1699	172
<i>THE PROTESTANT Armed from the Tower of David</i>	184
<i>The Fall of Babylon</i>	186
PUNTES CITADAS	
Fuentes primarias impresas	199
Fuentes secundarias	202

## PROEMIO

Es de todos sabido que el proceso de elaboración de una tesis de Licenciatura conlleva “sangre, sudor y lágrimas”. Finalmente, el resultado no deriva de un trabajo meramente individual, aunque sea una sola persona quien lo presente. El apoyo de quien vio nacer y desarrollarse este trabajo junto conmigo —el presente llevó cinco años realizarlo— fue vital para llevarlo a buen término.

Así las cosas, vienen ahora los agradecimientos de rigor que no salen al paso sólo para eso, para salir del paso, sino que provienen desde lo más profundo de mi alma. Muchas cosas han pasado desde que decidí estudiar esta carrera que me llena la existencia; otras más han sucedido en el desarrollo de esta tesis y quiero decir que, más que lo que las palabras puedan explicar, me han ayudado a crecer como persona y como profesionalista del quehacer histórico.

Agradezco entonces a mis padres, Carlos y Tere, cuyo amor, apoyo, ejemplo, consejo y, sobre todo, comprensión —por los días de altibajos, por las dudas, expectativas, logros— fueron mi brújula durante este largo tiempo. Fueron ustedes quienes, junto conmigo, vivieron las primicias y el proceso entero, largo y pesado cual galeón novohispano, de la labor que ahora *finalmente* concluyo, y que parecía no tenía fin. *Ya acabamos. ¡Al menos, ésta!* Gracias, de todo corazón.

A mi hermana Tere y a su esposo Antonio, quienes generosamente me brindaron todo su apoyo y cariño y que me permitieron consultar material para mis investigaciones, así como viajar y estudiar fuera de México en las universidades de Notre Dame y —mi sueño— en Oxford. Gracias y que Dios los bendiga, lo mismo que a Toñito y Mary Tere, brisas de aire fresco en mi camino...

Al resto de mi familia, siempre generosa en cariño hacia mi persona, lo mismo que mis amistades que incluyen algunos vecinos, ahora ya

ausentes, al menos, de manera física, y que siempre confiaron en mí y me alentaron a seguir mi camino.

Agradezco asimismo la beca otorgada por la DGAPA en conjunción con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el proyecto IN400197 para la realización de esta tesis, situación que me ayudó a ejercitarme en el quehacer académico, así como a participar en los coloquios llevados a cabo por el seminario interno en los años de 1998 y 1999. Fue gracias a esta beca que el capítulo III de la presente apareció en el libro *Formas de Asociación Religiosa*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras.

A mi querida Universidad Nacional, a quien le debo una buena parte de lo que soy, así como a mi asesora, Dra. Alicia Mayer González, cuyos conocimientos, generosidad en la consulta de material y seriedad académica guiaron mis pininos en el mundo de los historiadores. Agradezco asimismo a la Dra. María Alba Pastor y al Dr. Jorge Traslosheros, quienes con ánimo y empeño confiaron en mi persona y me ofrecieron su amistad y su consejo. Al recuerdo del Dr. Juan Antonio Ortega y Medina, cuyas obras me introdujeron al estudio de la Angloamérica colonial.

A la Dra. Marcela Terrazas y a la Dra. Ana Rosa Suárez Argüello, quienes leyeron esta tesis con cuidado y cuyos comentarios pertinentes fueron de mucha ayuda para el enriquecimiento del tema.

No pueden faltar los amigos en el camino y corresponde el turno a los que vivieron junto conmigo los años universitarios y posteriores: Isabel Avella, Lupita Félix, Iván Escamilla, Joyce Bucio, Rosalba Tena. A todos ellos, mi agradecimiento, lo mismo que a los demás cuyos nombres puedan escapárseme de momento. A mis amigos que desde el otro lado de la frontera han seguido con interés el desarrollo de mi trabajo y que han sido fuente constante de camaradería e intercambio académico.

Gracias a aquella persona que, conociéndome o no, se interese en leer la presente o, al menos, se tome la molestia de hojearla.

Finalmente, a Tí, quien todo me lo diste, y a quien todo lo devuelvo...

—¿Quieres decirme, por favor, qué camino debo tomar para salir de aquí?  
—Eso depende mucho de a dónde quieres ir —respondió el gato.  
—Poco me preocupa a dónde ir —dijo Alicia.  
—Entonces, poco importa el camino que tomes —replicó el gato.  
—Con tal que conduzca a alguna parte —añadió Alicia como conclusión.  
—¡Oh! Puedes estar segura de que llegarás a alguna parte —dijo el gato—  
si caminas lo suficiente.

Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*.

## INTRODUCCION

*En 1972, Juan Antonio Ortega y Medina hacía un llamado a los historiadores mexicanos a interesarse por la historia de los Estados Unidos. La historiografía nacional —se lamentaba— era de un carácter “excesivamente regionalista, casi provinciano”.<sup>1</sup> Hasta la fecha, pocos son los estudios realizados en México de temas ajenos al devenir histórico de esta nación, lo que pone en una desventajosa perspectiva a nuestra historiografía frente a la que se ha elaborado en otros países acerca del nuestro.*

*El mismo autor explicaba la razón por la que producir historia acerca de otros lugares, desde México, era necesaria: “Nuestros historiadores europeístas y americanistas son pocos y su escaso número nos priva de las luces que sus estudios sobre la historia extranjera podrían arrojar sobre la nacional”.<sup>2</sup> Esto se nota, por ejemplo, en algunos catálogos de ciertas bibliotecas públicas los cuales, en cuanto a historia de Europa o de Estados Unidos se refiere, se encuentran empobrecidos o con obras ya superadas por producciones más recientes. Esto no sólo se explica por la eterna falta de presupuesto de la que estas instituciones son constantes víctimas, sino también por el poco interés que suscita tal historiografía en nuestro país, sin olvidar la insuficiencia de prontas traducciones disponibles en castellano. Lo anterior hace que los estudiantes se conformen con consultar obras consideradas estándar para estos importantes temas, y que es una de las causas de la ausencia casi absoluta de la producción histórica no-mexicana desde este país*

*Por otra parte, nuestra historiografía vive en un estado de falsa humildad, ya que existen muy contadas excepciones de investigadores oriundos de estas tierras, cuyos afanes estudiosos se hayan animado a*

---

<sup>1</sup> Juan Antonio Ortega y Medina. *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*. México, Secretaría de Educación Pública, 1972. (Sep-Setentas, 49), pág. 7.

*salir fuera de los límites de la historia de México. Con esto, no decimos que el cultivo del devenir nacional sea pobre o falta de interés; en absoluto. Tampoco intentamos asegurar que el texto que ahora presentamos busque ser el parteaguas de una generación de jóvenes historiadores. Simplemente, es una respuesta a la llamada de atención que hace más de veinticinco años lanzó al aire Ortega y Medina en su obra Destino Manifiesto. Esta disertación, además, es una invitación a aventurarse hacia nuevos horizontes que resultan igualmente ricos e interesantes y que, como veremos en el caso específico de este estudio, también repercutieron en la historia de México. Mas, en este caso, dicha influencia se estudiará de fuera hacia adentro, y no al revés. Con esto, veremos cómo el estudio de otras realidades históricas aporta nuevas luces para lograr un entendimiento, no sólo global, sino de la propia existencia, y del propio devenir cronológico.*

*La tesis que ahora presentamos trata de mostrar, a través de los ejemplos de dos catecismos protestantes redactados en el Boston de 1699 y de 1707, una parte de la noción que algunos de aquellos primeros pobladores angloparlantes y protestantes del septentrión americano tuvieron de sí mismos y del mundo católico que los rodeaba hacia el norte y hacia el sur. Nos referimos a la población anglopuritana que ocupó los territorios de la Nueva Inglaterra, y cuya ciudad principal era Boston, en el actual estado de Massachusetts. Además, se intentará explicar que dichos opúsculos fueron un pequeño, aunque representativo adelanto del expansionismo norteamericano que llegó a su apogeo durante el siglo XIX, y una buena parte del XX.*

*La delimitación cronológica que nos hemos marcado apunta hacia la segunda mitad del siglo XVI y hacia las primeras décadas del siglo XVIII. Esto se debe, ante todo, porque es el período de vida del autor de ambos resúmenes de doctrina: el clérigo puritano Cotton Mather (1663-1728), quien vivió entre dos épocas, aquella que se alimentaba de lo planeado por sus*

antepasados en Inglaterra y que habían venido a poner en práctica en el Nuevo Mundo, y aquella otra en la cual se realizaron ciertos cambios en todos los ámbitos de la misma sociedad y parte de cuya generación llevó a cabo la independencia de los ahora Estados Unidos de América.

Uno de los catecismos lleva el nombre de *The Fall of Babylon* y fue impreso en el año de 1707. En él, Cotton Mather intentó hacer notar a los habitantes de la frontera con la católica Canadá, las fallas que pudieran observar en el culto "papista" dada su cercanía geográfica con ellos e incluso, anticipando cualquier posible convivencia, se propuso prevenirlos contra cualquier intento catequético jesuita. El ministro pugnaba por una militancia consciente por parte de los pioneros, con el fin de evitar que cayeran en las "redes" del adversario. El otro resumen de doctrina se intitula *La Fe del Cristiano*, y contiene doce artículos básicos de la fe calvinista en el anexo que porta el título de *La Religión pura*. Los dos fueron publicados juntos en 1699, justo en un momento en que su autor pasaba por una etapa milenarista la cual, según sus cálculos, habría de anunciar el fin del "papismo". Según Mather, éste vendría acompañado de ciertas señales que indicarían su llegada.

Parte de la importancia de *La Fe del Cristiano* radica en que, hasta el momento, se sabe que es el único documento redactado en español en las colonias inglesas de América. La intención de su autor se anuncia claramente con esta acción de ponerlo en una lengua vulgar, que no fuera la inglesa. Indica por ejemplo, el rechazo protestante hacia la implantación de instrumentos de doctrina en latín para el pueblo en general. Empero, no deja de ser importante esta labor expansiva que no obedecía únicamente a motivos religiosos, aunque la fe formaba parte de la vida cotidiana de los hombres de aquellos tiempos, ya fuera del lado reformado, como del católico. El hecho de difundir la doctrina protestante, como lo hizo Mather, implicaba un giro en la organización política, en la ética, en la religiosidad, inclusive en la misma definición de lo que era el hombre católico. Además, los puritanos rechazaban la forma de organización monárquica, pues decían

*que ésta no se especificaba en la Biblia. Ya que todo se basaba en la interpretación que hacían de las Sagradas Escrituras, el hecho de negar al Pontífice como cabeza de la Iglesia, así como el permitir una ética laboral distinta a la propuesta por España en sus colonias, verdaderamente anunciaba un proyecto expansivo, no sólo en el plano religioso, sino en todo lo que toca al acontecer humano.*

*Dos doctrinas de formato pequeño como éstas podrían parecer muy poca cosa para demostrar lo que acabamos de redactar. Empero, si son una muestra importante del origen de este hecho histórico de la expansión norteamericana. Ya que la intención principal —o el pretexto— para su manufactura fue la difusión de la “verdadera fe” hacia las colonias católicas, resultan ser la punta del iceberg de todo un proyecto misionero que se sustenta en la idea de ser la nación elegida por Dios y de un afán de conquista, primero, de las ánimas perdidas por el “papismo” con el fin de atraerlas a la “verdadera fe” protestante y, segundo, de las riquezas y poderío que la corona española ya había adquirido en América.*

*El tema de esta disertación fue sugerido por la Dra. Alicia Mayer al término de una sesión de la materia de “Angloamérica colonial” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La idea de estudiar al catecismo redactado en castellano correspondió originalmente al desaparecido Ortega y Medina. Fue él quien, antes que nadie, tuvo el olfato para percibir la importancia histórica que acarrearba tal librito de doctrina. Años más tarde y, después de algunas pesquisas, el único ejemplar conocido de La Fe del Cristiano apareció microfilmado en la American Antiquarian Society. En cuanto a The Fall of Babylon, el texto apareció al final de un sermón impreso por Cotton Mather en 1707 (Frontiers Well-Defended) que encontré al estar armando su biografía. Ya que reparé en que este último podía ser un contrapeso de La Fe del Cristiano, decidí estudiarlo y se incorporó al corpus del trabajo. Y es que ambos tienen que ver con el mundo católico desde el orbe y la perspectiva calvinista. A la vez, cada uno ofrece dos facetas muy representativas, de las muchas necesarias al puritanismo para*

lograr su afán expansivo: *The Fall of Babylon* apunta hacia una especie de contención de la religión del Pontífice, sobre todo, al encontrarse tan cercanos geográficamente Massachusetts y Canadá. Expresa, además, el ideal militante, consciente y combativo del cristiano post-reforma. Señala la necesidad de mantener el coto de influencia congregacionista (puritano) hacia sus adentros, hacia sus miembros, con el fin de mantener viva la utopía aislacionista que se habían propuesto lograr. Sería únicamente dentro de esta congregación de fieles donde el hombre habría de lograr su salvación, y no fuera de ella. Más aún, Mather hace una clara alusión al convencimiento necesario de los catecúmenos en cuanto a las verdades de su fe frente al catolicismo, lo que demuestra el carácter ofensivo de una confesión que luchaba contra el enemigo, esto es, contra el católico.

Por su parte, *La Fe del Cristiano*, es un intento de expansión de la religión reformada hacia los grandes terrenos “papistas” que representaban las colonias españolas hacia el centro y sur del continente.

Ni los logros realizados por los misioneros católicos en el Canadá, ni los llevados a cabo por los españoles en sus colonias, fueron desconocidos por las élites de piadosos protestantes del Norte, como Mather. Empero, tanto errores como victorias se engrandecían según la conveniencia —casi siempre hacia el primer caso— cuando de hacer propaganda en contra se trataba. Irónicamente, en los catecismos se nota un claro desconocimiento de la realidad de los territorios “enemigos”, sobre todo, de los españoles, así como de algunos puntos básicos de la doctrina que Cotton Mather atacaba y rebatía en sus catecismos. Esto, claro es, propiciaba errores en la concepción de lo que eran las creencias católicas, a más que fomentaba el prejuicio hacia tal cultura. Mather, sin embargo, conocía algo de la organización burocrática con la que contaban la iglesia católica y la corona española: se percataba de su fuerza y expansión, aunque no sabía lo suficiente, como explicaremos con mayor detenimiento en el tercer apartado de este trabajo. Además, para esa época, España llevaba ya un siglo de ventaja con respecto a las colonias inglesas en cuanto a asentamientos y misiones

*cristianas se refiere. Dicha situación lo hacía pensar en la dificultad que estas tierras post-tridentinas<sup>3</sup> representaban para los fines expansivos de la doctrina reformada. Ahora bien, aunque su conocimiento era limitado, su confianza en la Providencia y en la importancia de seguir su vocación personal —como se explicará en el cuerpo del texto— lo llevaron a realizar los envíos de los opúsculos.*

*Hasta donde sabemos, no se ha hecho ningún estudio en forma del catecismo en castellano. Aunque algunos autores norteamericanos tocan el tema, lo hacen sólo de modo tangencial, y lo nombran como un apunte curioso, digno de mención únicamente por estar escrito en español. Casi lo mismo se puede decir de The Fall of Babylon; hasta donde hemos buscado, nadie hace mención de su importancia como delimitador moral de las fronteras puritanas frente al error que, creían, enseñaba la iglesia católica.*

*Cabe subrayar que, en lo tocante a la historiografía mexicana, sí se ha hecho alguna mención del trasfondo de La Fe del Christiano. A continuación, se citan los diversos ejemplos hallados:*

*La más temprana alusión a la existencia de este catecismo en la historiografía mexicana contemporánea data del escrito de Ortega y Medina: México en la conciencia anglosajona, que fue publicado en 1953. Ahí, el historiador hispano-mexicano lo describe como “una especie de cartilla cristiana puritana, propaganda fidei.”<sup>4</sup> Posteriormente, este mismo autor lo menciona de nuevo en un libro publicado en 1976. La Evangelización puritana en Norteamérica, en el cual hace la siguiente referencia: “Cotton Mather escribió en un inefable castellano (?) una especie de catecismo calvinista con vista al caritativo intento de salvar a los españoles y a los*

---

<sup>3</sup> Esto es, posteriores a lo dictaminado en el Concilio de Trento (1545-1563) en el que se fijaron los límites de la ortodoxia católica frente a la protestante. La católica España aplicó estos lineamientos de la iglesia de Roma a sus posesiones en América.

<sup>4</sup> Juan A. Ortega y Medina. *México en la conciencia anglosajona*, I, México, Porrúa y Obregón, 1953 pág. 16.

indios mediatizados por estos...<sup>5</sup> Cuatro años después, en 1980, en su *Génesis del expansionismo norteamericano*, José Fuentes Mares hizo también una mención y, como nosotros, con énfasis en el hecho de que fue enviado “a los españoles” y no a los indios, como se explica en el texto, y que difiere de lo postulado por Ortega y Medina en 1976.<sup>6</sup>

Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer escribieron en 1982 que “los colonos ingleses tuvieron un fuerte prejuicio hacia sus vecinos del sur, como lo muestra el empeño de Cotton Mather de aprender español ‘en 15 días’, para escribir el folleto *La Fe del Christiano* [...] destinado a regenerarlos”<sup>7</sup>, a lo que después agregan que el afán de nuestros norteros vecinos se volcó más bien hacia lo económico y comercial en lo sucesivo. Empero, el “anzuelo se había echado”. según palabras textuales de Mather y, aunque no habría fruto en seguida, ya se tenía en la mira a estas tierras para la expansión de las ‘verdades’ puritanas.

Diez años después, Alicia Mayer lo utiliza para ejemplificar los intentos expansionistas del protestantismo en América en su libro *El descubrimiento de América en la Historiografía norteamericana*: “Para agilizar el proyecto, el reverendo novoinglés escribió en español un opúsculo que tituló *La Fe del Christiano*, elaborada por Cottonus Matherus (Madero en castellano). Es este el primer<sup>8</sup> libro en español escrito en las colonias inglesas. No conforme con haber lanzado este catecismo protestante a las líneas enemigas, Mather

<sup>5</sup> Juan A. Ortega y Medina. *La Evangelización Puritana en Norteamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976. pág. 215. La interrogación alusiva a la calidad del castellano de Mather es de la pluma de Ortega. En cuanto a la intención por lograr la evangelización de los indios, *vid. infra* la explicación del catecismo.

<sup>6</sup> José Fuentes Mares. *Génesis del expansionismo norteamericano*. México. El Colegio de México. 1980, págs. 32-33 y 37.

<sup>7</sup> Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos: Un ensayo histórico* México, El Colegio de México, pág. 5. (Existe una edición posterior de 1994 del Fondo de Cultura Económica).

<sup>8</sup> Nosotros desconocemos la existencia de más escritos en castellano de manufactura colonial novoinglesa.

elaboró otro titulado *La Religion pura, que deseaba hacer llegar a Nueva España 'por todos los medios que pueda'*.<sup>9</sup>

La mención más reciente acerca de esta obra vino en 1998, con la publicación de *Dos Americanos. Dos pensamientos*. Cotton Mather y Carlos de Sigüenza y Góngora, también de la pluma de Alicia Mayer. En este libro la autora describe cómo Mather, a través de sus ideas milenaristas de finales del siglo XVII, intentó apurar la venida del reino de Dios. Para tal efecto, aprendió la lengua castellana en 'quince días'. Ciertamente, no era el mejor español del mundo y tal vez fuese ésta una de las razones por las que *La Fe dei Christiano* tuviera una menor extensión que otros catecismos o escritos de su creación. Empero, la machaconería que siempre demostró, además de su manifiesta intención, van más allá de su buena o mala gramática y resultan en un pequeño, pero firme 'anzuelo', para lograr la militancia consciente, ya no sólo de la grey puritana a su cargo, sino la conversión de todo un continente hispánico y católico muy diverso y ajeno a las creencias que él firmemente profesaba.

Debido a la naturaleza del objeto de este estudio, esto es, unos catecismos religiosos del siglo XVII y XVIII, la historiografía, la historia comparada, la historia social, la historia de las mentalidades y la historia de las religiones se entrelazan aquí de alguna manera, y la que esto escribe espera que pueda ser un modesto aporte para alguna de estas disciplinas. Cabe señalar que, en algunas partes del escrito, se tuvo que recurrir a la teología, con el fin de comprender y explicar mejor el lenguaje que Cotton Mather hablaba, que era el doctrinal. Más aún, trabajos como éste nos dan la oportunidad de estudiar a las instituciones eclesiásticas occidentales en los términos en que ellas se manejaban —o se manejan— y les conciernen. Por varios años, los enfoques históricos auxiliados por la teología se habían desechado por considerárseles poco científicos, lo cual resulta ser un error,

---

<sup>9</sup> Alicia Mayer. *El Descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*. México, UNAM-CCYDEL, 1992, pág. 34.

pues, al hacerlo, se corre el riesgo de sacar al hecho o al documento a estudiar de su propio contexto.

Así las cosas, confiamos en que estos dos opúsculos puritanos que ahora damos a conocer sirvan como ejemplo de la necesidad que existe de realizar historia ajena a México desde esta nación. Comprender el pasado nos llevará a entender mejor el presente. Además, deseamos que ambos puedan arrojar un poco de luz al olvidado período de la época "moderna",<sup>10</sup> al ser frutos de toda una larga y compleja tradición reformada. Esperemos que también nos encaminen hacia una mejor comprensión del pasado de una nación vecina que siempre ha estado, quiérase que no, cerca de nosotros, y que forma parte, no sólo de nuestro presente, sino también de nuestro futuro y, cómo no, de nuestro pasado.

Quisiéramos concluir con esta reflexión: es justamente este ayer el que, al ser observado a través de la profesión del historiador, ofrece una perspectiva privilegiada. La labor histórica significa, a la vez que una pesada responsabilidad, un disfrute, un regocijo muy particular de parte de quien la hace. Como dijo en una ocasión Marc Bloch.

En verdad que, incluso si hubiera de considerar a la historia incapaz de otros servicios, por lo menos podría decirse en su favor que distrae. O, para ser más exacto — puesto que cada quien busca sus distracciones donde quiere—, que así se lo parece a un gran número de personas. Personalmente, hasta donde pueden llegar mis recuerdos, siempre me ha divertido mucho.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Id.* pág. 10.

<sup>11</sup> Marc Bloch. *Introducción a la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, pág. 11. (Breviarios, 64).

## I parte

## LA REFORMA RELIGIOSA

## Preliminares

El estudio de la historia occidental ha merecido siempre la atención de infinidad de investigadores, lo cual se refleja en la cantidad de obras publicadas y, seguramente por publicarse, al respecto. Concretamente, la historia de la Europa de los siglos XVI y XVII ha seducido a muchos, luego que ofrece un panorama rico en hechos, dudas, debates y efectos que parecieran todavía no terminar. Este mismo caudal de acontecimientos ha logrado colocar a los historiadores estudiosos de este período en diferentes posiciones. La controversia, por ejemplo, va más allá de lo acontecido y se posa en las definiciones que hemos aceptado o utilizado para delimitar al período en el que encaja este tiempo, y que es el que nos interesa, de la época conocida como "moderna".

La "modernidad", aunque no ha alcanzado una definición totalmente aceptada, (incluso aunque ahora se presume que ya estamos en la etapa "post-moderna") reúne, a grandes rasgos, las siguientes características: primero, es un período histórico posterior a la Edad Media que se diferencia de ésta por un cambio en la actitud de los hombres respecto a sí mismos y a los demás. El hombre comienza a tomar más confianza en sí y en sus obras, ya no tanto con Dios como causa final, sino como causa un tanto paralela al ser humano. Además, bajo la perspectiva de la historiografía protestante, el ser humano, sobre todo gracias a la Reforma, toma conciencia de su individualidad y cambia su ética en cuestiones económicas. La confianza que el europeo depositó en sí mismo hace que se aventure a salir del Mediterráneo y de sus mares cercanos para ir en pos de nuevas rutas que resultaron ser nuevas tierras, como América. La consolidación del capitalismo burgués es otra de las características con las que generalmente se asocia a esta época. La usura, antaño condenada por

la iglesia católica, es ahora permitida con base en lo propuesto por las nuevas iglesias protestantes. La formación de los llamados “estados nacionales” comienza a darse; Europa deja de ser la antigua Cristiandad y cada región comienza a marcar sus límites políticos, geográficos e, incluso religiosos, como un factor de diferenciación. La manera de aproximarse al conocimiento científico y filosófico toma otro matiz: tiende a ser más racional y se realiza con un fin que dista mucho de buscar una explicación teológica (aunque nunca se abandona del todo esta perspectiva). Existen aún muchas variantes y aristas que retocar en una definición tan compleja como ésta. Empero, creemos haber enumerado las más importantes y generales que, al ser comparadas con la llamada “Edad Media” hacen más claro su entendimiento y explicación.<sup>12</sup>

Los cambios que esta etapa vio concretar fueron de toda índole pero, según nuestro parecer, se originaron principalmente en el vuelco que dieron las conciencias mismas de la gente, esto es, en lo religioso, situación que se inició incluso antes de la época que nos incumbe. A diferencia de otros momentos históricos, éste se vio marcado grandemente por el giro en la fidelidad a una sola creencia oficial, lo cual lo torna interesante, ya que ofrece muchas posibilidades de investigación en los campos de la llamada historia de las ideas, de la religión, de la historia comparada, en la historiografía o la historia social. La dolorosa escisión del Cristianismo que se dio en estos años rompió también con los dos poderes que en la Edad Media habían cimentado la idea ecuménica del orden social: el Papado y el Imperio.

Es ésta una de las épocas más intensas y dinámicas de la vida de la humanidad. Si no basta con enumerar superficialmente los procesos que

---

<sup>12</sup> Vid. Ernst Troeltsch, *El Protestantismo y el mundo moderno*. México. Fondo de Cultura Económica, 1983. (Brevianos, 51); Juan Antonio Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, México. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

le dieron forma: Renacimiento,<sup>13</sup> reforma religiosa, los llamados “descubrimientos geográficos”. la expansión de la monarquía hispánica, la consolidación del capitalismo, la revolución científica, la formación de los estados nacionales. Por añadidura, lo que aquellos seres pensaron e hicieron son situaciones que el hombre actual ha heredado y, aunque no sean del todo iguales, lo siguen acompañando en su vida y en su pensamiento en el umbral del segundo milenio de nuestra era.

### **Europa entre dos épocas.**

Europa se caracterizó por su unidad en la fe hasta el siglo XVI; la Iglesia — oficialmente todavía se podía hablar de una sola— había mantenido el control de la ortodoxia en las creencias. Además, fue esta institución la que marcó ciertos lineamientos en la cotidianeidad y en la concepción de lo que era la esencia del hombre.

Hacia finales de la Edad Media había existido una *crisis* que levantó clamores de reforma dentro de la Iglesia. Las cursivas tienen toda la intención de demostrar lo que nuevos estudios han descubierto: efectivamente, esta tribulación histórica se dio, pero fue más bien una reacción ante un paradójico aumento en la religiosidad. La gente sencilla intentaba vivir ésta de manera más acorde con lo “tangible”, que con aquello que los teólogos escribían y quedaba guardado en sus tratados. La mezcla entre fascinación y temor que engendró la idea del purgatorio y que se enraizaba en los miedos y esperanzas de estas personas, hizo que muchos continuaran creyendo, por ejemplo, en la venta de indulgencias. Así, algunos se manifestaron en contra de tales prácticas, pues decían que

---

<sup>13</sup> Mucho se ha especulado en cuanto a la definición de tal término. Nosotros nos concretaremos a darle el significado que los habitantes de los estados italianos del siglo XVI hicieron del “renacer” de los antiguos romanos y griegos a través del estudio de dicha época. Tal momento correspondía y encajaba en el nuevo desarrollo de las ideas, del comercio, de las artes, en fin, de las formas cotidianas y que se suscitó en la centuria décimosexta.

la iglesia institucional no estaba para tales menesteres. Algunos hombres, sobre todo los letrados, veían a un clero que sacaba provecho de esta situación, mas permanecía inerte ante la misma sin aportar ninguna solución. Esta idea del mercantilismo dentro de la iglesia quedaría enraizada en las mentes de aquellos que llevarían a cabo la Reforma, así como de sus herederos en los siglos posteriores.

El hombre de fines del medioevo se encontraba frente a una realidad distinta de aquella que había formado a sus antepasados de los siglos precedentes. Observaba cómo poco a poco su mundo feudal se alejaba del teocentrismo y el ser humano en toda su persona pasaba a ser el principal punto de referencia del pensamiento y de las acciones. Esto venía aunado a la naciente formación de los estados nacionales que pudo darse a través de los cambios en la economía y al desarrollo cada vez mayor de la burguesía.

Otro hecho importante que traería la Reforma fue el de la toma de conciencia, aún incipiente pero real, de las diferencias entre los pueblos cristianos y de su variedad entre sí. Europa, como ya se dijo, formaba lo conocido hasta entonces como la *Cristiandad*.<sup>14</sup> Era ésta una parte del mundo que luchaba contra sus vecinos provenientes del oriente que, bajo su óptica, eran infieles, paganos e invasores. Los pueblos musulmanes que continuamente les representaban un peligro tuvieron una importancia enorme en el desarrollo histórico de occidente. Nos saldríamos de nuestro esquema si intentáramos explicar a fondo todas estas relaciones, así que sólo insistiremos en la idea de que lo que unía a los hombres europeos era

---

<sup>14</sup> Dice el historiador británico George Clark que a pesar de que la Cristiandad se haya rasgado debido a la Reforma, para los siglos posteriores "la vieja unidad europea [...] todavía existía". Y añade, "Salvo por lo que respecta al cambio de la relación con Rusia, el sistema de estado todavía mantuvo sus límites y la conciencia común de una semejanza con los europeos y de una diferencia respecto de los demás continentes se tornó más fuerte a medida que estos se fueron conociendo mejor". En *La Europa moderna, 1450-1720*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970. (Breviarios, 169), págs. 218 y 219.

la religión que ahora diferenciamos mejor como *católica*.<sup>15</sup> Como se verá más adelante, los miedos que resultaron de las invasiones turcas penetraron en las mentes de los cristianos antes y después de la Reforma y el autor de los catecismos que estudiaremos en este escrito recurría con relativa frecuencia a la mención de estas irrupciones asiáticas con el fin de equipararlas con la iglesia de Roma.

El movimiento de Reforma coincide con la época del *Renacimiento*, la vuelta a la vida de los esplendores de la Antigüedad. Ambos procesos “obedecen a la misma fuerza de desasosiego espiritual”<sup>16</sup>, en una época de cambio en los campos de la economía, de la política, del arte, etcétera. Que ambos se hayan dado juntos no es gratuito: el siglo XVI fue parte y testigo de un cambio, de una escisión frente al otoño de la Edad Media. Ya desde tiempo atrás, en el seno de la iglesia católica se habían levantado voces que clamaban por una reforma. Una razón para que estos cambios encontraran un terreno fértil en este momento de la historia, y no en otro, fue el nacimiento del humanismo cristiano.<sup>17</sup> Aunado a esto, se retomó el platonismo, el agustinismo y demás corrientes filosóficas que se contraponían al tomismo medieval.

---

<sup>15</sup> “...lo que ahora llamamos el catolicismo, que reúne a las iglesias de occidente, existe a partir del siglo XI. Sabemos que en el siglo XVI una nueva ruptura, la de la Reforma, lo limitará a no ser más que una de las dos caras de la Iglesia en Occidente”. Jean Rogues “Catolicismo” en Jean Delumeau, ed. *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, Siglo XXI, 1997, pág. 87.

<sup>16</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos Dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pág. 22.

<sup>17</sup> Los “humanistas” hicieron hincapié en la lectura de las Escrituras originales, esto es, su fin era acudir *ad fontes*, por lo que promovieron el estudio de la filología. Asimismo, se afanaron en regresar a comunidades sencillas y solidarias que luchaban unidas conforme a las conductas indicadas por los Evangelios y por ello instauraron el seguimiento de la *Philosophía Christi*. No obstante su fama de precursores de la Reforma, nunca pensaron en la separación de Roma, ya que era a ésta a la que le había sido encargada la llave “con la cual la experiencia de Cristo en el Nuevo Testamento pudiera abrirse y hacerse accesible”. No obstante, el vocablo “humanista” en sí mismo resulta demasiado genérico, ya que los había de diferentes tendencias y con distintos fines; es por esto que decidimos ponerlo

Estas naciones que despertaban<sup>18</sup> se consolidaron en torno a sus soberanos locales, y no alrededor de un solo monarca imperial. La defensa de la lengua vernácula, entonces, jugará un papel trascendental en el desarrollo de Europa durante el siglo XVI.<sup>19</sup>

Gracias a la confianza que el hombre depositó en sí mismo, a la apertura hacia otros pueblos, al establecimiento de nuevas estructuras sociales que permitieron el desarrollo de negocios particulares y empresas del mismo estilo y al aventurarse más en el terreno de la experimentación científica, fue que la técnica avanzó para formar un nuevo orden económico que traspasó los mares europeos. Una consecuencia de esto serían los viajes de descubrimiento de nuevas tierras para Occidente.

#### **La Iglesia durante el siglo XVI.**

La Iglesia había desempeñado por muchos años el papel de regidora de la veracidad en la fe y en las costumbres, y dentro del devenir político su influencia era entonces tan grande, que reyes y soberanos debían mantenerse en buenos términos con ella con el fin de obtener y proteger sus privilegios. Además, la construcción y ornamento de los templos y palacetes particulares de sus oficiantes demandaba los servicios

---

entre comillas. Vid. Alister McGrath, *Reformation Thought An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1997, capítulos 3 y 4.

<sup>18</sup> Entenderemos dicho término en este contexto en su acepción primitiva, pues todavía no se puede hablar de *naciones*, tal y como las conocemos hoy en día. Sin embargo, este periodo histórico hizo que acabaran delimitándose (unas antes que otras: Alemania e Italia se unificaron hasta el siglo XIX). Aun así, hemos de ver que para mediados del siglo XVII, "todavía existían estados que no eran nacionales y naciones que aún no poseían estados propios; pero en muchos lugares y por múltiples razones Estado y nación iban siendo sinónimos". En George Clark, *op. cit.*, pág. 217.

<sup>19</sup> Aunque existen testimonios de traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas desde el siglo XIII, no dejan de ser versiones directas de *La Vulgata* del santo Jerónimo. Por lo que se luchará en el siglo XVI será por una versión directa de los textos hebreos y arameos para el Antiguo Testamento, y del griego para el Nuevo. Esta será labor de los llamados "humanistas". Vid. Alister McGrath, *Reformation Thought*, pág. 137.

constantes de aquellos dotados en las artes de la pintura, la escultura y la arquitectura. Así, ésta se convirtió en una gran consumidora de bienes y servicios, los cuales requerían de un gran capital para su financiamiento y para el mantenimiento de los mecenazgos, con el fin de atraer a los artistas a la corte.

Por consiguiente, el poder de dicha institución habíase visto acrecentado más allá de los círculos tocantes a la materia de la doctrina y, con el tiempo, aquellos que engrosaban las filas de los seminarios y conventos se confundían entre los que seguían una sincera vocación, y los que veían en este ramo un más o menos seguro *modus vivendi*. Muchos se dirigían hacia sus puertas seducidos por el conocimiento y el amor hacia la palabra divina, mas otros se encaminaban obnubilados por la fastuosidad de las cortes, en las cuales, aunque no faltaban almas para curar, se aprovechaba el momento de comer y beber bien, lo que a veces desembocaba en la vivencia de alguna aventura que se contraponía a sus votos monásticos y que, en ocasiones, llegaba a durar toda la vida. Tal vez algunos debían cumplir con los deberes heredados de sus familias, los cuales les daban a éstas mayor prestigio y rentas seguras. A fin de cuentas, éste era el mundo del Renacimiento: un orbe que ofrecía muchas opciones a quienes habitaban en él, pero todo tenía su límite. ¿No lo había ya dicho así el discípulo de Alberto Magno, el Aquinate? El universo se encontraba irremediabilmente metido dentro de un marco, en los límites de una ley divina que el Creador había dispuesto para su criatura. Ésta podía escoger, tal como Adán y Eva lo hicieron, pero si erraba en su elección consciente, su propia naturaleza resultaría dañada. Entonces, un punto de referencia tenía que volver a surgir. Pero esto llevaría un largo tiempo y costaría grandes pesares en las naciones, mas la ruptura al final sería irremediable. ¿Cómo? Aguantemos un poco.

Curiosamente y frente a lo que se cree, la supervisión de las costumbres dentro de la Iglesia había sido en ocasiones laxa y, en materia de opinión, relajada. La comunión de fieles a la que hemos aludido había

pasado ya por varias etapas que la habían moldeado, no sólo a sí misma como institución, sino que la contribución de sus teólogos, sacerdotes, mártires, misioneros y la convivencia de sus fieles de diversas extracciones culturales la enriquecían en su catolicidad conforme avanzaba su peregrinar en el tiempo, esto es, tanto en la “experiencia espiritual de la comunidad eclesial, como [en] la elaboración intelectual de la teología”.<sup>20</sup> Pero aún quedaban diversas situaciones, tanto dogmas, como usos, en espera de definición. El peligro de poner en duda todo aquello que había enseñado por años era posible, pero un tanto lejano en este momento. ¿Por qué? Sobre todo y en cuanto a los fundamentos de la doctrina se refiere, la lucha por la unión al final siempre había dejado un saldo favorable frente a los ataques doctrinales. Muchas discusiones se habían levantado en los concilios convocados por los pontífices; numerosos *herejes* fueron excomulgados; gran cantidad de sangre se había derramado de uno y otro lado por los mártires (*testimonios*) que murieron por defender la fe y así, las bases de la confesión se aclararon poco a poco, mas no del todo. Por su parte, los rituales se consolidaron de acuerdo con cada región, siempre que no se afectaran los puntos clave de la “ortodoxia”. A todo esto, la experiencia obtenida durante la extirpación de las diversas apostasías, las luchas frente a los turcos y las visitas al Santo Sepulcro con las Cruzadas les habían demostrado algo que los llevaba a esta conclusión: que la iglesia era triunfante por el hecho de encontrarse traspasada por el Espíritu Santo y por haber sido fundada por el mismo Jesucristo, mismo que había encomendado al Papa las llaves de la entrada al cielo desde la Tierra.

Así las cosas, y tal y como un mal aprendiz de pintor arruina un cuadro firmado por su reconocido maestro, los seminaristas y futuros sacerdotes que eran guiados por tutores corruptos no hicieron sino ensuciar la iglesia que tenían por encargo. La institución se manchó muchas veces las manos

---

<sup>20</sup> Jean Rogues. “Catolicismo” en Jean Delumeau, *op cit.*, pág. 88.

por los solapados modelos que sus mismos pastores daban. No sólo eso, sino que en los conventos se respiraba la negligencia que rayaba en el analfabetismo. ¿Cómo, pues, controlar abusos de costumbres y sacramentos mientras que los propios orientadores se regocijaban en las mismas faltas que condenaban? El dinero y la ambición atravesaron los muros de los monasterios e hicieron caer en sus redes a muchos sacerdotes, legos, abades y abadesas. Frente a un clero rico y fastuoso se contraponía el pobre e ignorante, que sobrevivía en ocasiones con la venta de ganado.<sup>21</sup> La incoherencia entre la prédica y el ejemplo que debían asentar ante su grey confundía a los fieles, la mayoría de las veces campesinos iletrados, o burgueses más leídos que podían discernir el significado de esta situación, ya fuera a favor de sus propios intereses, o bien para inquietarse ante la falta de buenos sacerdotes. Las quejas no se hicieron esperar: el absentismo de las parroquias era un indicador de la existencia de un conflicto generalizado. Peor aún, la falta de solidez en la definición de ciertos usos y costumbres, como la Misa, desembocaban en zonas grises dentro de la legislación eclesiástica y originábanse lagunas entre lo permitido y lo pecaminoso. Mas, como se ha dicho, esta "crisis" no se originó en ese momento, sino antes había existido lo que José Luis Aranguren llamó una "preparación" que consistía en la "lenta corrosión del orden católico, en la deserción de la idea misma de catolicidad y en la desviación del sentido católico de la vida."<sup>22</sup> A raíz de esto, la autoridad eclesial en asuntos de fe fue decayendo y, por ende, el saber en qué se basaba la respuesta para algún asunto de materia teológica volvió a la gente recelosa en el momento de consultar a los sacerdotes. Como se verá más adelante, cuando la Iglesia se dio cuenta del peligro real que representaban los reformadores que tenían prontas sus respuestas, ya era demasiado tarde

<sup>21</sup> Vid. Alister MacGrath, *Reformation Thought*.

<sup>22</sup> José Luis Aranguren, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1963, pág. 36.

### La definición de la "Reforma"

Antes de continuar con nuestro escrito, intentaremos esclarecer qué es lo que se entiende por este término: principalmente, se le utiliza para definir al contexto europeo del siglo XVI en el que algunos hombres que han trascendido por sus propuestas innovadoras, como Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y el propio Martín Lutero, se lanzaron a la tarea de modificar lo que consideraban "excesos", tanto de la religión, como de la religiosidad del Cristianismo que dictaba el Pontífice de Roma.<sup>23</sup> Esto desembocó en una ruptura que ocasionó la formación de otras iglesias, diferentes de ella en formas y teología, pero todavía cristianas; así, en su concepción más amplia, a este término se le ubica dentro de un contexto más que nada *protestante*<sup>24</sup> que incluye, tanto a las confesiones luteranas, como a las ahora agrupadas bajo el nombre de "reformadas" (o calvinistas); o a las de la llamada "Reforma radical" (anabaptistas). No obstante, los avances historiográficos han mostrado un nuevo interés en la reforma *católica*, anteriormente equiparada en su totalidad a la *Contrarreforma*; y que ahora se reconocen como dos procesos paralelos: uno, el del frente que se formó ante la avanzada protestante y otro, el que llevó a la Iglesia hacia una

---

<sup>23</sup> El éxito de la Reforma no radica únicamente en su lucha contra los abusos de la Iglesia de Roma, sino que "su reinterpretación positiva, y necesariamente revolucionaria, de la religión cristiana" fue lo que otorgó mayor peso a su propagación. En: Geoffrey Elton, *La Europa de la Reforma. 1517-1559*, México, Siglo XXI, 1963 pág. 345. Otros autores entre ellos, Aranguren, expresan que existieron dos frentes de lucha, principalmente: uno, contra la falta de definición teológica y otro, frente a la crisis de la Iglesia visible. José Luis Aranguren, *op cit.*, pag. 40.

<sup>24</sup> Sin embargo utilizar el término "protestante" antes de 1529 resulta un anacronismo, ya que fue hasta ese año en que seis príncipes y catorce ciudades condenaron lo dictado en la Dieta de Speyer, que censuraba las actividades luteranas en Alemania. Antes de este año, se les conocía como "evangélicos".

renovación *interna*.<sup>25</sup> Debido a nuestros intereses en el escrito, nos enfocaremos en la división que surgió luego de la oposición a la autoridad del Papa.

A pesar de la convocación de varios concilios contra la heterodoxia a lo largo de la historia de la iglesia<sup>26</sup>, ninguna lucha contra la "herejía" —a excepción de aquél rompimiento con las Iglesias orientales en el año de 1054— provocó una división tan importante como la que se dio en la centuria décimosexta. En ésta, "los cristianos separados unos de otros se enfrentaban dentro de la misma Europa más que desde los lados opuestos del Mediterráneo."<sup>27</sup> De aquí surgió, como ya se mencionó, una dolorosa fragmentación, que a la vez engendró conflictos tanto externos, como internos; separaciones de familias y de naciones enteras de la jurisdicción vaticana y nació una nueva concepción del hombre y del mundo.<sup>28</sup> Esto se puede fácilmente enunciar, mas significó toda una revolución sustentada

---

<sup>25</sup> Uno de los trabajos pioneros que se escribieron sobre este asunto fue el de H. Outram Evenett. *The Spirit of the Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

<sup>26</sup> Como tal se entiende la disconformidad con la doctrina fundamental de la religión católica. Los concilios son asambleas compuestas por los obispos en los que se intenta hacer frente a lo que consideran ser heterodoxo y, a partir de los resultados obtenidos en dichas reuniones, se ha ido construyendo la definición de los dogmas dentro de esta iglesia. Algunos de los convocados en los primeros años del cristianismo fueron: el de Nicea en el 325; el de Constantinopla en el 381; el de Éfeso en el 431, en la Edad Media podemos mencionar a los de Letrán (1123, 1139, 1179, 1215), a los de Lyon (1245 y 1274), etc. En el siglo XV, el de Constanza duró cuatro años, de 1414 a 1418. En el siglo XVI se congregó el 5º Concilio laterano (1512-1517), así como el más importante para nuestro estudio, tanto por su significado como frente de lucha contra el protestantismo, como por haber sido el determinante de dogmas, formas y costumbres dentro de la iglesia católica frente al avance reformado: el concilio de Trento. Este abarcó los años que fueron de 1545 a 1563. Vid. el pequeño manual de la colección "¿Qué sé?", no. 48, bajo el título de *Historia de los concilios*, cuyo autor es René Metz, 1971.

<sup>27</sup> Mark A. Noll, *Confessions and Catechisms of the Reformation*. Leicester, Apollis, 1992, pág. 12.

<sup>28</sup> Dice José Gaos que "el tránsito de la Edad Media a la Moderna lo determinó un afán, surgente de las raíces mismas del alma de los hombres de Occidente, de novedad..." José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México. Fondo de Cultura Económica, 1972, pág. 96.

en diversas situaciones tales como propaganda, publicaciones, cátedras, sermones, conflictos militares, incluso el regicidio condonado.<sup>29</sup>

Asimismo, los cambios se hicieron patentes en todos los niveles de la sociedad, pero este movimiento se caracterizó por cortar con esa hga *desde la raíz*, para luego dar paso a nuevas ramificaciones. Fue esta una innovación tan grande que no sólo transformó y rasgó a la otrora *Cristiandad*, sino que la escisión dejó tal huella que sus consecuencias, esquemas, planes y divisiones continuaron vigentes a lo largo de la historia y todavía repercuten en el mundo actual.

#### Los principales reformadores.

La influencia que los llamados "humanistas"<sup>30</sup> dejaron en el centro de Europa varió de acuerdo con la región. Así, algunos de los líderes instauradores de las nuevas ideas desearon comenzar la reforma con los individuos (en la Suiza oriental), mientras que otros, los del norte de Europa, preferían empezar con las comunidades.

A pesar de la existencia de varios dirigentes en el proceso (Ulrico Zwinglio, Martín Bucero y Felipe Melanchton<sup>31</sup>) son dos los que más resuenan en la historia debido a sus métodos y al impacto que sus ideas gozan incluso hoy en día, sin dejar de especificar aquí que mucho de esta fama ha sido ganada gracias a la interpretación que de su pensamiento se ha hecho a través de la historia, en comparación con los argumentos que produjeron como reformadores originales. Esto, como es de esperarse.

<sup>29</sup> Tómense como ejemplo la decapitación de Carlos I de Inglaterra o los escritos de los jesuitas Francisco Suárez y Juan de Mariana a principios del siglo XVII.

<sup>30</sup> *Vid. supra* n.17.

<sup>31</sup> Ulrico Zwinglio (o Zunglio- 1484-1531) Fue el principal reformador suizo y trató de subordinar las legislación religiosa a la civil; Martín Bucero (1491-1551) predicó principalmente en Estrasburgo y fue contemporáneo de Calvino; Felipe Melanchton (1497-1560) quedó al frente del protestantismo alemán a la muerte de Lutero. Fue uno de los redactores de la *Confesión de Augsburgo*

ocasionó que algunos de sus principios fueran modificados con el paso del tiempo, muchas veces con el fin de que estos personajes cupieran dentro de las iconografías que se les crearon, y que resultaron más hagiográficas que históricas.<sup>32</sup>

El primero de ellos, Martín Lutero, el germano (1483-1546), es mejor conocido por el debate que comenzó en el ámbito meramente teológico y universitario de la pequeña Universidad de Wittemberg y es este personaje al que tradicionalmente se le adjudica el comienzo de la Reforma; al otro, el francés Juan Calvino (1509-1564), cuya vida y legado se encuentran actualmente en un estado de revisión historiográfica<sup>33</sup>, se le ha conocido clásicamente por ser el *sistematizador* de las ideas del primero, postura que ha caído cada vez más en desuso, como habremos de ver más adelante.

Haremos una descripción somera de las propuestas doctrinales más importantes de estos hombres— y que se extienden a los demás campos de la existencia humana— para dar cauce a nuestra propia investigación. Así pues, omitiremos datos biográficos que se consideren innecesarios para tal efecto. Asimismo, preciso es justificar aquí el uso de los escritos de estos dos autores, más que de otros. Primero, el reformador teutón fue aquél que realmente prendió la mecha a todo el proceso, ya que logró el apoyo de algunos príncipes alemanes que se oponían al Papa, y surgió en el

---

<sup>32</sup> “El protestantismo en sus orígenes había manifestado repudio hacia la posibilidad de la existencia de hombres santos. [La figura de] Calvino es un ejemplo notable de la paradoja de dicha confesión, la cual [con el paso de los años] llegó a hacer santos a sus propios fundadores ... [Así] el Calvino de la Ginebra posterior a él, se encontró con la necesidad de sus seguidores de buscarle una legitimación ancestral a aquél hombre que poseía todas las ambigüedades, dudas y contradicciones propias del siglo XVI... y que les resultaba muy poco conveniente. Nuestra imagen más familiar de Calvino es más que nada, un artífice del siglo XVII”. W. J. Bouwsma. *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait* Nueva York, Oxford University Press, 1988, págs. 2-3.

<sup>33</sup> W. J. Bouwsma, *op. cit.*; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, Blackwell, 1998. *Vid.* en particular la lista bibliográfica que McGrath propone al final de cada capítulo en la edición de 1997 de *Reformation Thought*.

momento preciso en la espera de una reforma; además, la iglesia luterana todavía existe en estos tiempos, con lo que se demuestra su importancia como una iglesia histórica. Mucho de lo que se dijo o se sigue diciendo de la época se basa en sus ideas. No obstante, de las ideas de éste trataremos menos que de las del francés, cuyo interés radica primordialmente en que el autor de los dos catecismos que estudiaremos más adelante perteneció a una rama calvinista que floreció en Inglaterra: la de los puritanos. A pesar de que los seguidores del llamado “reformador de Ginebra” modificaron sutilmente algunas cuestiones de su doctrina de acuerdo con sus diversas circunstancias históricas —sobre todo en lo tocante al tema de la predestinación—, muchos puntos continuaron manejándose tal y como él los había planteado originalmente<sup>34</sup>, lo cual ni debe exagerarse, ni mucho menos le resta importancia al mérito de su labor reformadora.

Durante este tiempo, la idea del Purgatorio y la exaltación del mismo por parte de los clérigos ante el pueblo atizaron la situación de crisis. Para un fraile como Lutero, lleno de dudas e incertidumbres ante el rumbo que habría de tomar su propia salvación, el “tráfico” de dinero por almas que salieran del Purgatorio le pareció grosero e irreverente para la gente cuyos seres queridos se encontraban en aquel lugar situado entre el Cielo y el Infierno. Este es un ejemplo de lo que, en la historia, trasciende de un plano religioso, a uno social; esto es, de aquello que comienza en el interior humano y se extiende a la comunidad. De hecho, para algunos autores, más que una reforma religiosa, fue más bien una *eclesiástica y teológica*.<sup>35</sup> Sin duda, la revolución comenzada por Lutero se dio en un principio en el terreno teológico y magisterial. La respuesta definitiva de la Iglesia católica

---

<sup>34</sup> Aunque “pasadas dos generaciones —explica R.H. Tawney— Calvino hubiera tenido que decir a los que apelaban a su autoridad que él no era calvinista”, tampoco se puede negar la autoridad que éste ejerció como líder no sólo de su iglesia, sino de todo el movimiento de Reforma debido a que “con la muerte de Lutero, [ésta] pudo haberse agostado, pudo haber sido vencida, pero, como corresponde a un líder de la segunda generación, fue Juan Calvino el encargado de renovar su agresividad y su energía expansiva”. En Geoffrey Elton, *La Europa de la Reforma* pág. 255 y 286.

al avance protestante, el Concilio de Trento, otorgó asimismo respuestas dogmáticas. No obstante, no deja de ser verdad que aquellos que vivían estos cambios y disposiciones de uno y otro lado —protestantes y católicos que no eran prelados, inclusive aquellos que dudaban en pertenecer a una o a otra confesión— tuvieron que modificar su forma de vida y, en algunas ocasiones, su existencia, según las exigencias de la fe adoptada por sus príncipes. De ahí deriva la importancia de explicar los términos teológicos que se desarrollaron en esta época, con el fin de comprender mejor los cambios que se suscitaron dentro de la colectividad. Es preciso, pues, adentrarnos en los términos que se manejaron en este momento por boca de sus propios autores para entender mejor las circunstancias que rodearon los cambios y fenómenos subsiguientes. Además, los opúsculos doctrinales que estudiaremos más adelante no podrían explicarse si no se profundiza en las bases teológicas que trataban de sustentar.

### La justificación por la fe.

Uno de los puntos principales dentro de la teología reformista es el concepto de la justificación. Quizás como mejor se pueda definir dicho vocablo sea como “el estado en el cual el hombre se encuentra favorecido delante de los ojos de Dios”. El cristiano cree que para llegar a éste, ha de hacerlo a través de la figura del Hijo, del *Redentor*. En esos días, esto era algo en lo que todos coincidían, ¿pero cómo llegar a ese estado? O, mejor dicho, y esta fue una de las principales contribuciones de la Reforma, ¿cómo saber si uno *se encontraba* en él?

Lutero vivía atormentado por saber si habría de salvarse o no. Conforme a lo que conocemos, reflexionaba constantemente que su comportamiento era favorable, mas no se encontraba en paz; sentía que continuaba ofendiendo a Dios, pues éste no le mostraba señales benignas

---

<sup>25</sup> Vid. José Luis Aranguren. *op. cit.*, pág. 37.

ante el esfuerzo que manifestaba para evitar sucumbir a las tentaciones. Según razonaba, si Dios era indulgente, no lograba entender el por qué no sentía su benevolencia. Este reformador alemán se había visto fuertemente influenciado por los humanistas en su formación intelectual con la orden de los agustinos, primero, por los que seguían la “escuela” de la *via moderna*; después, por los de la *via moderna Augustiniana*.<sup>36</sup> Bajo estas influencias, el tema de la gracia cobró nueva vida al retomar un especial interés en las epístolas paulinas y en los escritos agustinos, pues ambos tratan esta materia de manera particular. Deseamos hacer énfasis en que el concepto de la gracia para la confesión que nos interesa, la calvinista en el siglo XVII, es fundamental para entender la expansión del evangelio y que encuentra su punto de partida crucial en la Reforma.

De esta suerte, alrededor de 1515, y después de una vehemente lectura de San Agustín, llegó a la conclusión de que la gracia no era un don recibido *después* de haber llevado a cabo obras buenas; por el contrario, si el hombre actuaba bien, se debía a que *ya* se encontraba en ese estado. Lo más importante era *creer* que el amor de Dios es tan grande, que éste envió sus mandamientos para hacer ver a los mortales qué tan pobremente eran capaces de cumplirlos. Según él, la *fe* es el pilar en el que el hombre se apoya para recibir la promesa hecha por el Todopoderoso, y la que sustenta y da cabida a las acciones humanas; la *fe*, luego, es *justificante*.

Por consiguiente, este don no es una recompensa que el hombre reciba como consecuencia de sus actos, sino un cumplimiento del pacto o alianza que Dios hace a sus hijos por amor. En sus propias palabras “... la persona habrá de ser ya buena y justa antes de realizar buenas obras, o

---

<sup>36</sup> La principal diferencia entre una y otra “escuela” era que, la primera, ponía especial énfasis en la capacidad del hombre para salvarse dentro de un “pacto” divino que Dios había hecho con sus elegidos. Esta fue la postura que había mantenido Pelagio en su controversia con el obispo de Hipona. La segunda, más del tono de Agustín, proponía que era Dios el que otorgaba la gracia para salvarse, y no el hombre.

sea, que dichas obras emanan de la persona justa y buena, como dice Cristo: 'El árbol malo no lleva buenos frutos; el árbol bueno no da frutos malos'.<sup>37</sup> Además, el hombre carece, según Lutero, de libre albedrío. El ser humano es como la hoja que no se mueve si no es con el consentimiento divino, como se menciona en la Biblia; a esto se le conoce como el siervo arbitrario.<sup>38</sup>

Sin embargo, las interpretaciones que se dieron entre los otros reformadores acerca de la figura redentora del Nazareno se desviaron un poco de la posición de Lutero, ya que la manera poco sistemática que éste tuvo para exponer su visión desembocó en debates y discusiones cargadas de dudas. Además, se plantearon de otra manera el papel del hombre en el proceso de regeneración, esto es, en la forma de adquirir de nuevo fuerza y vigor ante el pecado. Esta fue la respuesta que Juan Calvino, representante de la segunda generación de hombres de la Reforma (Lutero lo había sido de la primera), dio a ello: para éste, la fe forma una especie de vínculo entre el creyente y el Hijo. Esta unión conduce al devoto hacia la *justificación* ante Dios, a través de Cristo. Así, es de acuerdo con esta liga que el creyente comienza a imitar al Redentor, pero finalmente, los nombres de aquellos que habrán de salvarse, son sólo del conocimiento del Padre. "Si es verdad, como evidentemente se ve, que todo el Evangelio consiste en estos dos puntos: el arrepentimiento y el perdón de los pecados, ¿no vemos que el Señor gratuitamente justifica a los suyos, para santificarlos y restaurarlos en la verdadera justicia?"<sup>39</sup> Con esto, Calvino

---

<sup>37</sup> Martín Lutero, "La libertad cristiana", en *Obras*, Buenos Aires. Paidós, 1967, pág. 161.

<sup>38</sup> Aquí citamos la forma como Lutero ve la relación entre Dios y los hombres respecto a este tema: "El libre albedrío es como una bestia de carga. Si es Dios quien la monta lleva a cabo la voluntad de Dios; si, en cambio es Satán el que lo hace, realiza la voluntad de éste. [La bestia] no puede, ni escoger a su jinete, ni llevarlo a donde él no quiera ir.." Cit. en Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, Nueva York, Longman Publishing, 1995, pág. 79.

<sup>39</sup> Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, Países Bajos. Fundación Editorial de Literatura Reformada. 1968. III.III.19. (En este trabajo, las citas de la *Institución* de Calvino se leerán de la siguiente manera, siguiendo el orden dado

asiente que tanto la justificación como la regeneración son el resultado de la unión con Cristo a través de la fe, y no son dos procesos aislados. El mencionado reformador reconoció a esta forma como una “gracia doble”. De aquí se desprende que la fe es “un conocimiento”, una certidumbre ante la voluntad de Dios.<sup>40</sup> Pero esta creencia no tiene ningún fundamento ni es posible obtenerla hasta que el hombre se vea iluminado por la gracia divina, y cuando esto suceda, debe reconocer la presencia de dicho don para su beneficio propio.

En otras palabras, para Calvino —que no para los calvinistas— el fin último de la Creación es el conocimiento del Padre.<sup>41</sup> El hombre, limitado por naturaleza, es incapaz de alcanzar esta razón por sus propios medios, de ahí que necesite de un intermediario, en este caso, Jesucristo, quien como testimonio de Dios nos atrae hacia dicha meta.

#### **La doctrina de la predestinación.**

La forma en que las iglesias reformadas interpretaron este concepto es de suma importancia para nuestro estudio. Fueron ellas, más que las luteranas, las que lo retomaron con gran fuerza, sobre todo, a partir del último tercio del siglo XVI. Una explicación probable estaría basada en un aspecto geográfico. Como ya se mencionó, el punto de partida de la reforma en Suiza y en el centro de Europa eran los individuos. Al entender esta cuestión, se verá entonces cómo la salvación particular fue una preocupación constante entre las iglesias que ahí se constituyeron. La predestinación llegó a ser una materia básica no sólo dentro del devenir personal y anímico de cada uno de los miembros de estas iglesias sino que, con el tiempo, la noción de “electos” y “réprobos” se extendió a esferas más amplias, como pueblos, e incluso, naciones enteras. Preciso es

---

por el autor: el primer número corresponde al libro; el segundo, al apartado y el tercero al inciso.

<sup>41</sup> *Ibid.*, III.II.14.

retener esta idea en nuestras mentes, con el fin de entender mejor el por qué la importancia de los catecismos que estudiaremos en este escrito. Pero sigamos con la explicación de las bases teológicas e históricas que los sustentan.

Juan Calvino, en su obra la *Institución de la Religión Cristiana*, aseguraba que nadie se sabría salvo o no por Dios, sino hasta el momento de la muerte, ni siquiera el creyente más irreprochable. Mientras tanto, al hombre le serían dadas unas "señales" que en algún momento podrían indicarle si al morir iría al cielo o al infierno, aunque éstas nunca serían totalmente certeras. Estos signos podrían verse en cualquier aspecto de la vida terrenal. Así, el reformador se preguntaba ¿cuál era la razón por la que algunos son más afortunados que otros? O ¿por qué unos fueron dotados de una mayor capacidad intelectual y otros no? El hombre tenía que vivir irremediamente con la certeza de que existen misterios inexplicables. desde el nacimiento o incluso, antes. "Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado. decimos que está predestinado a vida o a muerte".<sup>42</sup>

El éxito en los negocios o en la vida pública era considerado, asimismo, un *signo de elección*. De aquí se desprende la idea que veremos de que, para los puritanos, los santos de las congregaciones habrían de ser "visibles". Además, la aceptación de nuevos miembros eclesiales se basaría en la muestra de señales "claras" de que se había recibido la gracia. Uno de los catecismos que aquí estudiaremos va dirigido a los católicos que, según la concepción calvinista, no habían recibido ningún tipo de gracia. por el contrario, vivían en una oscuridad total. No obstante, los logros

---

<sup>41</sup> *Ibid.* I. 1.

<sup>42</sup> *Ibid.* III.XXI.5.

mostrados por las conquistas españolas se explicaban, en la mentalidad calvinista, como engañosos, irreformados, y como obra del demonio.<sup>43</sup>

Recientes investigaciones han arrojado nueva luz con respecto al tema de la predestinación. De hecho, al comparar tres ediciones que de la obra de Calvino se hicieron durante el siglo XVI: 1536, 1539 y 1559, se nota un trato distinto, aunque un tanto sutil de la materia en cada una. Anteriormente se pensaba que ésta era la parte medular de la doctrina de Calvino, mas ahora se considera que era sólo *uno* de los muchos aspectos de la teoría sobre la *salvación* en su totalidad y que la razón del reformador al seguir esta lógica era más bien con un fin pedagógico que teológico. De este modo, para él, la predestinación es meramente una instancia adicional de todo el misterio general de la existencia humana cuyo fin es, como ya vimos, el conocimiento de Dios a través de la figura de Cristo.

El tema de la salvación del alma era clave para estos hombres no sólo en su pensamiento sino que traspasaba también sus corazones pues eran situaciones que vivían en carne propia. De aquí se explica más claramente el por qué esta materia era crucial, y lo que se requería para lograrla era, claro es, digno de explicarse —tal vez para lograr una conciliación ante los momentos de incertidumbre—, mas no era la médula del asunto. Como Lutero, el reformador de Ginebra recurrió al tema para exponer la forma en que actúa la gracia divina, mas siempre con miras a la salvación. La diferencia estribaba en que, para el reformador alemán, “la gracia de Dios se demuestra cuando los pecadores se salvan *a pesar de* sus deméritos; para Calvino, esa gracia es evidente cuando los individuos son salvados *sin considerarse* sus obras”.<sup>44</sup>

Otro factor de gran importancia dentro del pensamiento de Juan Calvino fue la concepción del hombre. La idea luterana de éste como “risa

---

<sup>43</sup> Esta era una forma de explicarse el éxito de la corona hispánica. Empero, la envidia que estos mismos logros fomentaba en las mentes inglesas, hacia que se buscara, en los conceptos religiosos, una explicación coherente con sus propios intereses de expansión.

<sup>44</sup> Alistair McGrath, *Reformation Thought*, pág. 125.

y carcajada de Dios”, y como “bestia de carga de la voluntad divina”, habría de radicalizarse con el reformador picardo. El hombre pasaría a ser, en su totalidad, de naturaleza caída. Calvino exhorta al hombre a “conocerse a sí mismo”; empero, más que consejo, esta máxima pasa a ser una advertencia: es necesario tomar conciencia de que la carga que el ser humano llevará siempre consigo es el alejamiento de Dios. Adán lo impuso desde la creación y fue entonces que el hombre se volvió irremediablemente “mafo y siervo del pecado”. Aunque nunca se sabrá cuándo se estará libre de toda culpa, debe llevarse una vida “santa y honesta”, con el fin de evitar que se siga cayendo en la falta.<sup>45</sup>

La interpretación que de las ideas de Juan Calvino hicieron sus seguidores tuvo un parteaguas a partir de 1570, seis años después de su muerte, cuando el término pasó a dominar el panorama de la teología reformada. Entonces, las Iglesias *calvinistas* comenzaron a relacionar la elección del pueblo de Israel con la suya propia, abarcando incluso a sus respectivas naciones. “De aquí en adelante, la doctrina de la predestinación comenzó a asumir una función social y política mayor - una función que no poseyó bajo Calvino”.<sup>46</sup> Es bajo esta perspectiva, entonces, que dichas iglesias creyeron que habrían de ampliar su círculo de influencia, y así, “la doctrina reformada de elección y predestinación fue sin duda, la fuerza conductora que se encontraba detrás de su gran expansión en el siglo XVII.”<sup>47</sup> Más abajo retomaremos esta idea, crucial en absoluto, no sólo para nuestro escrito, sino claro está, por su significado en el devenir histórico de la humanidad. Los que adoptaron al calvinismo como confesión vital, se enfrentaron con un ámbito histórico diferente a aquél en el que se desarrolló su líder. Empero, es necesario terminar de

---

<sup>45</sup> Juan Calvino. *Institución*, II.1.1. Más adelante veremos, en el ejemplo de la vida de Cotton Mather, autor de los catecismos, cómo esta concepción necesariamente pecaminosa del hombre llevará a los que profesan estas creencias, a pasar por terribles crisis anímicas y existenciales. Estas, por lo general, vendrán seguidas de temporadas de aívio y de certeza de elección.

<sup>46</sup> Vid. Alistér McGrath, *Reformation Thought*, pág. 125-126.

estudiar los diferentes campos de desarrollo de la reforma en que sembraron estos hombres del siglo XVI, y cuya cosecha fértil recogieron y propagaron sus herederos en el siglo que habría de venir: el XVII.<sup>46</sup>

### **Las Escrituras, los Sacramentos y el gobierno de la Iglesia**

La tendencia a recurrir a las fuentes originales para la lectura de la Biblia (*ad fontes*) por parte de los "humanistas" hizo mella en el proceder de los reformadores y de sus seguidores. Una de las situaciones que habían ensuciado en mayor forma la religión original, según decían, era aquella de los rituales —acerca de los cuales, nada se decía en las Escrituras pero que se habían ido formando con la llamada *tradición*<sup>47</sup>—: de la institución de

<sup>47</sup> *Ibid.* pág. 131.

<sup>46</sup> Es por esta razón que utilizaremos una buena parte de este escrito en la explicación de los fundamentos teológicos que sustentaron los catecismos a estudiar y que, de no hacerlo así, creemos que no se lograrían comprender.

<sup>49</sup> Resulta prudente precisar aquí lo que se entiende por esta palabra. según la definición dada en el *Diccionario Católico*, tradición son las "verdades reveladas por Cristo o por el Espíritu Santo a los apóstoles y transmitidas oralmente, es decir, sin haber sido escritas en los libros inspirados que forman la Biblia. La transmisión de las verdades y las verdades mismas se llaman tradición. La fuente de todas las verdades de la tradición es la revelación divina: o bien las palabras reales de Cristo o bien las revelaciones del Espíritu Santo a los apóstoles. En la Biblia se halla confirmada la existencia de un medio de transmisión oral en las mismas palabras del Señor: 'El intercesor, el Espíritu Santo que el Padre os enviará en mi nombre. Él os enseñará todas las cosas'. La tradición ha sido considerada siempre como la fuente más grande de la Revelación, pues si los apóstoles no hubiesen dejado nada escrito, tendría que seguirse como único criterio de fe. Así por ejemplo, la validez del Bautismo de infantes es una verdad de fe no revelada en las Escrituras, pero sí en la tradición. La tradición se hace siempre viva y actual gracias a la asistencia del Espíritu Santo, que la preserva de todo error, y al magisterio de la Iglesia, que la incorpora en sí." En *Biblia Guadalupeana*. Chicago, The Catholic Press, 1971 pág. 297. De aquí se desprende el hecho de que la iglesia católica cuenta con dos fuentes de revelación, esto es, la escrita y la transmitida por la tradición. Ambas son inspiradas por el Espíritu Santo y, según esta misma vertiente, llenan ciertos huecos que las Escrituras no tocan. En el caso de las Iglesias protestantes, se dejó fuera esta línea de revelación. Para ellos, aquello que no se encontrara en las

siete sacramentos<sup>50</sup> que, además, constituían “la cara visible” de una Iglesia que se había alejado del ideal primitivo y que alegaba ser la sucesora de los apóstoles, mas se encontraba manchada y mancillada por sus representantes y hacia sus adentros. Su interpretación se hallaba tan unida a la liturgia de la Misa que, de cambiaria, haría que estos signos de gracia automáticamente ganaran vulnerabilidad ante los ataques de los reformadores. Y, si se partía de la base de que la palabra divina se encontraba toda contenida en la Biblia, ésta era la que debía seguirse, pues era la *única verdadera*. Los testimonios de modificaciones a las Escrituras que mostraron los avances logrados por la filología humanista y el mal uso del latín por parte de los sacerdotes que confundían dentro de la liturgia los casos de las declinaciones, terminaron por convencer a quienes decían que el resto era mera “invención humana”. Ya que ni los sacramentos ni la Misa habían sido “claramente” instituidos por Dios en la palabra divina, decían, resultaban pura charlatanería y superstición. Pero nos hemos de preguntar, ¿según Lutero, Calvino, Zwinglio u otro? Con el tiempo, habría de verse que esta falta de unificación protestante acarrearía más divisiones y sería uno de los orígenes de la propagación de las diversas denominaciones que siguieron, cada una, una interpretación diferente de las Escrituras, reclamando para sí la auténtica iluminación del Espíritu Santo.

Lutero había explicado que el *libre* examen, sin intermediación de sacerdotes que expusieran la Palabra, era el mejor modo para entenderla y hacerla llegar al interior del hombre. Fue así como el papel del clérigo

---

Escrituras, carecía de validez y se le tenía, no como inspiración divina, sino como simple invención humana.

<sup>50</sup> Según lo que la Iglesia católica definió en sus estatutos del Concilio de Trento, los *sacramentos* son “signos visibles de la gracia invisible”. Estos confieren y producen en el hombre que los recibe, la santidad y la justicia; además de la *gracia*. En el caso del bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal, son signos que no pueden repetirse, ya que en ellos se imprime el *carácter*. Con esto, habrán de encontrarse considerables divisiones con los protestantes, ya que, como hemos visto, la manera de recibir la gracia era por parte de Dios, sin ningún mediador. En unos, con la fe bastaba; en otros, era repartida únicamente entre los elegidos.

como mediador entre Dios y el individuo quedó fuera del marco protestante. Se propuso convencer que el sacerdocio era *universal*, pues el Espíritu Santo, que es el que en la tradición cristiana confiere la luz al entendimiento, traspasaría las almas de todos y no sólo de unos cuantos con el fin de que entendieran las verdades reveladas. De aquí se desprende el hincapié que hizo el protestantismo en la *predicación*. Para el mundo católico, el ritual de la Misa confiere majestuosidad y dignificación del sacramento máspreciado, el de la Eucaristía. El rito, pues, es una preparación previa para el “banquete” y, es en esa misma ceremonia donde se entrelazan las diferentes *liturgias* o actos que preparan al creyente a recibir a Cristo, en el momento cumbre de la rememoración del sacrificio de Dios. Para el protestante, el “ministro” ya no sería “sacerdote”, pues esto lo era todo el mundo. Su función sería meramente la *administración* de los dos sacramentos aceptados por la reforma (el bautizo y la comunión, aunque en ésta se dejó de lado la idea de la transustanciación<sup>51</sup>) y la prédica del Evangelio. Con el paso de los años, el pertenecer al ministerio continuó ubicando a los individuos en una posición privilegiada frente a los demás.<sup>52</sup>

A esta interpretación de las Escrituras se añade un factor importante para el calvinismo posterior a Calvino. Ya este mismo hombre había descrito lo que para él significaba la idea de la *vocación*, pero sus seguidores lo retomarían con más fuerza unos años después: la Biblia, como única fuente de revelación divina debía contener, por ende, no sólo la estructura de la iglesia o casi todas las respuestas para aquél que era creyente y piadoso. Ahí, el hombre debía encontrar lo que el Creador esperaba de él para la vida misma. Unos habían sido ya elegidos para la

---

<sup>51</sup> Es la doctrina que enseña que, durante la Eucaristía, el pan y el vino se transforman en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo al ser consagrados, pero que conservan su apariencia externa.

<sup>52</sup> Como ejemplo tenemos a Cotton Mather, el puritano que envió los dos catecismos que estudiamos, quien pertenecía a la élite de los *divines*, esto es, a la

salvación a diferencia de los otros, “pues aunque la predicación del Evangelio mane y proceda de la fuente de la elección, como quiera que aquella es común incluso a los réprobos, no les serviría por sí sola de prueba suficiente de la misma.”<sup>53</sup> El calvinista habría de pasar serios momentos anímicos y dudas realmente existenciales para encontrar lo que ellos llamaban “misión”, término en un principio utilizado por Martín Lutero (*Beruf*) y que en lengua inglesa los británicos adaptarían como *calling*, llamado. La búsqueda de la vocación a través de la Biblia se convirtió en una actitud vital para los hombres reformados. La misión es, pues, “un cierto género de vida ordenado e impuesto por Dios a cada hombre y que va encaminado al bien común: *commun bonum* (“Common Wealth”). Es decir, lo que un hombre realiza en el mundo, por palabra o por hecho, lo lleva a cabo en virtud de su vocación diligente”.<sup>54</sup> Como punto final diremos que esta vocación debe venir acompañada de certeza; esto es, que cuando el hombre triunfe, sepa que pudo o que logró escuchar el mensaje verdadero, y que cuando fracase, intente buscarlo una vez más.

Queda, sin embargo, un punto más de controversia. Si para los reformadores de la primera generación, todavía impregnados de la mentalidad de finales de la Edad Media en cuanto a que la unidad de la Iglesia era algo digno de conservarse, las confrontaciones entre protestantes y católicos durante el Concilio de Trento (1545-1563), demostraron que el rompimiento era inevitable. Al principio, Martín Lutero no podía reclamar una escisión dentro de la institución, ni siquiera la deseaba. Era capaz de hablar de la idea agustiniana de la gracia, mas no de la ruptura en el seno de la misma, tan defendida por el santo de Hipona. Así que, como se verá, fue hasta la segunda mitad del siglo XVI que las iglesias reformadas pusieron manos a la obra para justificar la validez dentro de su circunstancia, esto es, la *cristianidad* de sus

---

crema y nata de su sociedad, situación que se explicará en el siguiente capítulo que concierne a su biografía.

<sup>53</sup> Juan Calvino. *Institución* III.XXIV.1.

comuniones frente a la católica, quien también tenía argumentos fuertes para demandar para sí la sucesión apostólica. Por esto, más que Lutero, es Juan Calvino el autor clave para entender la idea *eclesial* de la Reforma.

Como bien explica Alister McGrath, el reformador de Ginebra expone su teoría inicial acerca de la Iglesia en su primera edición de la *Institución* de 1536. Sin embargo, amplía su discusión al respecto en la impresión de 1539 debido a que él en persona había ya vivido las responsabilidades que conllevaban el estar frente a una grey, no sólo administrativamente, sino también ante las demás que, en ese entonces, comenzaron a propagarse rápidamente, lo que le granjeó experiencia en el debate de sus días<sup>55</sup>. Así como la unidad en la iglesia católica le había conferido una fuerza de choque frente a otras confesiones, las nuevas comunidades eclesiales reformadas debían mantener la unidad entre sí para propagar el Evangelio.

Lutero creía que la verdadera Iglesia debía fundamentarse en el ministerio de la Palabra de Dios. Esta definición había permanecido un tanto simplista frente a la católica, que reclamaba lo mismo para sí. Calvino, entonces, retoma la noción de su antecesor alemán y, no sólo la ase, sino que la enriquece. Para él, la Iglesia no sólo debe administrar la promesa divina, pues en las Escrituras encuentra definidos su origen, su función y su forma de organizarse. De esta manera, los diferentes cargos y puestos a ocupar en su gobierno bebían su fuente, cual buenos protestantes, en el único manadero de revelación aceptado por ellos: la Biblia.

Para este reformador, la fragmentación de las comunidades evangélicas iba en contra de los ideales de la Reforma. Fue así como debía demostrar que la suya era la comunión que contaba con la “marca” de rectitud en la predicación del Evangelio y en la administración correcta de

---

<sup>55</sup> Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto...* pág. 89.

los sacramentos: las huellas de la Iglesia de los elegidos frente a las demás.

Dicha forma de organización no sólo sirvió a las iglesias de la Reforma para poder administrarse internamente sino que, viendo hacia fuera, las hizo fuertes y las constituyó en verdaderas instituciones. Para cuando éstas se propagaron hacia otras tierras o hacia otros continentes, como los puritanos que se establecieron en la Nueva Inglaterra durante el siglo XVII, su manera de ordenarse resultó de gran ayuda para conservar la unidad. Para el siglo siguiente, dos situaciones las caracterizaron para mantenerse cohesionadas: una consulta interna constante y su rígida disciplina al centro de su organización. Los calvinistas, en su expansión, hicieron lo contrario a lo que su fundador hubiera marcado como pauta a seguir: sus alianzas con los príncipes poderosos que habían adoptado esta confesión los llevó a sentirse protegidos frente a los ataques que pudieran recibir, sobre todo por parte de los católicos y a dar la voz de alerta para obtener el apoyo de la Alemania luterana, o incluso de la católica pero anti-papista Venecia, y de Francia.<sup>56</sup> McGrath lo explica con estas palabras:

... el Calvinismo tuvo que sobrevivir y hacerse campo frente a distintas situaciones hostiles la mayor parte de las veces (como en Francia durante la década de 1550), en donde tanto el monarca como la iglesia establecida lucharon por evitar su propagación. Fue bajo estas condiciones que la supervivencia de dichas congregaciones dependió de su fuerte organización y su dura disciplina, capaces de resistir un medio adverso. Estas estructuras de organización, más fuertes que las luteranas, superaron mejor los acaecimientos difíciles que estas últimas, lo que les granjeó un recurso vital que les hizo ganar terreno en lo que al principio parecían ser

---

<sup>55</sup>La estancia de Calvino en Estrasburgo, ciudad donde Bucero adquirió una fama considerable como administrador eclesiástico, lo influyó para la formación de estas ideas.

<sup>56</sup> Hugh Trevor-Roper "The Baroque Century" en *The Age of Expansion. Europe and the World*, London, Thames and Hudson, 1968, pág. 38.

únicamente situaciones políticas poco prometedoras.<sup>57</sup>

La difusión de las congregaciones calvinistas encontró sus cimientos en esta forma de organización. A diferencia de las iglesias luteranas, las primeras hallaron su fuerza en un ambiente que resultaba hostil para poner en práctica sus creencias. Cuando el reformador alemán murió, existía el peligro de la dispersión, situación que requería un líder de la laya y calaña de Calvino para evitarla y con esto poder lograr la unión y, más aún, la expansión.

#### **La propagación del Calvinismo y su afán expansivo**

Para los que apoyaron a Calvino, esta nueva doctrina les atrajo principalmente porque, como las otras, clamaba poseer la pureza del cristianismo. Pero, no sólo eso: la novedad de esta congregación radicaba en las armas con las que el reformador contaba para su *propagación*, esto es, su enorme claridad de pensamiento, su excelente formación: filológica (que hacían su escritura diáfana), así como su nivel de exégesis en las Sagradas Escrituras a la edad de veintisiete años. Estos factores captaron adeptos de todos los estratos sociales. Además, su misma teología, su convicción plena de ser el portador de la voluntad divina, su firmeza<sup>58</sup> y la forma de organización social por él propuesta, seducían a las personas a unirseles.

<sup>57</sup> Alister McGrath, *Reformation Thought*. Pág. 198.

<sup>58</sup> Probablemente fue esta una virtud necesaria en aquellos tiempos. Ante las dubitaciones de algunos clérigos católicos, incluso ante la falta de solidez en algunos conceptos y escritos luteranos, la firmeza de carácter y de convicciones de Calvino —en ocasiones impregnadas de intolerancia y frialdad— atraían a personas que intentaban tal vez encontrar una cierta lógica al caos teológico y ministerial, de ideas y de formas que los rondaban en su circunstancia.

Para Calvino, la Iglesia no sólo era invisible, sino también visible y militante, articulada e internacional. La confianza que este líder les infundió en la providencia —por terribles que pudieran parecer sus decretos predestinatorios— llevó a creer a sus seguidores que su misión era realmente extirpar toda raíz que llevara el sello de lo católico romano; aquella iglesia renovada, *reformada*, sería la original, la fundada por los verdaderos santos; consiguientemente. ¿cómo no explicarse la expansión de una grey que clamaba salirse de los límites locales o, incluso, nacionales?: “Los luteranos en Alemania podían aceptar el principio de *cuius regio eius religio*. Los calvinistas, no.”<sup>59</sup> Esta idea de una comunidad protegida especialmente por Dios y que clamaba la sucesión apostólica original frente a Roma, es crucial para el estudio de los catecismos que aquí examinaremos. No se puede entender su contexto si no hacemos hincapié en esta noción confiada, predestinatoria, expansiva, con clamores de verdad, que tenía el calvinismo. Más adelante se verá cómo se aplicó esto en una comunidad concreta, que fue la de la Nueva Inglaterra en el siglo XVII.

En un principio, las comunidades se encontraban separadas unas de otras, pero luego llegaron a formar un frente de choque muy importante. Con el paso de los años, la iglesia católica restableció su fuerza, su ortodoxia y su jerarquía apoyada en naciones con mayor poder. A los grupos calvinistas que se encontraban en esos terrenos les fue difícil lidiar con ellas, de ahí que se unieran a los príncipes menores que también luchaban contra el establecimiento romano. De nuevo aludiendo a la providencia, conforme esta grey observaba el éxito de su empresa y el afán de sus logros, más se convencían de que su misión era conveniente con los planes divinos, de que no debían temer, sino confiarse al dedo de Dios, que estaba “con su pueblo”, y señales para eso no les faltaban, ni les faltarían

<sup>59</sup> “Según la región es la religión”. Hugh Trevor-Roper, *op. cit.*, pág. 38.

por muchos años. Hay algunos que, tal y como sus antepasados calvinistas, siguen viendo en estos días tales signos en los acontecimientos cotidianos.

La rígida disciplina eclesiástica les ayudó a propagarse sistemáticamente por Europa. Incluso, el Sínodo de Dort del año de 1617 podría verse como el equivalente al Concilio de Trento de la Iglesia católica, donde se delimitaron los conceptos doctrinales del calvinismo, situación que podría sorprendernos, ya que hacia apenas una generación que su líder había muerto y ellos ya habían logrado definir su línea de acción y su teología. A esta confesión le tocó vivir otro tipo de lucha frente a la romana, diferente de aquella que sostuvo el luteranismo. Juan Calvino, representante del ala más radical a la que llegó el protestantismo "ortodoxo"<sup>60</sup> fue contemporáneo del personaje con el que se relaciona constantemente a la iglesia de la Contrarreforma: Ignacio de Loyola. De esta coincidencia de fechas se desprende que "la verdadera antítesis del Catolicismo, en sus días de renacer no fue el luteranismo, sino el calvinismo."<sup>61</sup> Como consecuencia, ambas confesiones, frutos de la ruptura, se encontraron frente a frente más renovadas y fortalecidas en el conflicto conocido como "Reforma y Contrarreforma" y que ya tomaba nuevas y más duras directrices, tal vez ni siquiera vislumbradas por los reformadores, ni por el Pontífice.

La expansión de los grupos calvinistas, alejados de sus lugares de origen debido a sus creencias, hizo que se concentraran en lugares como Ginebra, Suiza; o Leyden, Holanda.<sup>62</sup> Eran sitios frecuentados por inmigrantes que fortalecer sus nexos, al menos en un principio. Cuando lleguemos al capítulo concerniente a la vida de Cotton Mather, el autor de

<sup>60</sup> Decimos "ortodoxo" para distinguirlo de la "reforma radical". *Vid. supra* en el apartado concerniente a la definición del término "reforma".

<sup>61</sup> Hugh Trevor-Roper, *op. cit.*, pág. 38.

<sup>62</sup> Con el tiempo, las Provincias Unidas, propiedad de la corona española, llegaron a formar el punto más álgido de resistencia frente a la casa de los Austrias y, por ende, se oponían a todo lo que ésta representaba, como la religión católica.

nuestros catecismos, debemos tener en cuenta toda esta herencia que acabamos de exponer, ya que él fue amamantado con estas actitudes, talantes de militancia, de lucha, de ataque en contra del contrario; de demostración de quién era el poseedor de la verdad y de manifestación del precio que estaban dispuestos a pagar por lograrlo. Pero, específicamente, veamos qué sucedió con el calvinismo en la cuna de sus antepasados inmediatos, principalmente, de sus abuelos paternos: pasemos ahora a revisar la situación en Inglaterra, particularmente importante en este momento histórico.

### **La Reforma en Inglaterra y sus consecuencias históricas**

Nuestro afán no será describir aquí todo el proceso de Reforma en la zona de Inglaterra o en el resto de las Islas Británicas; necesariamente el espacio se reducirá a seguir con el hilo conductor del calvinismo, cuyo introductor en esas comarcas fue el discípulo del reformador ginebrino, el escocés John Knox (1505-1572). Asimismo, en un capítulo posterior se verá su expansión posterior a la América septentrional y el por qué de sus intentos de propagación hacia la América católica (hispana y francófona), que veremos a través de los dos opúsculos doctrinales. Esta penetración se dará gracias a la excusa de la misión providencial que los herederos de la reforma calvinista inglesa trajeron a estas tierras en las primeras décadas del siglo XVII.

La reforma en Inglaterra fue primariamente de carácter político. La separación de Roma adquirió rasgos religiosos una vez que el rompimiento oficial se hubo llevado a cabo. De hecho, el antagonismo hubiera sido un tanto impensable antes de la Reforma, a pesar de los problemas que la iglesia católica local presentaba ya desde hacía tiempo. Curiosamente,

aquella nación que le había sido tan leal a Roma<sup>63</sup> (Enrique VIII fue nombrado *defensor de la fe* frente a los postulados de Lutero), se volvería su más feroz enemiga en la centuria siguiente. La reina Isabel I, indiferente hacia los asuntos espirituales, apoyó sin embargo de forma incondicional, la definición de la iglesia anglicana y de sus puntos de doctrina principales, en aras de la unión que su gobierno necesitaba. Además, Inglaterra debía justificar la ruptura con la iglesia católica y su independencia de la injerencia papal en asuntos de estado y de índole internacional.<sup>64</sup> La opción se encontraba en los terrenos protestantes.

Esta iglesia nacional, que había conservado mucho de la jerarquía y del ritual católico aunque con una teología calvinista,<sup>65</sup> dejaría de ser la comunión oficial por un tiempo para que, de 1649 a 1660, la rama puritana se apropiara del poder. Incluso se había dado ya anteriormente el hecho de que ésta, convencida de su misión predestinada, planeara su

---

<sup>63</sup> Dice Geoffrey Elton que Inglaterra fue católica antes y después de la Reforma. Se volvió anglicana hasta que el último vínculo oficial que tenía la iglesia de Roma en esa tierra —los tribunales eclesiásticos que dictaminaban sus fallos desde la ciudad eterna— fueron exterminados. Un estudio importante de la condición de la grey católica en Inglaterra después de la Reforma lo constituye *The English Catholic Community, 1570-1850*, cuyo autor es John Bossy (London, 1975). La trascendencia de este libro radica en que la historia de dicho grupo de fieles no debe comenzarse a examinar a partir de Enrique VIII, como lo han insinuado algunos estudiosos. La adaptación de los católicos al nuevo orden protestante pasó por etapas de divisiones internas y de autoescrutinios rigurosos; eran tiempos que requerían comunión, así como de un clero bien formado que promoviera la actividad misionera. De hecho, la gran campaña propagandística promovida por los protestantes contra la iglesia católica en Inglaterra fue tan dura y tupida, quizás hasta soez, que fue necesaria para lograr convencer a aquellos que sólo conocían esta antigua forma de religión (*the old religion*) y no otra. Más adelante, en el tercer capítulo, estudiaremos las formas de transmisión de la, para los ingleses y europeos en general, nueva doctrina protestante. Vid. también Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation*, Nueva York, Methuen & Co., 1986, pág. 29

<sup>64</sup> Como la carrera colonial en América.

<sup>65</sup> "El anglicanismo no rechazaba sino antes bien asimilaba, cristianizándolos, los modelos épicos, artísticos, filosóficos, históricos, etc., provenientes del mundo antiguo y del humanismo renacentista. Para los puritanos, por lo contrario, la Biblia y solo ella, poseía la única verdadera verdad en tanto que era una viva y real *summa* de inspiración religiosa, política, social, moral, cultural, y hasta económica". en Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto...* pág. 92.

expansión hacia las nuevas regiones descubiertas, colonizadas y explotadas por y para los otros europeos —como las españolas, las más ricas y extensas— con el afán de implantar lo que ellos consideraban era la “voluntad divina”.

Mucho del éxito de la reforma en las islas Británicas se debió a que el terreno era ideológicamente fértil como en otros territorios;<sup>66</sup> la historiografía,<sup>67</sup> la búsqueda de la nivelación entre el poder real y el eclesiástico y una activa propaganda, todas ellas revestidas de una religiosidad *nacionalista* a favor de los intereses protestantes, fueron las piezas principales que influyeron en el advenimiento de su victoria final.

Además de esto, necesario resulta añadir el papel que jugaron los exiliados calvinistas no gratos en tierras anglicanas debido a que para ellos la organización de la autoridad civil estaba mencionada en la Biblia y la realidad en la isla no coincidía con este postulado de su teología. Más aún, la iglesia de Inglaterra mantenía mucho del ritual y forma católicos, situación que conllevaba grandes quejas y desasosiegos ante los rígidos ojos puritanos, de ahí su nombre, que transparenta el ideal al que anhelaban: la pureza del cristianismo de toda mancha “papista.”<sup>68</sup> Muchos de ellos huyeron hacia Amberes, Holanda, donde fueron recibidos por otros disidentes correligionarios.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Durante la Inglaterra del siglo XIV, había surgido un movimiento disidente y antipapal encabezado por John Wycliffe (m. 1384), quien predicaba la importancia de las Escrituras y su primacía sobre la tradición. Asimismo, hacía énfasis en la pobreza de la iglesia, lo que le granjeó una cierta cantidad de seguidores conocidos como “Lolardos”, así como de enemigos. Vid. Ralph A. Griffiths, “The Later Middle Ages”, en Kenneth Morgan, ed., *The Oxford Illustrated History of Britain*. Great Britain, Oxford University Press, págs. 212-214 y 216.

<sup>67</sup> Hemos utilizado el término “historiografía” para referirnos a la visión de la Reforma en Inglaterra que dejaron escrita, tanto los actores contemporáneos al rompimiento con Roma, como los posteriores. Para ahondar más en el tema, vid. Rosemary O’Day, *op. cit.*

<sup>68</sup> Vid. el apartado referente al gobierno de la Iglesia y la expansión del calvinismo.

<sup>69</sup> Conviene hacer aquí un esquematizado recuento de las actitudes de los puritanos en Inglaterra y entender qué fue lo que vivieron en esa isla antes de su venida a este continente, además de por qué se volvieron gente *non-grata* en su

*The Book of Martyrs*, fuente de convicción de la reforma inglesa.

Los exiliados comenzaron a escribir en tierras extranjeras la historia de lo que, según su parecer, fue el acontecer del cisma religioso. Fue aquí donde las primeras versiones que intentaban dar coherencia a la historia de la reforma inglesa se escribieron por primera vez.<sup>70</sup> Como ya se dijo, a pesar de las quejas ante los abusos eclesiales, el pueblo inglés se había mantenido en el catolicismo por muchos años y se tenía que dar una justificación a las capas iletradas de la sociedad, del por qué de la disolución de los monasterios, las multas a los clérigos y las persecuciones. Cerca de 1554 se encontraba entre ellos un hombre llamado John Foxe, educado en Brasenose College, Oxford, y autor de la versión más vendida y popular de la reforma en Inglaterra; intentaremos explicar por qué lo hemos escogido como abrevadero de ideas de la reforma en Albión. Para cuando Foxe se decidió a poner en un papel su versión de la reforma, el pueblo inglés se encontraba ya dividido entre católicos y

---

propio terruño: Desde la última veintena de años del siglo XVI, los puritanos prefirieron quedarse dentro de la iglesia nacional y aguardar una mejor época en la cual la Reforma pudiera llevarse a cabo verdaderamente. Empero, tiempo después, la idea de lograr una separación de la iglesia anglicana comenzaba a tomar mayor forma. Esto, como ya se mencionó, obedecía a las reminiscencias del catolicismo dentro del anglicanismo. Además, los puritanos pugnaban por una especie de emperador que cuidara de la verdadera fe, así como del bien común, tal como Constantino lo había hecho 1200 años atrás, y para llegar a la "verdadera religión" era necesaria una depuración de las congregaciones de fe. Hacia las primeras décadas del siglo XVII, los puritanos todavía veían mucha "piedad hacia la Babilonia" (hacia la iglesia católica) por parte del anglicanismo y fue cuando se llevó a cabo la ruptura. Se habían cansado de esperar su llegada y decidieron emprender la reforma de la iglesia anglicana (y del cristianismo en general) en otro lugar más libremente. La corona inglesa prefirió ofrecerles la salida de la isia otorgándoles muchos privilegios, antes de tener un enfrentamiento con ellos. De ahí su emigración, primero a Holanda y luego a América. Más adelante se estudiará el contexto del siglo XVII en Inglaterra con el fin de comprender mejor este proceso.

<sup>70</sup> Rosemary O'Day. "Contemporary historiography of the English Reformation" en *The Debate on the English Reformation*, pág. 8.

protestantes y necesitaba fundamentar el rompimiento con Roma, debido a que ahora la iglesia oficial era reformada.

Además del clamor de pureza de la institución anglicana como la más antigua, aquí se nota un cambio importante en la interpretación del devenir histórico de dicho organismo: su situación *nacional*.<sup>71</sup> Para muchos, la iglesia *de Inglaterra*<sup>72</sup> representaba el renacimiento de la antigua iglesia cristiana. Aquí aclararemos que, a pesar de las diferencias teológicas entre las iglesias anglicana y calvinista, el símbolo de lo nacional, de lo propio, marcó a ambas e, incluso, a casi todas las demás que surgieron en aquella isla del Atlántico Norte.

Como ejemplo, en las páginas del escrito de Foxe se describen, de una manera accesible a las capas menos letradas, las glorias de los mártires ingleses que ya desde el siglo XI luchaban contra la tiranía ajena, extranjera y corrupta: Roma. Resultaba menester divino – explicaba – el *regresar*, que no comenzar, a lo nuevo, a lo más original, a lo más puro. Curiosamente, antes de John Foxe, la historiografía inglesa de la reforma poco habla – o incluso, omite – cualquier punto tocante a la doctrina.<sup>73</sup> Para finales del siglo XVII se habían vendido más de diez mil copias de su *Acts and Monuments*, o común e intencionalmente mejor conocido como *The Book of Martyrs* (El libro de los mártires). Con este autor, la búsqueda de lo primitivo encuentra su justificación en el *nacionalismo*, en una cruzada que el monarca y la nación habrán de iniciar no sólo contra Roma

<sup>71</sup> Juan Antonio Ortega y Medina, *Destino manifesto*, págs. 97-98.

<sup>72</sup> Ponemos estas palabras en cursivas para enfatizar el proceso de regionalización que se iba dando en el cristianismo posterior a la Reforma. Anteriormente, la *Cristiandad* había cubierto a todas las regiones de Europa. Empero, a parir del siglo XVI, la formación de las iglesias nacionales traería como consecuencia un cambio radical en la percepción del Cristianismo. Todo esto, debido a que diversos intereses locales habrían de dar un giro diferente a la misma teología, a los cultos, a la religiosidad y a la vida nacional.

<sup>73</sup> O'Day, *op. cit.* pág. 14. En estos primeros años su preocupación principal recaía en el papel del monarca como cabeza de la iglesia o simplemente como defensor de la misma.

o el Pontífice como hombre, sino contra lo que el representaba ante sus ojos: el mismo Anticristo.<sup>74</sup> He aquí la importancia de este autor.

### **El contexto inglés durante los Estuardo.**

Inglaterra vivió tiempos turbulentos durante el siglo XVII, sobre todo, en cuanto a lo que problemas internos se refiere: a partir de las reformas religiosas surgieron disidencias, formación de denominaciones y el establecimiento de la llamada "Iglesia Nacional"; luchas acerbadas entre Carlos I y el Parlamento por delimitar sus respectivos márgenes de influencia, situación que condujo a una guerra civil entre 1642 y 1647 y que culminó con la decapitación del rey en 1649. Con esto se pasó de la monarquía a la república, luego de la destitución de la primera, lo que desembocó en un gobierno encabezado por un puritano que se creía destinado a cumplir una misión providencial, periodo que los historiadores han llamado como "de la República" o *Commonwealth* (1649—1660). También hubo problemas en Irlanda (1649) y conflictos con los católicos en general por situaciones de derechos de tierras, herencias y ocupación de cargos públicos. Posteriormente, la monarquía fue restaurada en 1660 y, casi tres décadas después, Inglaterra se encontró bajo una corona acéfala (1688—1689); finalmente, en el año de 1689, ascendió al trono un nuevo soberano de credo reformado.

Principalmente fueron los conflictos religiosos<sup>75</sup> los que hicieron que muchos ingleses partieran hacia el continente, hacia las Antillas y hacia

<sup>74</sup> La imagen del Papa como la antítesis de Jesucristo se había venido manejando desde antes de Lutero. Incluso, Savonarola la utilizó en sus quejas contra el mismo personaje. No era pues, un término nuevo; lo que sí fue novedoso fue la manera propagandística a gran escala en como se usó y, mucho, gracias a la facilidad de propagación que proporcionó la imprenta.

<sup>75</sup> "La unidad protestante, si no es que más bien, la uniformidad, existió hasta el Parlamento Largo. Algunos cientos, quizás miles, salieron rumbo a la Nueva Inglaterra antes que someterse a la rígida interpretación que de la práctica anglicana requería el arzobispo Laud...". John Morrill. "The Stuarts" en Kenneth Morgan, ed., *op. cit.*, pág. 344.

las posesiones de la América del norte,<sup>76</sup> y “ahí, libres del acoso de las autoridades anglicanas, se dedicaron a perseguirse unos a otros en nombre de la pureza protestante.”<sup>77</sup> En las Islas Británicas los seguidores de Calvino se organizaron en dos ramas: Congregacionalistas y Presbiterianos: estos últimos se establecieron principalmente en Escocia. Los primeros, en ocasiones llamados *Independents*, creían que la reforma de la Iglesia anglicana se daría a través de la autonomía de las Iglesias locales, unidas por una libre federación o por concilios. Los segundos consideraban a las congregaciones locales como parte de la Iglesia de Inglaterra, a la que había que reorganizar a través de una jerarquía de concilios y que a su vez, era la responsable de las cortes eclesiales.<sup>78</sup>

Hubo otro periodo de conformación a finales del siglo XVII, durante la época de Jacobo II (1685—1688), donde las tendencias católicas de los soberanos, entre ellas, las de su hermano y antecesor Carlos II, habían sido duramente rechazadas por el protestante y recio pueblo inglés ya que, para éste, monarquía católica era lo mismo que tiranía, fanatismo y opresión. No obstante, para 1689, y después de la llamada “Revolución Gloriosa” o restauración de la monarquía protestante con Guillermo de Orange, esta Iglesia había pasado por un periodo de consolidación gracias, en mucho, al gobierno puritano de Oliverio Cromwell. El pueblo inglés, bajo su mando, sintió una mano dura, pues éste estaba convencido que “para lograr el futuro prometido por Dios”, era válido gobernar

<sup>76</sup> Durante el siglo XVI, Inglaterra recibió a muchos disidentes religiosos que provenían de la Europa continental; para el siglo siguiente, los papeles se invirtieron y fue América junto con el continente quienes recibieron a los ingleses. La mayoría de los emigrantes que durante estos años cruzaron el Atlántico eran varones y jóvenes —cerca de 330 000— y, según cálculos actuales, la mayoría emigró a las Antillas, seguida de un gran grupo que enfiló rumbo a Virginia y Maryland, y un número más reducido llegó a la Nueva Inglaterra. El conjunto más pequeño se estableció en la Europa continental. John Morrill, *op. cit.* pág. 294.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 311

<sup>78</sup> Vid. Silverman, Kenneth. *The Life and Times of Cotton Mather*, Nueva York, Harper & Row, 1984, pág. 140. Vid. también John Morrill, *op. cit.*, págs. 321, 322 y 332.

arbitrariamente.<sup>79</sup> Como es de esperar, la poca popularidad que esta actitud le granjeó hizo que la Iglesia Nacional recuperara puntos a su favor, mismos que había perdido al inicio del periodo cromwelliano, pues los puritanos se habían encargado de prohibir su culto. Los obispos y jerarcas anglicanos habían lanzado una campaña de penetración de su confesión en todos los ámbitos de la vida nacional como, por ejemplo, en las escuelas, universidades y los cargos públicos, espacios de difusión que moldeaban tanto a la cultura, como al pensamiento político.<sup>80</sup> La historiografía religiosa del momento muestra una tendencia a responder a la pregunta de cuál era la naturaleza de la Iglesia de Inglaterra<sup>81</sup>, esto es, se intentó justificar su existencia a partir de la interpretación de su historia como una *institución*. La Iglesia debía fundamentarse y, para esto, clamó principalmente su ascendencia apostólica y calificó a las demás congregaciones de "cismáticas". La confesión principal que daría la buscada unidad y, quizás también, cierta identidad, sería la Iglesia Nacional de Inglaterra.

Por su parte, los puritanos tampoco representaban una gran opción en Inglaterra: esto hizo que surgieran muchas otras denominaciones. Lo que principalmente alejaba a la gente del puritanismo era su idea de elección, situación que, de manera irónica, por otra parte les había atraído fieles. De todas las denominaciones, la más grande era la de los cuáqueros, totalmente opuestos a los rígidos calvinistas, pues pregonaban su disgusto ante la formalidad en la religión, y anunciaban que cada hombre debía encontrar la "chispa" divina dentro de sí. Todo esto también se basaba en una vida rígida y austera, situación que se volvió un tanto característica dentro de las nuevas iglesias salidas de la Reforma. Debemos agregar que

<sup>79</sup> John Morrill, *op. cit.* pág. 328.

<sup>80</sup> *Ibid.* pág. 302.

<sup>81</sup> O'Day, Rosemary, *op. cit.* pág. 31.

las pugnas que nacieron entre puritanos y cuáqueros en el Viejo Continente continuarían en el Nuevo.<sup>82</sup>

Carlos II, quien gobernó entre 1660 y 1685, intentó congratularse con los enemigos de su padre, esto es, con aquellos que tenían altos cargos en el ejército, y los que estaban a favor del influyente Parlamento. Para esto, tuvo la visión de intentar resolver los problemas que le afectaban inmediatamente, decisión que le fue muy criticada, sobre todo por aquellos que habían apoyado a su antecesor hasta el patíbulo y que intentaban que se remediara primero los asuntos pendientes del anterior monarca.

Aunque él era católico, intentó granjearse el favor de los protestantes de todas las denominaciones, pues restableció a la Iglesia anglicana, pero de tal modo que no afectara a los puritanos moderados, tomando en cuenta la gran cantidad de denominaciones que se habían desarrollado dentro de sus dominios. Sin embargo, la oposición generalizada a su propia afinidad romana le impidió otorgar más concesiones a sus correligionarios. En 1663, año del nacimiento de Cotton Mather, el autor de los catecismos de nuestro estudio, el monarca lanzó una reforma para la tolerancia, pero no encontró mucho eco al respecto; lo mismo sucedió con otros intentos en 1672 y 1673: fue en vano. Con esto se ve que el ambiente que prevalecía se dividía en, por un lado, el rey, que buscaba la tolerancia y, por el otro, una corriente en su contra en un juego donde “un establecimiento político (de visión) global fue puesto cara a cara frente a

---

<sup>82</sup> El concepto que principalmente difería en sus doctrinas era su noción del Espíritu Santo. Para los cuáqueros, éste se dirige al cristiano directamente, sin intermediación ni de la Iglesia, ni de las Escrituras. En el momento en que se les presentaba, dichos hombres se convulsionaban [*quake*] y de ahí tomaron su nombre. Para los calvinistas, en cambio, el espíritu se manifiesta y se encuentra en la lectura de la palabra sagrada. Esta diferencia era tan grande para cada secta y, según su propia perspectiva, tan grave, que, ya en terrenos americanos cuando algunos cuáqueros llegaban a cruzar los terrenos calvinistas, eran sancionados o bien, en caso de reincidir, podían llegar a ser mutilados. Los cuáqueros se situaron en Pennsylvania, una colonia sureña a Massachusetts, y que llevó el nombre de su fundador, William Penn (1644-1718).

uno religioso de naturaleza rígida e intolerante.<sup>83</sup> Finalmente, el rey fue depuesto y en su lugar arribó su hermano, el también católico Jacobo II.

Esto, ante la mirada protestante, era como una nueva amenaza de catolicismo en su territorio que traería consigo *fanatismo y autoritarismo*, pero además, un monarca enemigo y una nueva guerra. Ante las amenazas de la llegada de su hija María al trono con su esposo Guillermo, ambos protestantes, el rey decidió huir y, al quedar el trono vacante, este último, de la casa holandesa de Orange, tomó posesión del trono de Inglaterra, a condición de gobernar junto con su esposa, María.

Para efectos de nuestro estudio, sólo mencionaremos aquí que, en el año de 1689, el nuevo monarca emitió una *Acta de Tolerancia*, la cual proveía a los disidentes de libertad de culto. "El Acta de Tolerancia de 1689 era el reconocimiento formal del pluralismo religioso. Incapaz de castigar a aquellos que no eran sus miembros, e igualmente ineficaz para forzarlos a formar parte de ella, la Iglesia de Inglaterra se convirtió en una fuerza espiritual agotada."<sup>84</sup>

Un historiador actual explica que, para esos tiempos, el Acta fue muy avanzada en materia de tolerancia; tanto fue así que el filósofo francés Voltaire la tomó como paradigma del elemento crucial en el desarrollo de una sociedad libre.<sup>85</sup> Para aquellos puritanos que hacía poco habían vivido perseguidos, este escrito les concedía seguridad: la otra opción a seguir pudo ser la de abrazar a las llamadas *minorías* disidentes en el seno de la Iglesia anglicana. Pero, con el fin de reordenar a la sociedad, lo mejor era el reconocimiento de la pluralidad. No obstante, esto no a todos convenció. Existían algunos hombres que no terminaban de persuadirse acerca del nivel de purificación del catolicismo que había alcanzado la iglesia nacional. Necesitaban entonces vivir libre y cotidianamente la creencia que habían elegido tomar como rectora de sus conciencias. Para lograr esto,

<sup>83</sup> John Morrill, *op. cit.*, pág. 332.

<sup>84</sup> *Ibid.* pág. 346.

<sup>85</sup> Paul Langford, "The Eighteenth Century", en *The Oxford Illustrated...* pág. 359.

menester era buscar un lugar para llevar a cabo este experimento o utopía puritana. Después de una estancia en Holanda, se enfilaron hacia la zona septentrional del nuevo continente en pequeñas oleadas desde 1619 y ya en el año de 1630, se dio la época de la gran migración puritana hacia América.

### **El puritanismo en América. Su expansión.**

Los alcances logrados por la iglesia anglicana o nacional en materia de la Reforma no satisficieron a todos los devotos de la nueva fe. El sentimiento de nación electa por Dios sí se mantuvo en ellos y con especial énfasis entre los calvinistas o reformados. Veamos por qué: para los últimos años del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, los intereses de las naciones europeas, ya divididas entre católicas y protestantes, se encontraron frente a frente. Las noticias de las colonias españolas en América y de las riquezas que se extraían de las mismas propiciaron la envidia de otras naciones que no compartían el mismo deleite que España de contar con grandes extensiones de tierras en el llamado nuevo continente. Todo esto se unió al auge que Inglaterra y Holanda, ambas protestantes, comenzaron a tener en las áreas naval y financiera. Después de la derrota de la *Armada Invencible* en 1588, los ingleses se dieron cuenta de su potencial como pueblo de mar<sup>86</sup> y las ventajas que esto les acarrearía, sobre todo, en

---

<sup>86</sup> Durante el reinado de Isabel I de la casa de los Tudor, la concordia y la prosperidad que Inglaterra precisaba se dieron de forma casi coincidente. Esto fue debido a que su reinado se produjo en un momento de esplendor en las letras, en la arquitectura doméstica y, repetimos, en una época en la que escaseaba la unidad entre los ingleses, sobre todo en lo religioso. Todo esto tenía el fin de hacer frente a las naciones que eran o habían sido más poderosas que ella en los últimos tiempos, como Francia o España. El océano se convirtió en un valladar natural para Inglaterra frente a sus enemigos con el fin de proteger a su geografía y a su gente. No en balde, las técnicas de navegación desarrolladas por los ingleses durante el siglo XVI superaron a aquellas de otros pueblos también tradicionalmente marinos, como el español. *Vid* Juan A. Ortega y Medina, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico (Siglos XVI y XVII)*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994. *passim*. A esto añadiremos lo dicho

aquellos tiempos de expansionismo europeo allende sus mares cercanos y de lucha entre naciones por la supremacía política y de mercado, sin olvidar la religiosa. Sin embargo, "la doctrina calvinista, [...] permite que los nuevos hombres, la nueva clase (terratenientes, comerciantes, industriales, inversionistas, rentistas modestos, artesanos progresistas y aventureros de toda laya) se apoyen sólidamente en el fervor nacionalista que, bajo la fórmula religiosa, se transforma en un credo original y desafiante: nacionalismo anglicano-puritano."<sup>87</sup>

Esta perspectiva providencialista, las alianzas económicas y el éxito en los negocios les infundieron plena confianza en que éstos eran los "signos" por los que Dios les hacía entrever que se encontraba con ellos frente a las naciones y pueblos que todavía navegaban por "aguas oscuras", esto es, las católicas. Como era de esperarse, dicha situación los convenció más del triunfo de la Reforma y del éxito de los esfuerzos por retornar a las antiguas formas religiosas del Cristianismo. Empero, esta misma circunstancia los situaba a la vez en una disyuntiva: ¿cómo era que las naciones todavía no reformadas, como España, gozaran de tantas riquezas como se decía había en sus posesiones ultramarinas, si es que continuaban viviendo bajo la anuencia del Papa?

Lo más desagradable, pensaban, era saber que tantas almas desprovistas aún de las mieles del Evangelio estaban siendo confundidas todavía más por los mensajes papistas debido a la magna actividad misional que la corona española había emprendido en estos lares ya desde hacía tiempo y que los protestantes tenían como noticia alarmante. No sólo eso, sino que el éxito de tal empresa evangelizadora, independientemente del grado de convicción cristiana de los nuevos hijos que se atrajo a la Iglesia, no dejaba de sobresalir sobre aquella llevada a

---

por Fernand Braudel: "(Pero) Inglaterra no está todavía en el 'espléndido aislamiento'; se siente, si no asediada, lo que sería decir demasiado, al menos amenazada por una Europa hostil..." en *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, v.3. Madrid, Castalia, 1984, pág. 295.

<sup>87</sup> Juan Antonio Ortega y Medina, *Destino manifiesto*, pág. 97-98.

cabo por los protestantes. Cabe aquí añadir que esto que acabamos de mencionar lo sabemos ahora, siglos después de que se sucedieron los hechos descritos. Sin embargo, en ese entonces, la carrera misionera se encontraba en su clímax y, a pesar del gran celo que cada parte puso para lograr conversiones, en ese momento desconocían cuál sería el resultado final. Parte de esa carrera misionera la estudiaremos aquí a través de los dos catecismos.

Para el siglo XVII, las distintas formas de interpretación de la Escritura trajeron como consecuencia una diversificación considerable de denominaciones y congregaciones. La iglesia anglicana había tomado para sí el papel de oficial y los puritanos le resultaron una molestia pues uno de sus reclamos principales era que su forma de organización ni estaba especificada en la Biblia, ni había terminado de reformarse. La corona inglesa, entonces, decidió enviar y abrir espacios para aquellos que desearan, junto con sus correligionarios que se encontraban exiliados en Holanda, emigrar a las tierras americanas, otorgándoles ciertos privilegios a través de compañías.<sup>88</sup> El interés principal del monarca era el intercambio comercial y el otorgamiento a los colonos de una relativa libertad de acción, en su papel de regidor bicéfalo de los asuntos terrenales y divinos.

Con estos antecedentes, América se convirtió en la tierra de promisión de la "verdadera" reforma que debía ser llevada a cabo hasta sus últimas consecuencias. Las congregaciones calvinistas que habían surgido en Inglaterra tuvieron que convivir con personas de diferentes extracciones confesionales. Esto no los satisfizo del todo, pues no hay que olvidar que lo que ellos buscaban era una 'depuración' de la iglesia anglicana. Fue así

---

<sup>88</sup> Las compañías eran, según Fernand Braudel, consecuencia del capitalismo. Estas se formaban con el fin de sacar algún provecho material (y tal vez político) de los territorios de donde se establecerían los colonos. Las primeras obtenían un permiso oficial para poblar la región, además de que sus accionistas habrían de proporcionar tanto el capital, como los colonos. Además, contaban con la

que esta congregación buscó experimentar una utopía, mas no en Inglaterra, sino en América, a donde partieron en grandes bloques de inmigrantes. Ésta significaba la formación de una comunidad de 'santos' y de 'electos' que vivieran en un aislamiento puro. La exclusión tenía varios fines, entre ellos, el de no mezclarse con otros pueblos o religiones que no habían experimentado la gracia (que no mostraban las 'señales' de elección), más que cuando había que predicarles el Evangelio.<sup>89</sup> Por otra parte, su ideal era fundar una 'ciudad en la colina' que pudiera ser admirada por los demás pueblos por sus ejemplos de vidas rectas y severas. Mas éste era un semi-retiro, ya que los puritanos rechazaban el ascetismo católico y su religión se vivía, como dijo Ernst Troeltsch, *intramundaneamente*. Ellos eran comerciantes, artesanos, labradores: sus creencias se vivían dentro del mundo, y no alejándose de él. Fue así que desearon fundar la "Nueva Jerusalén" en América.

La experiencia europea habría de servirles a los guías de esta migración para que el Señor los guiara en los "áridos" terrenos de la América septentrional, tal y como lo hizo con los israelitas en el desierto; los enseñase a honrarle y, en su nombre, dar a conocer al mundo entero cuál era la religión triunfante. Pero, grandes retos habrían de encontrar aquellos protestantes piadosos; no sólo los concernientes a la colonización y a la erección de pueblos con pocos recursos materiales —tarea común para cualquier hombre en las mismas condiciones—, sino, peor aún, con la carrera que sus monarcas habían comenzado en contra de sus homónimos españoles, a quienes pertenecían la mayor parte de las tierras al sur de donde ellos se establecieron. Al norte, además, también se habían afincado los franceses. Para cuando los primeros poblados ingleses en América comenzaron a establecerse, los asentamientos hispanos llevaban ya casi cien años de haber sido fundados y sus habitantes,

---

prerrogativa de designar al gobernador, y podían decidir el rumbo político que cada asentamiento habría de tomar.

<sup>89</sup> Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana* págs. 242-250.

gracias a las vallas impuestas por la Corona española que alejaron a los forasteros, rara vez pudieron diferenciar entre un "luterano" y un "calvinista" o un "cuáquero".

Para los ojos protestantes, especialmente para los calvinistas, las empresas colonizadoras hispánicas eran obra del demonio.<sup>90</sup> Mas la confianza que tenían en su desaparición yacía en que "Dios era inglés", y se sustentaba en la carta de Pablo a los Romanos en la que se leía "¿A quién temeré si Dios está conmigo?". Esta creencia, en una época de convulsión religiosa acendrada, era más que aceptable, y además, era la piedra de toque justificante para cualquier empresa evangelizadora que se fuera a realizar. Existía un pacto divino, un *covenant* que, desde los tiempos de Moisés no podía dejar de cumplirse.<sup>91</sup> Entre los puritanos, habría personajes cuya vocación vendría a desarrollarse en la continuación de esa lucha que sus antepasados habían comenzado a pelear desde el viejo continente. Mas, a pesar de esta herencia, los nacidos en estas tierras, los *criollos*, se desarrollarían en un contexto peculiar respecto al de sus padres. Y, si hemos de creer en los signos y la predestinación calvinista acerca del éxito y la lucha, habremos de voltear nuestra mirada hacia un personaje particularmente interesante, cuya vida hemos de repasar. Su nombre, tan original como su persona, era Cotton Mather, y en él, la lucha, pues, continuaba...

---

<sup>90</sup> Empero, la envidia provocada por los logros españoles y la subsecuente intromisión forzada de los ingleses protestantes en sus terrenos [principalmente a través de la piratería], encontraba su justificación en una teología de "réprobos" y de "electos", así como en la idea exaltada de que los ingleses se habían vuelto el "pueblo elegido" por Dios.

<sup>91</sup> La alianza —en inglés, *covenant*— es la idea a través de la cual, Dios promete salvar y no dejar solo a su pueblo. Esta alianza comienza con Noé, pero es hasta

## COTTON MATHER: LUCHA Y AMBIVALENCIA DE UN PURITANO

### Los primeros años.

Aquél niño que vino al mundo el 12 de Febrero de 1663 traía un signo marcado en la frente, señal con la cual habría de vivir toda su vida y que significaba perseguir la que él consideraba su propia vocación. así como continuar con la obra que sus antepasados habían comenzado en las tierras septentrionales de la América.

Ya desde pequeño, el primogénito del matrimonio compuesto por los puritanos Increase y Maria Mather, mostró a los ojos de su familia signos claros de *elección* calvinista, ya que contaba con inteligencia, una mente activa, don de lenguas, una notable disposición hacia los asuntos divinos y, muy importante, la selección heredada<sup>92</sup> directamente de dos de los pilares más importantes dentro de la comunidad novoinglesa.

Su línea familiar ascendente se encontraba compuesta por algunos de los llamados *saints*<sup>93</sup> que encabezaron el éxodo de la década de 1630. Su abuelo materno, John Cotton, "el Papa sin mitra de los antipapistas",<sup>94</sup> al mostrar su rechazo hacia la confesión, veneración a los santos y demás,

---

Abraham que procede la idea de que este pueblo será el depositario de la promesa hecha a los patriarcas, esto es, será el pueblo de la elección.

<sup>92</sup> Los seguidores de Calvino decidieron que la elección también se podía heredar. No es de extrañar, pues, que Cotton Mather haya orado de esta manera antes de su ordenación en el año de 1685: "Señor, sé que tú me has señalado, como lo has hecho con mi padre, mis abuelos y mis tios antes de mí. Aleluya". *Cit* en Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* pág. 24. En un apartado posterior de este capítulo explicaremos la influencia que el llamado "Halfway covenant" tuvo en esta concepción de la elección heredada.

<sup>93</sup> "Calvino, a quien Dios le había hecho la gracia de saber lo que era bueno y malo ... y los suyos, los santos y santificados estarán al otro lado de la barrera; en el exclusivismo y estrechísimo callejón salvador; es a saber, entre los electos para la eterna salud, como también lo estimaba San Pablo". Juan Antonio Ortega y Medina, *Destino manifiesto*. pág. 87.

<sup>94</sup> Wertenbaker, Thomas J., en Waller, (ed.) *Puritanism in Early America*. Boston. D. C. Heath Company. 1950, pág. 26.

partió rumbo a Massachusetts seguido de toda su congregación. Richard Mather, abuelo por la línea paterna, un graduado de Oxford (John lo había hecho en Cambridge), había sido perseguido debido, igualmente, a sus intentos de purificación de la Iglesia anglicana.

El hijo de Richard, Increase, cargó también con la pesada piedra de la tradición ministerial de la familia. Increase Mather, representante de la segunda generación de puritanos en América, fue criollo sólo de nacimiento debido a que su mente constantemente vagaba en las tierras de sus antepasados, más que en su lugar natal, Massachusetts. De carácter melancólico y depresivo, fue figura clave en el desarrollo de su hijo, cuya biografía aquí estudiaremos, a quien cariñosa y estrictamente educó y formó. Esto tuvo a menudo repercusiones en la personalidad y en las relaciones de Cotton Mather quien, como consecuencia de la figura de su padre, sufrió un problema de tartamudeo que lo apremió durante varios años

Como descendiente de estas inclitas familias novoinglesas, la vida de nuestro personaje siempre estuvo orientada hacia el ministerio. La pesada responsabilidad que esto conllevaba significó que se esperara mucho de su persona como figura pública, situación de la que siempre estuvo consciente.<sup>95</sup> Su cuna lo situaba en una posición afortunada que a la vez implicaba numerosas obligaciones. Estas, con el tiempo, se traducirían en paradigma de lo que debía ser el llevar una vida santa dentro de una comunidad puritana.

Cotton Mather, con un nombre doblemente mítico dentro de la Nueva Inglaterra,<sup>96</sup> es una de las figuras más controvertidas dentro de la historia

<sup>95</sup> En alguna ocasión escribió en su Diario: "Tengo el inconveniente de ser una persona sobre quien siempre se posan la mirada y los comentarios de la gente". *Diary*, en la entrada del 12 de Junio de 1703. *Diary*, I, 487.

<sup>96</sup> "Cuando esta joven pareja (Increase y Maria Mather) puso por nombre Cotton a su primer hijo, la vida de éste fue situada deliberadamente dentro del contexto histórico que comenzó con la fundación de la Bahía de Massachusetts". David Levin, *Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer 1663-1703*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978, pág. 2. "A Cotton

colonial de los actuales Estados Unidos: la ambivalencia mostrada en los resultados de las investigaciones que giran en torno a su persona es, en gran parte, el reflejo de los extremos del carácter de este complicado personaje que precedió a la generación que llevó a cabo la Independencia. Fue un hombre que vivió durante los reinados de siete monarcas británicos (1663—1728) y que se debatió entre varios mundos: primero, el del experimento de una utopía aislacionista<sup>97</sup> creado por sus padres y antepasados, inicialmente en Inglaterra y después en este continente. Fue éste el que más lo moldeó, no sólo en su persona, sino de manera muy especial, en su faceta como criollo americano. Un segundo universo fue el permeado por las llamadas corrientes racionalistas dieciochescas ya a finales de su existencia debido, en parte, a la comunicación que mantuvo con personajes europeos que compartían sus intereses en ese momento. Se añade que, como nacido de ingleses congregacionalistas exiliados, no dejó de manifestarse nunca como un miembro de lo que comenzaba a gestarse como el *Imperium Britannicum*. Por último, la peculiaridad del carácter que siempre surge en sus escritos —más de cuatrocientos cuarenta y cuatro<sup>98</sup>— lo convierte en un singular personaje inglés por herencia, puritano y americano.

---

Mather desde su nacimiento se le rindió estima, prestigio, posición y respeto, ya que su carne y su nombre unían a dos de las más honorables familias de la recién fundada Nueva Inglaterra, los Cotton y los Mather<sup>7</sup>. Kenneth Silverman, *op. cit.* pág. 3.

<sup>97</sup> Vid. Alicia Mayer. *Dos americanos.* . . pág. 354.

<sup>98</sup> Este es el número de sus obras conocidas hasta el momento. Vid. Thomas James Holmes, *Cotton Mather. A bibliography of his works.* 3 vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940, donde se indica que no todos sus manuscritos fueron publicados, que algunos se han perdido o nos han llegado fragmentados. La vasta producción escrita de este personaje incluye también cerca de ochenta y dos cartas a la Real Sociedad de Londres entre 1712 y 1724, así como la autoría del "Diario más extenso de cualquier puritano en América". (Silverman, *op. cit.* pág. 31). También parece ser el ministro que haya escrito los cuadernos de sermones más cuanuosos. Entre los trece y los treinta y dos años de edad redactó cerca de siete mil hojas de éstos. (Silverman, *op. cit.* pág. 37). El número de publicaciones que da su hijo Samuel en la biografía que hizo de su padre es de trescientas ochenta y tres, donde menciona que *The Widow of Nam* y *The Mystical Marriage* estaban a punto de imprimirse justo antes de su muerte.

De pequeño llevaba a cabo ejercicios piadosos tres veces al día, y su precocidad en este campo fue tan sorprendente, que incluso componía oraciones para sus compañeros de escuela y los obligaba a rezarlas.<sup>99</sup> Lo anterior demuestra el rígido ambiente en que fue criado y, de algún modo, refleja la presión bajo la que se encontraba su familia como representantes eclesiales de esta plantación puritana.

En 1674, pocos meses después de haber cumplido los 11 años, ingresó a la Universidad de Harvard, que era entonces un semillero de ministros puritanos en formación. Desde pequeño había mostrado avidez para la lectura y para el aprendizaje de materias y temas de toda índole, así como también había presentado una notable facilidad para las lenguas extranjeras.

Al año siguiente estalló la llamada “Guerra del Rey Felipe”, que fue una sangrienta contienda entre ingleses e indios, y este conflicto “dejó efectos catastróficos en la Nueva Inglaterra, y en la mente de Mather también sería decisivo para forjar su visión del indio”.<sup>100</sup>

Alrededor de 1682 su padre lo convenció de tomar el ministerio de una pequeña iglesia en New Haven, situación que nunca satisfizo del todo al joven Mather: “Las humillaciones por llevar una vida obscura entre los pobres labradores, asaltaban mi mente con amargos desencantos”.<sup>101</sup> No

---

(Samuel Mather, *The Life of the Very Reverend and Learned ...*, pág. 178). La vasta cultura que adquirió y la variedad casi ilimitada de temas que trató tenían sustento en la riqueza contenida en su preciada biblioteca, reunida por sus antepasados y considerada por muchos tan rica como la Biblioteca Bodleiana de Oxford en ese entonces. Kenneth Silverman, *op. cit.* pág. 263.

<sup>99</sup> Silverman, *op. cit.* pág. 14, David Levin, *op. cit.* pág. 11.

<sup>100</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos. Dos pensamientos ...* pág. 105. Los colonos de la Nueva Inglaterra tuvieron que lidiar no sólo con otros ingleses cuáqueros o anglicanos. A su alrededor también existían aproximadamente doscientas tribus de indios; además, la convivencia se extendía hacia los esclavos negros procedentes de las Antillas, como también hacia algún sirviente de extracción colonial española.

<sup>101</sup> Tomado de Paterna *cit.* en Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*, pág. 28.

obstante, su formación en la Universidad, instauradora de la ortodoxia de los ministros protestantes, su vida familiar en donde principalmente se había criado y, también, el ímpetu de su juventud, fueron los factores que lo llevaron a continuar con otras alternativas que le resultaron favorables, a saber: cuando fue ordenado en el año de 1685, presidió la ceremonia el venerable John Eliot<sup>102</sup>, y fue este mismo santo varón quien lo recibió y nombró como uno de los suyos. Con este acto se añadió al ya de por sí selecto círculo de pastores, otro elemento de la elitista dirigencia congregacionalista.

### **El llamado del Evangelio**

*The Call of the Gospel* fue el primer sermón impreso del novel ministro y data de 1686.<sup>103</sup> Escrito a raíz de la ejecución de un reo, el mismo título nos revela esta etapa más ortodoxa dentro de su vida, puesto que sugiere aquella meta primaria que todo “buen cristiano”, dentro de la circunstancia calvinista, habría de alcanzar. Recordemos que uno de los deberes primordiales era descubrir la vocación, esto es, el conocer la voluntad divina que se encuentra inmersa en las Sagradas Escrituras. Así, una vez hallada, se debe servir al Creador de la manera en que éste lo haya dispuesto antes del nacimiento, ya sea con el fin de morir sin redención o para alcanzar la vida eterna, final fatídico o gozoso en extremo, del que nunca se tendrá total certeza, sino hasta después de la muerte.

<sup>102</sup> John Eliot era uno de los miembros más prominentes de la comunidad de “santos” de la Nueva Inglaterra. Su fama se debe, principalmente, a su labor de evangelización de los indios y a su traducción de la Biblia de la lengua inglesa a la algonquina. Para cuando Mather fue ordenado, Eliot contaba con ochenta y un años y habría de morir cinco años más tarde.

<sup>103</sup> Aunque se tiene la noticia de que su primer sermón fue *Pure and Peaceable Wisdom* que elaboró a los 16 años, todo indica que no llegó a publicarse. En Williams, Daniel. (ed.) *Pillars of Salt*. 1993. Cit. En Alicia Mayer, *Dos americanos...*, pág. 106, n12.

A pesar de encontrarse separados físicamente de su tierra originaria, los colonos no dejaron de ser ni de sentirse súbditos ingleses, al menos durante las primeras generaciones en América.<sup>104</sup> Eran considerados como tales por la Corona, aunque esto no siempre se desarrolló en su favor. Los habitantes de este lado del Atlántico constantemente demostraron en sus peticiones, actitudes y documentos que eran “ingleses” con el adjetivo añadido de “americanos”<sup>105</sup>, mas en esencia no dejaron de lado, al menos durante este tiempo que nos ocupa, su raíz y, por ende, el orgullo y privilegios que todo esto les significaba.<sup>106</sup> No obstante, la consecución de los elementos históricos fue modificando este concepto dentro de la Nueva Inglaterra. Esto fue de tal forma cierto que, lo que años después Cotton Mather asentó como verdades de fe en los catecismos que estudiaremos, tiene un claro tinte *americano*.

En 1686 se suscitó una revuelta en las colonias con el fin de extirpar al gobernador Edmund Andros, quien, en opinión de los angioamericanos, había sido impuesto por la corona inglesa de forma arbitraria. Lo que nos interesa de este acontecimiento es que dicho mandatario continuaba también con la línea de Edward Randolph, otro enviado real, de revocar la carta de privilegios de 1629.<sup>107</sup> Los puritanos tenían en gran aprecio a este

---

<sup>104</sup> El sentimiento de diferencia respecto a la madre patria fue surgiendo a finales del siglo XVII, “y lo que es más, [el sentimiento] de por qué es así y qué tiene que ofrecer a Europa como habitante de ese nuevo y diferente *ecumene*”. En Alicia Mayer, *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, pág. 20.

<sup>105</sup> Por ejemplo, Cotton Mather en alguna ocasión mencionó el placer que le producía el predicar en lugares populosos, como en “la metrópolis de la Inglaterra Americana”. Cfr. en Silverman, *op. cit.* 29.

<sup>106</sup> Al respecto, una parte de la carta de privilegios dice así: “...es nuestro deseo y voluntad que... todos y cada uno de nuestros súbditos... que se dirijan hacia o que habiten en las mencionadas tierras y en los terrenos garantizados por este instrumento, así como a todos los hijos que les nazcan en dichas tierras, o en el mar al dirigirse o al regresar de allá, detenten y gocen todas las libertades e inmunidades como cualquier súbdito natural de cualquiera de nuestros dominios...” EUA: *Documentos de su Historia Política* I, pág. 29—30.

<sup>107</sup> En 1629 la Compañía de la Bahía de Massachusetts había obtenido por parte del monarca Carlos I su carta de privilegios para salir de Inglaterra y asentarse en tierras americanas, con el fin principal de practicar su religión libremente. Lo peculiar de esta carta fue la liberalidad de concesiones que se les otorgaron, tanto

protocolo real, y pensaban que, al privárseles los derechos en él contenidos, se podría trincar de nuevo la Reforma religiosa y la purificación del cristianismo en Inglaterra. Como tal se debe entender que su idea de realizar su utopía aislacionista para propagar el Evangelio se podría ver de nuevo amenazada y no llevarse a cabo. Seis años después, una nueva carta de privilegios les fue concedida. Si es que el nuevo documento no causó gran alivio en las expectativas de los colonos debido a las nuevas propuestas de tolerancia para los anglicanos, para Cotton Mather significó un avance y no un retroceso. La libertad religiosa no les fue negada, conservaban asimismo las libertades inglesas. Con esto, la misión americana de expansión del reino de Dios no se había truncado del todo. Además, él aplaudía el hecho de que los títulos de tierras se habían mantenido.<sup>108</sup>

En 1689, Cotton Mather firmó y probablemente redactó, junto con otros miembros de la élite, la llamada *Declaración de los Caballeros y Mercaderes y Habitantes de Boston y lugares adyacentes*,<sup>109</sup> documento donde los firmantes descritos en el título testificaban su decisión de no colaborar con los emisarios de la Corona. En ella se muestra un enfrentamiento con Albión en términos más legales que teológicos y que denota el principio de una transición hacia términos más terrestres que divinos; es el paso de una Compañía Religioso/Comercial a una Colonia. Esto se dio así porque el monarca había ordenado que todas las acciones de tierra adquiridas entre el tiempo en que había sido expedida la primera carta y el presente quedaban invalidadas. Con el tiempo, se habría de ver que este tipo de disposiciones reales que ponían en riesgo sus propiedades

---

en el ámbito comercial, como en el político, como la posibilidad de poder elegir a sus propios gobernantes. Pero más importante aún fue la concesión de libertad religiosa, aunada a los títulos de tierra que les fueron conferidos. Todo esto, claro está, siempre y cuando no fueran "contrarias a las leyes de este nuevo Reino de Inglaterra". Vid. "Carlos I: Primera cédula a Massachusetts", en *EUA: Documentos de su Historia Política* I, pág. 30.

<sup>108</sup> Cotton Mather. *Magnalia Christi Americana*, II, pág. 18.

de tierra indicaron que de ser una colonia, pasarían a ser una provincia.<sup>110</sup> Es tal vez esta *Declaración* un indicador importante de la transición que se estaba dando hacia lo secular en la Nueva Inglaterra. De la misma manera, los colonos declaraban ser “súbditos ingleses”, y no sólo “el pueblo de Dios”.<sup>111</sup>

### **Lo maravilloso del mundo invisible.**

Cotton Mather, como los demás puritanos, tenía la creencia de que existían dos mundos: uno, el visible y palpable, y otro, el invisible, que no imaginario. Aquel universo impalpable pero real estaba gobernado por los espíritus del mal, huestes infernales que actuaban bajo las órdenes del demonio, y cuyas “astucias y maquinaciones” tenían como fin perder a los hombres.<sup>112</sup> Pero este ser maligno no actuaba así a causa de su gana y albedrío, sino que lo hacía también con el consentimiento del mismo Dios.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> *Declaration of the Gentlemen Merchants and Inhabitants of Boston and the Country Adjacent*. Boston, 1689.

<sup>110</sup> Según la *Enciclopedia del idioma* de Martín Alonso, la diferencia entre “colonia” y “provincia” es la siguiente: mientras que la primera se rige por leyes especiales como consecuencia de su naturaleza de “territorio fuera de la nación que lo hizo suyo”, la provincia también forma parte de un territorio o estado determinado, mas se encuentra sujeta directamente a su autoridad administrativa. Esto fue lo que, con el paso del tiempo, habría de suceder en la Nueva Inglaterra y que apenas comenzaba a gestarse.

<sup>111</sup> Kenneth Silverman explica que este documento tiene una clara intención secular, y que va “de un tratamiento teológico y providencial de los asuntos [políticos], a uno constitucional y legalista, así como también va de una concepción comunal de los derechos del pueblo elegido de Dios, a una idea de los derechos de los ingleses”. Silverman, *op. cit.*, pág. 70.

<sup>112</sup> Juan Calvino. *Institución de la Religión Cristiana*, I. XIV, 13.

<sup>113</sup> “Satanás no puede hacer nada sin el permiso de Dios”, alegaba Calvino. El hecho de poner al demonio bajo las órdenes del Padre implicaba para éste reformador una forma de respetar la omnipotencia y superioridad infinita de éste último, así como para exponer que sus designios son impenetrables, sin importar qué tan arbitrarios pudieran parecer, pues, según Calvino, no lo *eran* en realidad. De otra manera, si el ángel del mal actuara bajo su albedrío, la potestad divina se anularía y su misma naturaleza se vería corrompida. La diferencia principal con los católicos estriba en que, para éstos, Dios permite la acción del mal en aras de

La Teología Puritana enseñaba que el bien —ellos, el pueblo elegido— se enfrentaba contra el mal —el Demonio, muchas veces disfrazado de indio, español, francés, jesuita o turco.<sup>114</sup> Muchas de las respuestas que ante el “mundo invisible” daban los puritanos bebían su origen en el pensamiento mágico y popular inglés.<sup>115</sup>

Como miembro de los *divines*, Cotton Mather creía que la Nueva Inglaterra era una *utopía* erigida por decreto divino en el *Desierto Americano*.<sup>116</sup> “[...], como criollo, exaltaba la utopía del paraíso americano y de la nueva Sión de los puritanos. Sus abuelos y sus padres le habían enseñado cuán vital era el aislamiento para el experimento religioso.”<sup>117</sup> Fue esta situación la que hacía que aquellas tierras se hallaran vulnerables y amenazadas por invasiones de sus adversarios infernales. Pero el demonio no sólo era el líder de esta “conspiración”, sino también “el peor enemigo” de nuestro personaje.<sup>118</sup> Su espíritu combativo, amén de su condición como miembro del ministerio, lo llenaban de orgullo.

En el año de 1692 se dio lugar a unos famosos eventos relacionados con la brujería<sup>119</sup>, mas lo que nos interesa de tales hechos es la actuación

la aceptación o el rechazo libre por parte del hombre hacia la tentación. Para Calvino, esta situación se da y se permite ya que el demonio “se ve impulsado a emplearse en lo que a Dios le agrada”. *Vid. Ibid.* I, XIV, 17. Con esto se entenderá entonces, el por qué el reformador de Ginebra pensaba que “todos los réprobos son ‘hijos del Diablo’”. *Vid.* I, XIV, 18.

<sup>114</sup> Cotton Mather. *A Discourse on the power of Malice and the Devils*, de *Memorable Providences*. *apud.* en Silverman, *op. cit.*, pág. 91.

<sup>115</sup> Al respecto, *vd.* el libro de Richard Godbeer, *The Devil's Dominion. Magic and Religion in Early New England*. Cambridge, Massachusetts. Cambridge University Press, 1992. págs. 11—13 y 24—30.

<sup>116</sup> Cotton Mather. *Wonders of the invisible world*. New York, The Peter Pauper Press, 1950, pág. 13. (Originalmente publicado en Boston, 1692).

<sup>117</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos*. pág. 354.

<sup>118</sup> *Cit.* en Alicia Mayer, *Dos americanos...*, pág. 320 en la *Mather Family Papers Collection*. MSS Box 4—5 ubicados en la American Antiquarian Society. Al justificar la factura de *Wonders...* Mather valientemente exclama: “¡No temeré a lo que Satán pueda hacerme!”, pág. 5. Anota la misma frase en Diciembre de 1692. *vd. Diary* I, pág. 152.

<sup>119</sup> Los eventos en el Salem de aquél año de 1692 se sucedieron resumidamente de esta forma: unas niñas del mencionado pueblo se vieron influenciadas por los cuentos y leyendas que su criada anullana les contaba. Ya fuera por

que el ministro tuvo en ellos, ya que se vio influenciada por su cosmovisión y su propia personalidad. La lectura puritana de los hechos de "brujería" había llegado a una conclusión: la Nueva Inglaterra se hallaba asediada por las huestes infernales y ellos habrían de defender el territorio que providencialmente les había sido asignado. Al menos ésta era la convicción del ministro.

Para Mather era muy clara la predestinación de su gente a ocupar las tierras americanas,<sup>120</sup> es por esto que su actuación, más que monomanía, era mera convicción. Esta noción de acechanza externa y de la consecuente defensa hacia el interior de la propia comunidad: de la lucha por demarcar los límites de la verdadera religión y, al mismo tiempo, de extender su influencia, son factores en la vida del autor de los opúsculos que se notan desde la época de Salem y que, siete y nueve años más tarde, desembocarían en la redacción de dos doctrinas que resumirían estas acciones de expansión y defensa que habrían de seguirse. Y todo esto, para cumplir con la voluntad divina de combatir al demonio y a sus huestes en América.<sup>121</sup>

---

aburrimento o por ganas de llamar la atención, comenzaron a experimentar ataques de histeria, y alegaban encontrarse poseídas por mediación de las "brujas" que las rodeaban (vecinos, principalmente). La justicia novoinglesa actuó con rapidez: los acusados fueron llevados a la corte y juzgados, algunos fueron obligados a confesar, y la mayoría en una declaración forzada afirmó que habían actuado en común acuerdo con el demonio. Las acusaciones iban *in crescendo*, y cada vez más personas de todas las reputaciones fueron señaladas por las niñas como culpables de su condición. Diecinueve hombres y mujeres murieron en la horca y otros más aguardaban el veredicto en la cárcel. El punto final lo marcó el hecho de que una de las chiquillas acusó a la esposa del recién llegado gobernador, William Phips, de ser una de las culpables. Tanto éste como los Mather y demás magistrados, se sorprendieron ante lo que ya era una ola de hechizos y hechizados. Las quejas de la sociedad no se habían hecho esperar, y las dudas en cuanto a la eficacia de sus dirigentes que habían creído en la *evidencia espectral* de las acusadas, esto es, en los testimonios basados en las convulsiones y ataques de histeria de las niñas, afloraban abiertamente. *Vid Diary*, I, págs. 150, 151, 157.

<sup>120</sup> Alicia Mayer, *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, cap. I, *passim*

<sup>121</sup> William Phips, el nuevo gobernador de Boston que arribó de Inglaterra justo en medio de las tribulaciones de Salem, encargó a Cotton Mather la redacción de

Hacia finales del siglo XVII tenemos entonces a un individuo que había luchado frente a frente, según él, con el mismísimo Maligno, pero que no había sido comprendido por su congregación.<sup>122</sup> Esto demuestra su actitud de *dar por hecho* de que toda la Nueva Inglaterra, y no sólo Salem, era el blanco de los ataques; era, además, su interés por situar a su tierra, tan cara a él, en un universo cristiano—geográfico,<sup>123</sup> más grande en importancia que la Salem provinciana o la menuda Boston, lugares donde se había puesto en juego la misión providencial, claramente definida para ellos, de expandir el verdadero significado de la religión reformada. Aun así, resulta interesante que hasta la fecha, Cotton Mather sea mejor conocido en los ahora Estados Unidos por su participación en estos juicios—procesos que no son sino uno de los muchos elementos que conformaron su vida y su obra, que por otra cosa.<sup>124</sup>

Durante el siglo XVII y ya entrado el XVIII se vivió en Europa la gran influencia francesa que comenzaba a expandirse cada vez más. La amenaza —para algunas naciones— de la unión de España y Francia<sup>125</sup> se traduciría en una afrenta a las ideas por expandir el comercio en la zona de las colonias inglesas en Norteamérica. Además, ambas naciones eran católicas, situación que en el ámbito político podía ser tomada como pretexto en aras de las ambiciones propias de este terreno, pero que para Cotton Mather significaba algo más. Fue el siglo XVIII el que vio casi la

---

una explicación teológica y ministerial a todo este asunto. Él le da el título de *Wonders of the Invisible World*, en la cual justifica su actuación sobre las bases de lo que creyó fue una inminente invasión demoníaca.

<sup>122</sup> Increase y Cotton Mather, junto con otros miembros de la élite congregacionalista, recibieron muchas críticas por parte de la sociedad en cuanto a su actuación en los juicios de Salem. Para Cotton Mather, esta "incomprensión" hacia sus acciones se explicaba en las argucias del demonio por ganarle en una batalla por conseguir adeptos.

<sup>123</sup> Juan A. Ortega y Medina. *La Evangelización puritana en Norteamérica*, pág. 205.

<sup>124</sup> Véase "The Paths of the Destroyer", en Kenneth Silverman, *op. cit.*

<sup>125</sup> Henry Bolingbroke, hombre de Estado inglés que negoció el tratado de Utrecht, escribió en 1714 que "la seguridad y las libertades de Europa no pueden soportar bajo ninguna circunstancia la unión de los reinos de Francia y España"

segunda mitad de la vida de este personaje y fue esta centuria la de la Ilustración, la cual “como movimiento de depuración [...] experimentó en Inglaterra, gracias al puritanismo, una serie de convulsiones religioso-políticas que desembocaron en un pluralismo de opiniones”<sup>126</sup> Este diversidad de pareceres había de traspasar el Atlántico y llegar a América. para desgracia de aquellos puritanos que aún intentaban mantener el orden original y que atestiguaban la transición de su vieja Nueva Inglaterra hacia una sociedad más secular. Para la tercera generación de novoingleses, la sociedad había cambiado respecto a la fundada por los primeros inmigrantes. Fue entonces que se convirtió en una sociedad plural, aunque con bases religiosas comunes, cuyos habitantes veían hacia distintos lados, dependiendo de la generación a la que pertenecieran.<sup>127</sup>

Cotton Mather, como veremos, vivió entre ambas tradiciones: la nueva y la vieja. La lucha por vivir en un mundo que paulatinamente iba cambiando hacia que, por un lado, sintiera que no defraudaba el ideal de sus antepasados de crear una ‘ciudad en la colina’ desde la cual se diera ejemplo de piedad cristiana. Esto era bajo la perspectiva de la alianza del pueblo de Dios, la cual había sido modificada según la teología predestinatoria calvinista. arquetipo en el que Mather siempre creyó con firmeza. Mas, por otro lado, su afán de conocimiento, su menester como propagador del Evangelio hacia su gente y en contra de las colonias de las dos amenazas católicas (España y Francia) lo hicieron un ser más apegado a las corrientes propias que surgieron en el siglo XVIII. que a lo que en sus primeros años había aprendido de sus ilustres antepasados.

<sup>126</sup> Günter Barudio, *La época del absolutismo y la Ilustración. 1648-1779*. México, Siglo XXI, 1998. (Historia Universal, 25), pág. 340.

<sup>127</sup> La sociedad novoinglesa no era tan monolítica como podría parecer. En una entrada de su Diario, Cotton Mather explica su afán por hacer una visita a unos vecinos suyos quienes no profesaban. “ninguna religión. [sino que eran] una mezcla entre cuáqueros y ateos...” *Diary*. II. 96.

### Aires ecuménicos.

Todo indica que, alrededor de septiembre de 1693, Cotton Mather se sintió honrado, según lo que se deduce de sus escritos,<sup>128</sup> con la visita de un ángel, al que anteriormente le había pedido amparo en la tribulación que le causaron las críticas de sus coterráneos después de los problemas de Salem, y pareciera que sus rezos fueron escuchados. Este singular espíritu seráfico no sólo le hizo el cumplido, sino que portaba buenas nuevas de que, como el patriarca Moisés, su nombre y su descendencia trascenderían a la posteridad.<sup>129</sup>

La profecía del espíritu celestial le infundió nuevos ánimos y, a la vez, le dio una señal de elección. Hemos de imaginar, entonces, con cuánto gusto este incomparable ministro lo recibió, ya que con esto, no sólo se demostraban los beneficios del lugar privilegiado que ocupaba como *divine* para efectos de la comunicación íntima con el mundo sobrenatural, sino que se probó a sí mismo que contaba con una audiencia especial y que sus plegarias eran atendidas. Esta entrevista fue para él una forma importante

<sup>128</sup> En este punto, Kenneth Silverman, al igual que David Levin en diferentes estudios específicos sobre esta aparición, coinciden en que se dio cerca de septiembre de 1693. Mather nunca lo menciona en su Diario de manera directa, sino en una parte separada y, además, en latín. Fue sólo hasta 1713 que recuerda que "... hace casi diecinueve años... un espíritu que portaba un magnífico resplandor descendió hasta mi estudio, [y] declaró ser un ángel bueno de Dios...". Curiosamente, explica que esta criatura celestial se le presentó cuando había predicado acerca de los "males que le infligieron al Salvador las personas que poco piensan o consideran sus actos". El ministro puritano hábilmente se identifica con el Mesías al ser él también objeto de sucesos poco meditados por los miembros de su comunidad. *Diary*, II, págs. 190 y 200. No obstante, la evidencia más fuerte que respalda esta teoría se encuentra en un sermón predicado el 3 de septiembre de 1693 en el que Mather dice "de los seres de los espíritus hay una manifestación evidente que los ángeles buenos se les aparecen a algunos". *Vid* Silverman, págs. 127—129 y las anotaciones de la página 440 de *The Life and Times of Cotton Mather*.

<sup>129</sup> Juan Calvino había propuesto que los ángeles son una creación de Dios, cuya función consiste en servirle según su divina voluntad, a más de velar por el bienestar de los hombres y, como tales, deben ser tenidos en gran estima. Juan Calvino *Institución* I: XIV. 6.

de confirmar su actuación personal en la lucha contra el demonio en la Nueva Inglaterra.

El siguiente escalón de su biografía incide en una corriente milenarista. Este punto es muy importante para la comprensión de los catecismos. Según sus cálculos, el mundo habría de sucumbir en 1697.<sup>130</sup> Ante tal premura, los hijos de Dios no podían cruzar los brazos: su misión seguía viva, latente. No en vano, según él, habían triunfado contra Satanás en 1692, con el asunto de la posesión diabólica en Salem.

La lucha contra los católicos había de proseguir: la estrategia propuesta por Cotton Mather consistía en erigir un frente protestante ante el avance del Catolicismo. Un primer paso se había dado, curiosamente, dentro de los mismos puritanos, con la aceptación del llamado *Halfway Covenant*. Éste estribaba en aceptar en la congregación a los hijos de aquellos que todavía no experimentaban la gracia, pero que habían demostrado ser cristianos virtuosos. La cada vez más evidente y continua penetración, principalmente anglicana en la *Nueva Jerusalén*, como era la forma preferida de Mather de llamar a la Nueva Inglaterra, hizo que éste reflexionara y vislumbrara que su aislamiento original ya no respondía a los tiempos modernos, de ahí que se constituirían como un grupo de leales súbditos de la Corona Inglesa, antes que otra cosa.<sup>131</sup>

Hubo entonces un acercamiento a las Iglesias protestantes *Inglesas*, especialmente a la otra rama calvinista, la de los Presbiterianos. Las cursivas son para resaltar que el sentimiento "nacionalista" en esa época iba de la mano de la religión; tal era el fin de proclamar la idea de "Dios es Inglés" de John Foxe. En palabras de Richard M. Dorson, esta lucha era tan feroz, "como (aquella) que sostenía el hombre contra la naturaleza, o Dios contra el Diablo, o el francés contra el inglés" por la posesión del

<sup>130</sup> "Biblia Americana", vol. 6. Appendix, (Expectantes). En Alicia Mayer, *Dos americanos...*, pág. 121, n. 41.

<sup>131</sup> Silverman, *op. cit.* pág. 139.

Canadá.<sup>132</sup> Por su parte, la Iglesia anglicana también pasó a formar parte de los intentos ecuménicos de nuestro autor, pues llegó tan lejos como para afirmar que su congregacionalismo podría ser restaurado dentro del seno de la iglesia nacional de Inglaterra.<sup>133</sup>

Estos intentos de fraternidad protestante condujeron a la fundación de la llamada "Hermandad Unida", o *United Brethren*, en la que se coligaban las otrora distintas denominaciones calvinistas, que, según Mather, "sin razón han sido distinguidas como Presbiterianas y Congregacionalistas, pero que ahora, espero, hayan perdido dicha distinción, con un nombre más cristiano, la *Hermandad Unida*".<sup>134</sup>

La visión de Cotton Mather era amplia, sin duda, ya que la puesta en práctica de este ecumenismo como una fuerza de unión, traería una mayor representatividad de las colonias en los asuntos ingleses, lo que beneficiaría a sus habitantes en lo político y en lo económico. También podrían aliarse en la lucha contra los católicos de ambos lados del Atlántico y lograr una nueva fusión de toda la Cristiandad [léase, protestante].<sup>135</sup> Para lograr todo esto, se necesitaba una nueva catequización dentro de las mismas iglesias reformadas, cuyos miembros, según el mismo Cotton Mather, pertenecían ya a una generación que distaba mucho de poseer el fervor de sus fundadores.<sup>136</sup> Así pues, la propuesta del ministro fue unirse a las filas de una *militancia consciente*, un convencimiento en los asuntos de fe y un compromiso sincero con la acción. Dejemos que sea él mismo quien lo defina: [Durante las tribuaciones] "ustedes deben encontrarse armados [para] enfrentar a tales situaciones, si es que algún día encaran a tan notable diligencia, como les

<sup>132</sup> Cit. En Juan A. Ortega y Medina, *La Evangelización Puritana*, pág. 215.

<sup>133</sup> Silverman, *op. cit* pág. 140

<sup>134</sup> Cotton Mather. *A letter of Advice to the [.] Non-conformists*, London, 1700, p. 1-2.

<sup>135</sup> Silverman *op cit* pág. 145.

<sup>136</sup> Cotton Mather, *Suspiria Vincitorum. Some Account of the Condition to which the Protestant Interest in the World is at this Day reduced. And the Duty, to which all*

el] llevar a las personas de la oscuridad a la luz, y del poder de Satanás, al de Dios"<sup>137</sup>.

Podemos sistematizar un poco las posibles causas que suscitaron estas ideas de unión, y que vale la pena tenerlas en mente, ya que coinciden en otros períodos de su existencia:

1. Situación de inestabilidad personal y emocional. Después de los problemas en Salem nuestro personaje experimenta inseguridad en la elección y amargura, aunque su espíritu se vio renovado gracias a lo que consideró ser la visita de un ángel.
2. Problemas respecto a la inminente realidad de penetración anglicana en terrenos puritanos, o de otras denominaciones, como los cuáqueros. No olvidemos, además, la cercanía geográfica con el Canadá, territorio católico y francés. Más adelante se verá que para las primeras décadas del siglo siguiente, nuevos aires ecuménicos lo animarían a continuar con esta tarea, que siempre consideró misional.
3. Por último, se adivinan aires milenaristas en él, que anunciaban el fin del mundo, y lo apuraban cada vez más a realizar la tarea de extirpar el *mal* del orbe encabezado por el pontífice romano.

### Un hombre *americano*.

Cotton Mather, aunque leal a la Corona, demostró con frecuencia su espíritu americano. Pertenecía a la segunda generación que había nacido en este continente y fue uno de los representantes más conspicuos del desarrollo de una identidad criolla. Aunque creemos estar libres de determinismos, sabemos que el nacer dentro de una geografía concreta

---

*that would prove themselves True CHRISTIANS must and will count themselves obliged.* Boston, 1726, pág. 16

<sup>137</sup> Cotton Mather, *Icono—clastes An essay upon the Idolatry too often committed under the Profession of the most Reformed Christianity, and a Discovery of the Idols which all Christians are Every where in danger of*, Boston, 1717, pág. 2.

moldea al individuo en alguna forma, sobre todo, durante los años infantiles. Ahora bien, si aplicamos esto al caso de un territorio como el puritano, fundado deliberadamente sobre una idea precisa y con un fin planeado, sus habitantes reparan en su realidad de una forma más consciente. La reflexión sobre la propia existencia y situación en el mundo, afanes básicos y sempiternos en la vida e historia del hombre, se verá matizada con colores diferentes en el caso de esta utopía que fue llevada a la práctica durante el siglo XVII: la idea que sustentaba la fundación de su asentamiento era ante todo misionera y providencial. Además, sus habitantes eran herederos de una tradición cristiana, pero del casi recién estrenado corte protestante, lo que reflejaba la novedad de su empresa dentro del mundo occidental. Entonces, al obtener el permiso para salir de la Gran Bretaña en aras de practicar su religión y, si hemos de creer aún que su celo era sincero, resultará más fácil entender lo que América significó en las mentes de estos individuos, ya que fue el lugar del orbe que mejor cuadraba dentro de sus esquemas religiosos. motor principal de su vida.

Con esto, no intentamos decir que América existía en sus mentes, tal y como la entendemos a finales del siglo XX. Hemos de recordar que los viajes “de descubrimientos” de las tierras noveles, la ulterior manufactura de sus mapas, la descripción de su naturaleza y de sus habitantes y la propagación de tales reseñas no eran ni fáciles de elaborar, ni se conseguían con rapidez. No obstante, para la época de la gran migración puritana de 1630, las obras de ciertos autores conocidos —como Bartolomé de Las Casas o Cervantes—, se volvieron más accesibles, con el fin de saciar la curiosidad que despertaban estos terruños en el hombre europeo.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Bartolomé de las Casas “encabezaba las listas [de los autores españoles] de las bibliotecas de los eruditos bostonianos”. Alicia Mayer. *El Descubrimiento*. ., pág. 29.

En el caso del personaje que nos ocupa, toda su vida transcurrió en la “Ciudad en la Colina”, en su ciudad en la colina. Sólo salió de Boston en contadas ocasiones, mas nunca se alejó de los perímetros de la Nueva Inglaterra, al menos hasta donde tenemos noticia. No obstante, su naturaleza de por sí dotada y además, alimentada por el estudio, hizo de él un ser favorecido con una amplia perspectiva ante los acontecimientos y ante su misma circunstancia en todos los aspectos: religioso, civil, familiar, y, curiosamente, geográfico. Su plena conciencia respecto a este último punto lo acompañó en su misma razón de ser, de vivir, de predicar, de escribir. Es por esta causa que sitúa a América, primero en su mente, y luego con su pluma, como un *continente*, circunstancia que denota una gran singularidad.<sup>139</sup>

La voluntad de Cotton Mather por situar a este continente dentro de un universo “cristiano-geográfico” se derivaba de su circunstancia criolla. Este fenómeno era consecuencia de un proceso de asimilación de dos culturas madres, en donde la dominante era la que se encontraba más alejada geográficamente y la dominada era la cual en la que el criollo nacía o se desenvolvía. El proceso, en este caso, propio de este continente “[...] se deriva del colonialismo [...] surge para lograr la reafirmación y encontrar un lugar específico, al asumir lo europeo y al mismo tiempo enfrentarlo, para dar razón de lo americano que le antecede y hallar una explicación coherente con la marcha del devenir y de la experiencia históricas.”<sup>140</sup>

Como explica Alicia Mayer en su libro *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, los primeros pobladores disidentes se dedicaron, antes que nada, a satisfacer sus necesidades básicas: casa, vestido, alimento, antes que sentarse a escribir su historia. Una vez que las condiciones materiales se encontraron mejor establecidas, permitieron a los habitantes de las generaciones subsiguientes reflexionar mejor sobre

<sup>139</sup> Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, I, pág. 573. Sin embargo, como apunta Alicia Mayer, esta noción de continentalidad fue compartida por el también sabio novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora.

estos temas. La posición privilegiada de Cotton Mather dentro de su sociedad, la educación recibida en su casa y en Harvard, el acceso a su rica biblioteca,<sup>141</sup> su papel como ministro y, claro está, su posición como puritano convencido, lo llevaron a justificar ante el mundo las bondades de su lugar de origen, a decir a los europeos que la “buena gente” que habitaba las tierras del Septentrión americano era tan digna de ser reconocida por sus méritos, como por sus instituciones, recursos y otras singularidades

Es por esta razón que las interpretaciones que daba nuestro personaje a su historia, eran bajo la lente criolla<sup>142</sup>, pero protestante. Era América respecto a Inglaterra, y no al revés. Sí eran ingleses, pero ingleses “americanos”, y como era América la que se vivía más de cerca, el segundo gentilicio resultaba más favorecedor. En Gran Bretaña, por ejemplo, no había víboras de cascabel, ni canoas indias, ni pájaros que hicieran los sonidos de un gato (*catbirds*). Pero, dejando a un lado el paisaje natural — la primera impresión —, los hombres y sus instituciones se desarrollaron de manera diferente, si se comparan con los que quedaron allende el Atlántico.<sup>143</sup>

La intención de explicar que América, *tan horrible desierto*, como Mather llama a esta tierra antes de la llegada del cristianismo,<sup>144</sup> estaba

<sup>140</sup> Alicia Mayer. *Dos americanos...*, pág. 286.

<sup>141</sup> *Vid. supra*. n. 98.

<sup>142</sup> Alicia Mayer. *Dos americanos ...*, pág. 309.

<sup>143</sup> Una interesante y bella descripción del proceso de ubicación de los colonizadores, tanto ingleses como españoles en América, y su intención por encontrar familiaridades en los nuevos paisajes que se presentaban ante sus ojos se puede encontrar en el libro *México en la conciencia anglosajona I*, en el capítulo “La toma de contacto” de Juan A. Ortega y Medina.

<sup>144</sup> Cit. en Alicia Mayer. *El descubrimiento...* pág. 21. n. 6. Esta historiadora enumera los diferentes apocalípticos con los que Mather en su obra se refirió a la América: *A desert wilderness, howling desert, tenebra exteriores Remote corner of the Earth etc* Dentro de la mentalidad calvinista, la idea del desierto es una de las partes centrales. A grandes rasgos diremos que — bajo la perspectiva europea — de ser una especie de páramo, Boston pasa a ser un lugar habitable y próspero. Esta evolución en la ciudad no pasa desapercibida ante los ojos de tan rancio calvinista. Curiosamente, aunque Mather habla de su tierra frente al

destinada a ser la tierra de redención, primero de Inglaterra,<sup>145</sup> e incluso antes que las demás colonias inglesas y después del resto del mundo cristiano,<sup>146</sup> lo mueve a buscar la respuesta en los viajes del genovés Cristóbal Colón. En 1697 había terminado de escribir una de sus obras más extensas e importantes, la *Magnalia Christi Americana*, o la *Historia Eclesiástica de la Nueva Inglaterra*.<sup>147</sup> Fue en 1692 que concibió la elaboración de esta obra y al año siguiente se dio a la tarea de recopilar material para su factura. Por causas ajenas a su voluntad y que siempre lo mantuvieron en ascuas, esta obra no se publicó sino hasta 1702. Este libro representa un documento valiosísimo para conocer el estado primigenio de las Iglesias Congregacionistas en la Nueva Inglaterra: "Esta

---

público europeo en forma continua, lo que menciona casi siempre tiene tintes o fines prácticos, más que de contemplación o de admiración por la belleza. A diferencia de las descripciones que hacen los cronistas españoles o criollos de las Indias, quienes incluso llegaron a inventar paisajes en su mente con el fin de ensalzar estas nuevas tierras, la visión "matheresca" de la América como una zona de *tenebra exteriores* marca una diferencia muy interesante frente a la cosmovisión hispano-católica.

<sup>145</sup> El nombre de "Nueva Inglaterra" difiere en concepción del de la "Nueva España". Los disidentes independientes de la Iglesia de Inglaterra intentaban fundar un nuevo mundo inglés, más virtuoso y depurado de la herencia católica que la Iglesia anglicana todavía conservaba. Fue así como surgió la idea de una "nueva" Inglaterra, respecto a la "vieja" que habían dejado atrás. El historiador norteamericano Perry Miller escribió en 1953 que los puritanos no pensaban que sería nueva como tal, sino que a excepción de la presencia de los indios, "sería el mismo mundo viejo y familiar de lucha y de maldad [pero aquí] los hombres tomarían un nuevo respiro para continuar la lucha contra el pecado y el libertinaje, contienda que en la Inglaterra de esos días resultaba desalentadora". Vid. Perry Miller. *The New England Mind. From Colony to Providence*. Boston, Beacon Press, 1953. pág. 4. En el caso de la "Nueva" España, es de sobra conocido el hecho de que los conquistadores encontraron: parecidos el ambiente, el medio físico, el clima y demás a sus regiones de origen. Así, los primeros ibéricos en estas tierras americanas no venían, como los ingleses ni a depurar, ni a limpiar nada. Fue esta la "Nueva" España en comparación con la europea, de ahí el nombre. Vid. Hernán Cortés, *Cartas de Relación*. México, Porrúa, 1973. (Sepan cuántos, 7), pág. 96.

<sup>146</sup> "Nuestro Señor Jesús mostró un interés más visible en la Nueva Inglaterra que en cualquiera otra parte de las colonias de la nación inglesa en América". Cotton Mather. *Magnalia Christi Americana* I, pág. 164.

<sup>147</sup> El capítulo que trata del descubrimiento de América lleva el nombre de *Venuste Tandem* ('Al fin llegó el día; Or, the Discoveries of America tending to and ending in. Discoveries of New England).

historia que aquí se escribe es la de los protestantes que tan grandemente honraron y afectaron a la Iglesia de Inglaterra".<sup>148</sup> Es, además, un auténtico panteón novoiuglés que contiene cerca de cincuenta biografías de los fundadores de la comunidad, líderes, *saints* o *divines*, y que van desde la de John Eliot, el gran evangelizador de los indios y el encargado de la ordenación de Mather, hasta la de su conspicuo amigo, el gobernador Sir William Phips.<sup>149</sup> Es preciso recordar que siempre trató de mantener vivo el ideal de los *padres*, de ahí su dedicación al escribir acerca de ellos.<sup>150</sup> En ella, el ministro puritano intenta hablar de las obras de Dios en estos territorios, a través de las acciones de los ingleses. Según Mather, el papel jugado por Colón no era fruto del azar: su viaje había estado predestinado a ocurrir, ejerciendo este hombre de mar únicamente como vehículo para llevarlo a cabo. La mano de la Providencia *guió* a las carabelas hacia estas tierras, con el fin de "servir de baluarte de la nueva fe reformada calvinista".<sup>151</sup> Todo esto vuelve a explicar que los catecismos que escribiría años después se desprendieron de una idea misional y de una noción de destino especial para los protestantes en América.

No obstante el hecho de que para los años de la emigración inglesa dicho continente contaba ya con la presencia de asentamientos católicos (españoles, en su mayoría) y con la de los indios —huestes, según ellos, del anterior soberano del hemisferio, el demonio—, estas tierras, conforme al pensamiento de Mather, estaban reservadas de antemano a los británicos. Bajo los designios inescrutables de la voluntad divina, América había permanecido intacta detrás de un velo corrido *ex profeso* para los hombres occidentales. de ahí que, bajo su mirada, la historia del

<sup>148</sup> Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, I, 26.

<sup>149</sup> Vid. *supra* n. 119 y 121.

<sup>150</sup> Existía dentro de los puritanos una veneración a los viejos por su sabiduría y experiencia acumulada. Esta devoción se trasladó a América, logrando así que los *padres*, originalmente los viejos líderes de la comunidad, fueran con el tiempo considerados como el modelo a seguir dentro de la misma, así como también, sus ideales y ejemplos.

continente comenzara en el momento en que éstos pusieron un pie en él. “Dios, en suma, actuaba a través de la historia para asegurar a su grey el éxito, que no era otra cosa más que la recompensa de América, y de esta manera los puritanos, como elegidos del Señor, acreditaban su presencia en ella”.<sup>152</sup> Así pues, y de nuevo aludiendo a los planes divinos, nuestro ministro deja vislumbrar en su interpretación lo poco que significaba el hecho de que Coión fuera católico, o de que hubiera servido a tan *católicas majestades*; ni siquiera de que el fin principal de su viaje haya sido encontrar una ruta nueva hacia la India, como ahora se observa. Lo que en verdad valía ante los ojos del predicador era el hecho de que, a partir de la Reforma protestante del siglo XVI, Dios “reveló sus verdaderos designios, mostró cuál era realmente la fe única” y, consecuentemente, esta hazaña ultramarina “estaba ya orientada a cumplir con un designio en beneficio de los protestantes”.<sup>153</sup>

Ya se habló de la misión reformadora que los condujo hasta América, pero ¿cómo responderían ellos a dicho cometido? ¿Cómo interpretarían los acontecimientos propios de su circunstancia aún bajo el bagaje inglés que portaban? Los testimonios de aquél periodo muestran que las condiciones de vida en ocasiones se tornaban muy difíciles: epidemias que llegaban por mar, incendios en los edificios construidos en su mayoría con madera, climas fríos, alta mortandad infantil y, por ende, maternal, temores ante ataques indios en las fronteras, hasta un temblor en 1727. Esta combinación de factores en la realidad cotidiana, y la forma en que la población aprendió a adaptarlos a su realidad bajo su visión providencialista, moldean la peculiaridad de este grupo frente a aquél que alguna vez salió de Inglaterra y, dentro de la historia de la humanidad, lo hace único e interesante.

---

<sup>151</sup> Alicia Mayer. *El descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, pág. 22.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>153</sup> *Ibid.*

El ya citado Kenneth Silverman interpretó la vida y obra de su compatriota y antecesor como la de un hombre americano quien, a pesar de las limitantes de la vida provinciana en las que vivió, mantuvo un vivo interés en la comunicación con el exterior. Doble mérito significa tal proyecto, ya que “fue la primera persona que escribió largamente acerca del Nuevo Mundo, sin haber visto nunca al Viejo.”<sup>154</sup>

Por su parte, en el libro de Alicia Mayer, donde se indagan las facetas americanas de nuestro personaje y del novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, se demuestra que América era considerada por estos hombres como “la cuarta parte del mundo”, con lo que se gana un lugar amplio y visible en el orbe y, cómo, siendo una tierra novedosa en su totalidad, se convertiría en “un teatro glorioso que ofrecería múltiples posibilidades y ejemplos a todo el Occidente.”<sup>155</sup>

Los hombres americanos de herencia europea intentaban dar a conocer al viejo mundo las ventajas que las nuevas tierras tenían frente a las suyas. No en balde escriben sobre los logros de toda índole que se hubieren suscitado en sus tierras. Mas estos resultados se veían, en el caso de Cotton Mather, respecto al otro, esto es, al católico. En el siguiente capítulo veremos con mayor detenimiento algunos ejemplos que pudieran ilustrar esto mejor. Por el momento nos limitaremos a decir que la perspectiva puritana del éxito significaba dos cosas: una, era una señal de que se cumplía con la voluntad divina, y dos, era un triunfo sobre el adversario papista, maestro de errores y de mentiras. El hemisferio español americano era mucho más grande y, en perspectiva, mucho más amenazador que las pequeñas colonias inglesas. Empero, esto a Mather no pareció importarle pues se lanzó a la tarea de demostrar que América era justamente para los ingleses protestantes, y no para los “papistas”, fueran franceses o españoles.

---

<sup>154</sup> Silverman, *op. cit.* pág. 426.

<sup>155</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos...* pág. 309.

En otro apartado de nuestro estudio se intentará profundizar en la expansión primigenia de una de las famosas trece colonias de los ahora Estados Unidos hacia el sur y hacia el norte de sus fronteras, ejemplificándola con los catecismos que sustentan nuestra tesis y que le proporcionan el título. Mather intentó, bajo la perspectiva de expansión protestante, convertir al mundo católico a su fe reformada. Pero, por el momento, menester es depositar en la mente las ideas hasta ahora expuestas para poder, a su debido tiempo, entender la importancia que dichos documentos guardan. Y esto, no sólo con el fin de contextualizar dichas doctrinas dentro de la vida de su autor, sino que, como personaje peculiar y singular, consideramos que el estudio de la vida de Cotton Mather resulta importante dentro de la historia del continente americano.

La Universidad de Glasgow otorgó a nuestro personaje el grado de "Doctor en Divinidad" (D. D.) en 1710 y la prestigiosa Real Sociedad de Londres lo hizo su miembro (F. R. S.) en 1713. Ambos cargos los aceptó gustoso, pues muy dentro de su ser deseaba ser reconocido como el "primer americano" en llevar a cabo ciertos logros.<sup>156</sup> La importancia que significaba que un "americano" fuera reconocido en tierras inglesas resultaba muy gratificante para el premiado con tal o cual título. Para Mather, esto fue un honor después de escribir tanto respecto a su lugar de origen.

Pero la *Magnalia* no representa únicamente la historia, cronológica y fácticamente hablando, de los primeros congregacionalistas en América. La otra cara importantísima de este escrito recae en la *interpretación* que Mather otorgó al por qué de la llegada y del poblamiento de aquellos santos varones en las tierras americanas. Como se citó arriba, esta es una crónica de los "protestantes que tan grandemente honraron y afectaron a la Iglesia de Inglaterra". Si hemos de mirar con cuidado esta manera de describir la obra por el mismo Mather, se notará un énfasis en las

---

<sup>156</sup> *Wid. Diary*, I pág. 420

palabras que intencionalmente hemos puesto en cursivas. La manera de “honrar” y de “afectar” a la Iglesia de Inglaterra —la original dentro del cristianismo, pero sin una depuración total aún— habría de llevarse a cabo a través de lo experimentado en la “ciudad en la colina”. Esto es, a través de los puritanos en América. Los protestantes, además, habrían de ser el vehículo original —sobre todo, los congregacionalistas— para entender los designios divinos y erradicar al papismo de la faz de la tierra. En la *Magnaha*, Mather describirá las “maravillas” de la religión cristiana que habrían de pasar de las depravaciones europeas hasta las “playas americanas”. Es entonces que aquel panteón novoinglés que se incluye en este escrito encuentra su significado y su trascendencia en la forma y en la justificación que Mather le otorga con el fin de demostrar que grandes hombres y grandes hechos habitaron y se dieron en la tierra elegida por Dios: la Nueva Inglaterra.

La “Biblia Americana” es otra obra de Mather que continúa con la línea de brindar importancia al continente. De nuevo se debe entender “continente” bajo la perspectiva puritana, mas no como una visión ecuménica que incluyera a los católicos. Aproximadamente le llevó veinte años, entre recolectar la información y redactarla, pero nunca la vio publicada —hasta la fecha sigue inédita— pues resultó un escrito bastante voluminoso y lleno de datos dispersos. La importancia de este manuscrito radica en que, a la espera de la caída del poderío católico romano y de sus aliados para dar lugar a la entrada de lleno de la religión reformada, Cotton Mather continúa con la tradición profética de su padre Increase<sup>157</sup> Y, ya que las Sagradas Escrituras representaban “el libro de la vida, las máximas doradas del vivir en Dios”<sup>158</sup>, la “Biblia Americana” indicaría que

<sup>157</sup> Una de las características del padre de Cotton Mather, Increase, era la de “profetizar” o, al menos, de tener certeza de que algunos acontecimientos se llevarían a cabo.

<sup>158</sup> Cotton Mather, “Biblia Americana”, Appendix, vol. 6, parte final. Cit. en Alicia Mayer, *Dos americanos. Dos pensamientos*, pág. 119

Boston, a pesar de estar pasando por una etapa más secular que la de años atrás, seguía siendo la *Theopolis Americana*, como él la llamó.<sup>159</sup>

Como ya se ha visto, a Mather le importaba mucho dar a conocer su tierra en otras partes del mundo, especialmente en las Islas Británicas y en las naciones protestantes y, para ello, se apresuraba a publicar, situación que en ocasiones le acarrearba críticas por parte del público, y, a nivel personal, orgullo y sus consecuentes contriciones: “debo confesar — señala— que he escrito demasiados libros para uno de mis pequeños propósitos”.<sup>160</sup> Cuando envió otro manuscrito para editarse en Inglaterra, lo acompañó de una pequeña nota para publicitar su “Biblia” en la que se leía: “Una oferta americana para servir a los grandes intereses del conocimiento y de la religión en Europa”<sup>161</sup>, pero no tuvo éxito. Con esto, observamos a un orgulloso americano que admiraba y se sentía atraído por la vida de la metrópolis británica; si bien, el cariño por su tierra natal también era evidente. Al leer los títulos de algunas de sus obras, *Magnalia Christi Americana*, *Psalterium Americanum*, *Theopolis Americana*, “Biblia Americana” y “Curiosa Americana”, se deduce que éstas “anuncian su afecto por este lugar y su esperanza de situar a América en el mapa cultural (de la humanidad)”.<sup>162</sup> La “Biblia Americana” se entrelaza aquí con los catecismos aquí estudiados, pues ambos responden a la “cruzada” en la que empeñó Mather sus esfuerzos por lograr la reforma del continente, antes del fin del mundo.

<sup>159</sup> Así distinguió Cotton Mather a Boston, su tierra natal. Es también el título de un sermón publicado en 1709.

<sup>160</sup> Cit. en Silverman, *op. cit.* pág. 199. Fue tanto lo que publicó, que se calcula que su círculo de influencia se fue expandiendo más allá de los límites de Boston. “Es fácil imaginar que numerosas personas allende el mar, mucha gente en las colonias, la mayoría de los habitantes de la Nueva Inglaterra y casi todo el mundo en Boston, poseía al menos una de sus obras”. Silverman, *op. cit.* pág. 198.

<sup>161</sup> *Ibid.* pág. 237.

<sup>162</sup> *Ibid.* pág. 426. Claro que, en este caso, cuando Kenneth Silverman habla de ‘América’, se refiere a los actuales Estados Unidos.

### ***Bonifacius* o cómo hacer el bien.**

Los primeros años del siglo XVIII atestiguaron la pérdida de la influencia de los Mather en las labores políticas y ministeriales de la colonia. La influencia de los grupos de mercaderes y comerciantes comenzó a hacerse cada vez más palpable; además, la expansión anglicana tenía cada vez mayor poder en los anuguos asentamientos meramente calvinistas. Las corrientes dieciochescas, racionalistas e indiferentes hacia las cuestiones religiosas, hicieron que Cotton Mather viviera, durante esta etapa de su vida, en un momento de transición entre los ideales básicos congregacionalistas, y las recientes tendencias que el pensamiento ilustrado tomaba por cauce. El ideal puritano de una sociedad llena de "santos" se vio empañado por intereses trasatlánticos que ya no comulgaban con las ideas que habían engendrado a estas comunidades. Todo esto lo fue empujando hacia nuevos retos en su vida, como a continuación se verá.

Su espíritu incansable continuaba en evolución. Los principales conceptos generadores de sus obras y de la gran variedad de temas que trató se orientaban a buscar nuevas formas que saciaran sus dudas y experiencias personales y, como pastor que era, tenía que responder a aquellas que le planteaba su comunidad, mas siempre tuvo una guía y una meta determinada: su situación personal ante Dios, su justificación.

Como se mencionó líneas arriba, ya desde la segunda mitad del siglo XVII y para principios de la centuria decimioctava el *imperum Britannicum*, impulsado por sus gobernantes y por las nuevas ideas mercantilistas, quería obtener ganancias más tangibles de sus colonias. Así, estas últimas dejarían de ser meros bastiones de disidentes religiosos con ciertos intercambios comerciales con la metrópoli y pasarían a formar un bloque de proveedores, tanto en especie, como en hombres. Las guerras que sostenía la Gran Bretaña con España o con Francia, y las victorias que sobre éstas obtuvo, necesitaban un mayor financiamiento; la expansión

hacia las nuevas colonias en Oriente y en las Antillas requería subvenciones que, de acuerdo con la Corona inglesa, podían y debían dar los pobladores de sus asentamientos americanos. Por su parte, los representantes de la Iglesia anglicana se enraizaron en una ortodoxia autoritaria y expandieron ideas que legitimaban la revolución de 1688, bajo la leyenda de que había sido necesaria para no caer en la anarquía.<sup>163</sup> En cuanto a la política exterior, Inglaterra se había ganado un nuevo adversario, Francia, debido a que “después de 1688, [ésta] se iba a convertir en un enemigo más o menos permanente, y ciertamente en un rival constante en la batalla por la supremacía de los mares.”<sup>164</sup> En palabras de un historiador británico, la nueva reputación ganada por la nación inglesa era notable en cuanto a que poco tiempo atrás todavía era “ampliamente reconocida como algo más que un pensionado de Francia.”<sup>165</sup> En las colonias, sobre todo en la Nueva Inglaterra que compartía la frontera con el Canadá francés, ya se habían sentido las fricciones anglo-francesas a finales del siglo anterior. Es en este contexto en donde nacen los catecismos escritos expresamente para ambos lados de la línea divisoria.

Para este ministro, dichos cambios no podían pasar desapercibidos si recordamos que intentaba mantenerse informado sobre lo que ocurría en el viejo continente. Pero, sobre todo, porque en estos acontecimientos leía los signos de sus tiempos, mismos que reflejaban que la búsqueda por encontrar la voluntad divina no había acabado aún.

Pero nuestro deber es justificar el título de este apartado. Mather ideó las llamadas ‘devociones particulares’ (*particular faiths*), que consistían en la creencia de que las “oraciones particulares” de aquellos miembros elegidos podrían ser respondidas directamente por Dios. Otro escudo anímico de su creación fue la concepción del “Hacer el bien.” (*Do Good*). La

<sup>163</sup> Paul Langford. “The Eighteenth Century” en *The Oxford Illustrated...*, pág. 353.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pág. 355-356.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pág. 356.

idea era que, a cambio de un mal pensamiento, haría una buena acción; después de un mal momento, un gesto de amabilidad; por una obra mala, haría una *obra buena*. Esta nueva empresa en su vida lo llenó de ánimo y felizmente escribió resolutivo: “La gran intención en mi vida es hacer el bien.”<sup>166</sup>

Es así como en 1710 publica su obra *Bonifacius o Essays to do good o*, en castellano. *Ensayos para hacer el bien*, donde explica y comparte el procedimiento de este nuevo experimento: “el hacer el bien resulta de un valor invaluable: es un placer incomparable”.<sup>167</sup> Probablemente estas ficciones del alma reflejaban un poco el ambiente utópico de la propia comunidad que lo engendró; el título de este libro nos mueve a apreciar el ingenio de Mather para dar nombre a sus obras de forma que atrajeran al fiel que en la librería tomaba la modalidad de cliente para adquirir sus impresos;<sup>168</sup> era la “mercadotecnia” de un puritano de quien se ha dicho que: “la magia de su cultura se traslucía siempre en su lenguaje y éste se vertía finalmente en el escrito”.<sup>169</sup>

A partir de los resultados de *Bonifacius*, Mather comenzó a mantener correspondencia con el famoso pietista<sup>170</sup> alemán August Hermann

<sup>166</sup> Silverman, *op. cit.*, pág. 230.

<sup>167</sup> Cotton Mather: *Essays to do good*, Boston, 1815, pág. 29. Mencionamos líneas arriba que este tipo de salidas se movían fuera de la ortodoxia congregacionista pues, como es sabido, la salvación por las obras fue negada desde Lutero. Sin embargo, las *obras buenas* que Mather parece proponer para hacer frente al mal no dejan de basarse en los principios calvinistas: esto es, para él, sólo aquellos que habían experimentado la gracia podrían saber lo que significaba “hacer el bien” los que no podrían gozar de esta experiencia y continuarían por el camino del pecado. Bajo este requisito, se obtenía un premio de Dios para aquellos hijos suyos “bien intencionados” que en algún momento se vieran debilitados por la ira. *Ibid.*, pág. 40.

<sup>168</sup> Como ejemplos curiosos de títulos de sus libros tenemos: *A Christian per Ignem* (1702); *Winter Meditations* (1693); *Magnalia Christi Americana* (1692); *A Midnight Cry* (1692); *Life Swiftly Passing and Quickly Ending* (1715—1716); *Instructions to the living from the condition of the dead* (1717); *Wonders of the Invisible World* (1692); *Hades Look'd into* (1717); *Lampadarius* (1726); etcétera.

<sup>169</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos...* pág. 115.

<sup>170</sup> Descrito a grandes rasgos, el pietismo surgió hacia la segunda mitad del siglo XVII en Europa, principalmente en Alemania. Era una doctrina que pugna por

Francke, quien gozaba de la admiración del puritano al haber creado una escuela que formaba adultos piadosos. De nuevo atraído inconscientemente por la utopía y por la experimentación —que van de la mano—, Mather mostró gran satisfacción al cartearse por cerca de veinte años con tan eminente sabio *européo*.

Es así como una nueva corriente ecuménica y milenarista recorrió la mente y el proceder de nuestro personaje. De nuevo planeó unir a las iglesias protestantes, pero, esta vez sería a través de una serie de máximas en las que cualquier disidente pudiera coincidir. Es así como funda la famosa *Religion of the everlasting maxims* (Religión de las máximas eternas).<sup>171</sup> Primero comenzaron siendo catorce axiomas en número, las llamadas “generales”; posteriormente, pasaron a ser únicamente tres “esenciales”, “de las que sólo los Católicos diferirían”.<sup>172</sup> Estas últimas eran: La creencia en la Trinidad; la completa confianza en Cristo como Salvador; y el amor al prójimo por el respeto a éste.<sup>173</sup> Las bases de la unión cristiana también eran tres: reconocimiento de Cristo; el hacer el bien a los hombres; y el temor de Dios. “Todas estas convocatorias a la tolerancia hacían que Mather pareciera más una figura de la Ilustración que una del siglo XVII.”<sup>174</sup> En 1721 publica *The Christian Philosopher*, obra que se caracteriza por su gran afán científico, pero justamente por esto,

---

la intensificación de la piedad cristiana y la pureza en la vida y en las costumbres. Se proclamaban en contra de los formalismos dentro de la iglesia y la pasividad. Con el paso de los años, esto desembocó en una reacción contraria al racionalismo y a la frialdad espiritual de la Ilustración. Vid. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven, Yale University Press, 1972, págs. 236-243.

<sup>171</sup> Cotton Mather escribe y publica un sermón relativo a este tema que llevaba el nombre de *The Stone Cut out of the Mountain. And the Kingdom of God. in These Maxims of it. that cannot be Shaken*. Boston, 1716.

<sup>172</sup> Silverman, *op. cit.*, pág. 300. Vid. también *The Stone cut out ...*, pág. 5.

<sup>173</sup> A simple vista, las tres máximas aquí expuestas eran, en su sentido más amplio, también compartidas por los fieles católicos. No obstante, Mather no lo creía así pues no olvidemos que según su concepción, todo aquello en que los católicos creían era falso y conducía al error. Más adelante veremos cómo nuestro ministro yerra en algunos conceptos básicos del catolicismo que condena. Vid. *infra* capítulo IV

denota también una especie de nostalgia por parte del autor al advertir el cambio en la piedad a su alrededor: “El Cristo no debe ser olvidado”, decía.

Aunque condescendiente con otros disidentes protestantes, sus bases fueron siempre congregacionalistas, y esto es algo que nunca olvidó, pues justamente de Boston saldría ese ejemplo para la humanidad, y fue propuesta —por él, claro está—, como la ciudad “de la segunda Reforma”: “¡Nuestro glorioso Dios ordenará que esa semilla sea lanzada sobre las fértiles regiones de América, desde donde dará fruto ante los asombros y hacia la perpetuidad!”.<sup>175</sup>

Un aspecto que puede ayudar a ilustrar esto es su eterna curiosidad científica. Una disciplina en la que siempre mostró interés fue la medicina, y en 1721 utilizó por vez primera el método de inoculación en la Norteamérica colonial. Junto con los juicios de Salem, la inmunización de la viruela sigue siendo la causa principal por la que Mather es conocido en los actuales Estados Unidos. Fue una situación interesante, ya que debido a la misma necesidad de evitar muertes (incluso dentro de su familia), aunada a su interés en la ciencia, fue lo que lo llevó a proponer este método. Y así, Cotton Mather, miembro de la élite puritana más conservadora se enfrentaba, con estas ideas innovadoras, a la crítica de una sociedad un tanto más secular que, parecería irónico para nosotros, pero rechazaba su propuesta. A pesar de todo, mucha gente logró salvarse de la muerte a través de la aplicación de esta vacuna.

Se trataba, pues, de una época de transición en la que los ideales originales iban cayendo en desuso. No en balde, Mather percibía los cambios y trataba de adaptarse a ellos, como lo demostró en sus intentos ecuménico-protestantes. Sin embargo, no quiso traicionar las bases congregacionalistas en las que fue criado y que se encargó de promover

---

<sup>174</sup> Kenneth Silverman, *op. cit.*, pág. 301.

<sup>175</sup> Cotton Mather, *Theopohs Americana. An essay on the Golden Street of the Holy City Publishing a Testimony against the Corruptions of the Market Place With some good hopes of Better Things to be yet seen in the American World*. Boston, 1709, pág. 46.

durante toda su vida. Fue por esta razón que en 1726 escribió su obra *Manuductio ad Ministerium*, en la que explica a los futuros ministros lo que es digno de conservarse dentro del congregacionalismo original para continuar por la línea protestante. Resalta su deseo de glorificar a Dios a través del ministerio al que “ninguna otra vocación se le compara”. Más aún, recomienda la lectura de la historia, el abandono del Aristotelismo en la formación de los ministros pero, más que nada, el “estar seguros de mantenerse siempre leales y fieles a la línea protestante.”<sup>176</sup> Como mencionamos líneas arriba. *The Christian Philosopher* es otro tratado de ciencia [el primero en su tipo en ser escrito en esas colonias] en el que intenta explicar la existencia de Dios en términos racionales, así como el por qué de ciertos fenómenos naturales como la existencia de los cometas. Muy importante, Mather quiere sintetizar los nuevos logros y adelantos de la ciencia europea, como la gravedad de la Tierra, o la velocidad de la luz. Empero, todo esto tenía el propósito de exaltar, a través de la naturaleza, la gloria de Dios. “Mather trató de demostrar cómo un cristiano debía entenderse con la nueva ciencia”.<sup>177</sup>

Impregnado una vez más por un espíritu profético, Cotton se volcó en el Antiguo Testamento, como cuando se refirió al “Evangelio según David”<sup>178</sup>, pero principalmente mostró afán en los Salmos, a los que consideraba como “los libros más proféticos del mundo”. Este influjo hebraico llegó aparejado de una corriente orientalista<sup>179</sup>; ejemplo de esta es su obra médica *The Angel of Bethesda* que demuestra de nuevo su faceta científica.<sup>180</sup> Así como fue educado en el dogma y la ortodoxia, al mismo

<sup>176</sup> Cotton Mather *Manuductio ad Ministerium. Directions for a candidate of the Ministry*. Boston, 1726, pág. 145.

<sup>177</sup> Silverman, *op. cit.*, pág. 249.

<sup>178</sup> Silverman, *op. cit.*, pág. 304.

<sup>179</sup> Como ejemplo tenemos los distintos nombres que dio a las enfermedades, curas y causas, como el *Nishmath—Chajim*, que era, según él, el probable asiento de todas las enfermedades y también, el órgano a través del cual interactuaban el alma y el cuerpo. Silverman, *op. cit.*, pág. 409.

<sup>180</sup> Cotton Mather *The Angel of Bethesda*. New London, 1722.

tiempo se encontraba abierto ante cualquier conocimiento de este tipo<sup>181</sup>; además, las ansias por discernir acerca de dicha disciplina habían aflorado mucho tiempo atrás, cuando sufría del tartamudeo y que había pensado en tomar la carrera de Medicina, como sustitución del ministerio.

### **El otoño de un ministro.**

En 1727, Cotton Mather habría de predicar su último sermón. La parte final de la biografía compuesta por su hijo Samuel nos muestra todos los trabajos impresos del *Dr. Mather* con una media de diez a quince obras publicadas por año comenzando con dos en 1686 para llegar, como ejemplo, al número de diecisiete en 1715.<sup>182</sup> Por su parte, el libro de Silverman finaliza con un recuento de su inventario de bienes, registro relativamente pobre si se compara con la abundancia de las obras contadas por su hijo Samuel. Así, al comparar ambos inventarios, la vida de Cotton Mather se trasluce claramente hacia su obra escrita. La factura de sus textos fue un trabajo de toda la vida y que quedó inconclusa al momento de la muerte, pues todavía quedaron pendientes algunas publicaciones.<sup>183</sup> El escribir no sólo le placía y se le facilitaba: era un deber ante Dios. Había que expandir el Evangelio, que cada hombre buscara su vocación en las Escrituras; y él, como portador de la responsabilidad que conlleva el ministerio,<sup>184</sup> tenía la tarea de guía, de pastor de almas, de enseñar lo que la *riqueza* celestial aguardaba para los elegidos. Retomando

<sup>181</sup> David Levin, *Cotton Mather The Young life of the Lord s. .*, pág. 26. Un ejemplo de esto fue cuando murió uno de sus hijos pequeños, fruto de su primer matrimonio. Al cuerpo del niño le fue practicada una autopsia para detectar la causa de su muerte. Pero, al mismo tiempo tanto Cotton Mather como su esposa, sospechaban que otra razón del deceso pudo haber sido algún tipo de brujería.

<sup>182</sup> Samuel Mather *The Life of the Very Reverend.* págs. 161—178.

<sup>183</sup> *Vid supra* n. 98.

<sup>184</sup> "Tú tienes una labor que hacer para tu generación antes de que mueras". Cotton Mather, *Successive generations*, pág. 26.

las palabras de Kenneth Silverman, Cotton Mather fue sin duda “la primera figura americana en la historia de la nación [norte]americana”<sup>185</sup>.

Su historia, riquísima en vivencias, llegó a su fin de una manera tranquila, después de un período de enfermedad. Y ya que, en sus propias palabras “nuestra vida es una carrera que se corre muy rápido”<sup>186</sup>, exhaló su último suspiro en el año de 1728. Fue Mather un factor y un actor de cambio, no sólo como puritano sino también como americano, pues sistematizó los cambios que se estaban dando con base en sus conocimientos y en su fe. No olvidemos que fue él quien redactó la Historia de las Iglesias congregacionalistas de la Nueva Inglaterra y quien dio a conocer las semejanzas y las diferencias de su tierra americana con respecto a Inglaterra y a otros pueblos, sobre todo, protestantes. Fue también el receptor y conciliador de las mentalidades de las generaciones anteriores y posteriores a él. Este teólogo fue un hombre letrado e instruido, que no dejó de ser visceral, como otro elemento de su personalidad.

Su gran biógrafo Kenneth Silverman nos dice que —y de nuevo aludiendo al deseo de Mather por ser el primero en lograr ciertos triunfos— una *mezzotinta* que realizó el pintor David Pelham de su persona, fue la primera que se realizó en el Nuevo Mundo y que, además, como esto no se había hecho antes, la gente compró las copias que se hicieron de este retrato para adornar las paredes de su casa.<sup>187</sup> Estas acciones por parte de su comunidad demuestran que, pese a los ataques de sus adversarios, su posición como figura pública y como pastor de su comunidad continuaba siendo relevante e incluso, ya en esas fechas, todavía en vida y no como homenaje póstumo, continuaba causando admiración y se le rendía una especie de tributo al colgarlo en sus muros. Admiración y

<sup>185</sup> Kenneth Silverman. *op. cit.*, pág. 426.

<sup>186</sup> Cotton Mather, *The best way of living which is to die daily* pág. 4.

<sup>187</sup> Silverman. *op. cit.*, pág. 410. En algunos cuentos el escritor Nathaniel Hawthorne describe las paredes de las casas de algunos puritanos con este retrato, el cual quizá el mismo Hawthorne vio en la Nueva Inglaterra del siglo XIX.

tributo dos factores que, no olvidemos, siempre buscó; pero sí vemos con más detenimiento la vida de este complicado personaje protestante fue relevante en su paso por este mundo. Su relación con lo divino fue, a la vez, encendida y devota. Además, y ya que esto formaba parte de su vitalidad, no dejaba de ser algo inherente a su persona y a su espíritu debido a la comunidad y a la familia netamente religiosa que lo formó a lo largo de toda su vida. A esto se agrega su papel como ministro, ya que no dudamos que antes que nada siempre estuvo convencido de su cometido de ser guía espiritual de un rebaño de almas.

Fueron entonces sus obras, su pensamiento, su curiosidad científica, su herencia y lo heredado, todo lo que propagó, su americanidad, su compleja personalidad y su testimonio de vida coherente con sus creencias, lo que hicieron de este hombre un ser trascendente. No en balde en el lecho de muerte, y ante la inquietud de su hijo Samuel por recibir de su parte un consejo para la vida, obtuvo el de ser *Fructuosus!*<sup>188</sup>

Este Cotton Mather, a quien se ha descrito como “todo un caso psiquiátrico”,<sup>189</sup> no pudo ocultar su frustración al ver que, al final de su vida, el ideal de los fundadores no podía seguir llevándose más a cabo pero. ¿qué habría de hacerse? Por su parte, ya nada más. Toda su vida luchó por la continuidad de esta tradición, mas él mismo no pudo sustraerse a los cambios que lo rodearon y que, además, lo transformaron. Aquellas dudas que lo habían asaltado en su vida en cuanto a su situación de salvo o réprobo, aquella esencia calvinista parece haberse disipado en los últimos momentos.

La palabra ¡gracia! antes de expirar es el *culmen* de toda una vida de lucha entre un cielo y un infierno providenciales, entre una contienda, según su propia visión, de “buenos” y “malos”, de *Reforma* y *Contrarreforma*: también es el final de una existencia llena de altibajos en

<sup>188</sup> En Kenneth Silverman se hace alusión a que Cotton Mather se identificaba con un obispo español que llevaba este nombre. Pág. 201.

<sup>189</sup> Juan A. Ortega y Medina, *La Evangelización Puritana*. . pág. 239.

lo público y en lo personal. Así, refleja la satisfacción y la calma que implica en el momento final sentirse parte de los elegidos para ingresar al Cielo después de su paso por éste “terrible desierto”. O si no, vislumbra el deseo de unirse al mundo de los elegidos ya concretamente. Puede reflejar, asimismo, la idea consciente del cristiano piadoso de enfrentarse ante la Divinidad, y esto es sinónimo de búsqueda, de deseo por alcanzarlo y, al mismo tiempo, de descanso.

Esta es la semblanza resumida del hombre que se sintió elegido para extender el Evangelio reformado por toda América. Para entender la vida de este autor hubo que adentrarnos en su carácter, en su personalidad y los fines que se marcó durante toda su trayectoria existencial. Sólo así se puede comprender, primero, el contexto histórico y luego, las circunstancias personales del puritano que tanto se interesó en cambiar al protestantismo la conciencia religiosa de los otros pobladores de la América.

## II parte

### LA VISION DEL ANTAGONISTA: LA OTRA AMERICA

#### La génesis de una leyenda.

El diccionario nos define al negro como el más oscuro de toda la paleta de los colores. De igual forma, la mente occidental lo ha asociado a través de la historia con aquello carente de luz, —lo que a su vez, se ha colgado con los más altos valores de la sociedad— y, por ende, lo teñido con tan opaco tinte resulta lóbrego y, pues, *nocivo*. Por otro lado, la palabra “leyenda” implica una desfiguración de la historia por la tradición. Esto es, un relato verídico puede llegar a convertirse en una invención fabulosa, de ahí que la expresión “Leyenda negra” contenga una carga más perjudicial que benévola para aquellos hacia quienes se ha dirigido.

Con dicho término, acuñado a principios del siglo XX, el español Julián Juderías intentó explicar que *las cosas de España*, como él las llamó, han sufrido daño en su imagen hacia el exterior a lo largo de la historia, particularmente después de la Reforma protestante.<sup>190</sup> Esto último no es meramente un recurso cronológico, sino que, de no entenderse este hecho histórico de la Reforma y de la Contrarreforma, las consecuencias características e interés en esta *leyenda* no tendrían efecto alguno. De hecho, casi todos los autores contemporáneos que tratan el tema, coinciden en que el origen de este mito fue una consecuencia de la

<sup>190</sup> Juderías define al término de su creación de la siguiente manera: “Anda por el mundo, vestida con ropajes que se parecen al de la verdad, una Leyenda absurda y trágica que procede de reminiscencias de lo pasado y de desdenes de lo presente, en virtud de la cual, querámoslo o no, los españoles tenemos que ser, individual y colectivamente, crueles e intolerantes, amigos de espectáculos

Reforma protestante.<sup>191</sup> Sin embargo, su punto de concurrencia general es aquél en donde se trata de los alcances del fenómeno en el mundo actual y en la historia de las relaciones entre los países de cepa reformada, hacia España y/o hacia el llamado “mundo hispánico”.

En efecto, Juderías no hizo sino reflejar la imagen que su patria había sufrido a lo largo de los siglos. España se mostró como la portadora del estandarte de la defensa de la ortodoxia católica desde finales del siglo XV con la expulsión de judíos y moros en aras de la unidad nacional; pero fue sobre todo a partir del siglo XVI, cuando la Cristiandad se escindió en dos partes: la protestante y la católica, que se enfrentó con los reclamos que le hacían aquellas naciones que adoptaron como oficial a la fe reformada, y por esto sufrió un enfrentamiento en contra de sus métodos para prevenir la entrada del protestantismo a sus tierras y posesiones ultramarinas. El afán español por modificar las costumbres religiosas había precedido al movimiento luterano,<sup>192</sup> de ahí que cuando la Reforma alcanzó a la Europa del centro y del norte, las tierras ibéricas ya habían pasado por ese proceso de depuración del cristianismo, incluso desde los tiempos de los Reyes Católicos.

Las riquezas reales y fantásticas que provenían de las colonias españolas abrían el apetito a las naciones opositoras. La rebelión suscitada contra Felipe II en las Provincias Unidas en 1576 ponía en peligro el gran flujo comercial que Inglaterra, uno de sus clientes más importantes, tenía con esas comarcas, pero a la vez se estrechaban los

---

bárbaros y enemigos de toda manifestación de cultura y de progreso”. *La Leyenda negra* págs. 21 y 22.

<sup>191</sup> Vid. William Maltby, *The Black Legend in England*, págs. 29, 133-134; Julián Juderías, *La Leyenda negra*, pág. 28; Philip Powell, *Árbol de odio*, *passim*. Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto*, *passim*; Henry Kamen, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, pág. 305 y ss., entre otros. El historiador catalán Ricardo García Cárcel, en una novedosa interpretación que puede responder a motivos académicos y regionalistas de la España actual, expone en *La Leyenda negra. Historia y Opinión* [1992] que ésta no existió como tal, pues los españoles —castellanos— han contribuido a su propagación y a su creación.

lazos religiosos que les unían con los seguidores neerlandeses de Calvino, entre los que se encontraban, en gran número, los exiliados ingleses.

Los partidarios de Lutero heredaron la idea de que oponerse al rey que había enarbolado la defensa del catolicismo significaba luchar también contra aquél que consideraban —o les habían enseñado a considerar— como el mismísimo Anticristo: el Papa. De esta forma, al resistirse a la influencia del rey católico y del Pontífice, ensalzaban lo que ellos consideraban ser la “verdadera” religión.

A diferencia de España, la Inglaterra isabelina fue vista generalmente como líder en el campo de la fe protestante.<sup>193</sup> El hecho de contar con una iglesia protestante establecida le daba armas para resistir un nuevo brote de catolicismo. Como consecuencia, España y el Papa fueron expuestos en la literatura, panfletos, e incluso en los sonetos y canciones populares de la época,<sup>194</sup> como iguales, “no es de sorprenderse, entonces, que España y el Catolicismo vinieran a significar lo mismo para los ingleses protestantes, y que el odio que sentían hacia uno, igualmente lo podrían sentir hacia el otro”.<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> Vid. Juan Antonio Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

<sup>193</sup> Cabe decir aquí que resulta difícil referirse aquí a la “fe protestante”, como un todo monolítico o como a un grupo de fieles que profesan exactamente la misma creencia. Como es sabido, existen *varias* denominaciones que hasta la fecha perviven; empero, para el momento que nos ocupa, las iglesias reformadas podían distinguirse unas de otras entre sí, pero para efectos de antagonismo frente a la iglesia católica, formaban, efectivamente, un frente *protestante*, que no “luterano”, “calvinista”, etcétera. Los mismos escritos de Cotton Mather habían constantemente de la “fe protestante” que él se dignaba practicar.

<sup>194</sup> “Cualquier estudio que trate el impacto de la imprenta en Inglaterra debe considerar el hecho de que dentro de las formas de propagación más extensas y accesibles estuvieron las baladas.” En Tessa Watt *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Una vez que las tonadas se impregnaban en la memoria de las personas, era más fácil repetirías; incluso para aquellos que no sabían leer ni escribir. Para la segunda mitad del siglo XVI se habían impreso cerca de 3000 canciones a un precio muy accesible cada una. Tessa Watt, *op. cit.* pág. 11.

<sup>195</sup> William S. Maltby, *op. cit.* Pág. 29.

Ciertamente, las *cosas de España* han sido vistas bajo distintas lentes y criterios que los usados por y para otras naciones desde el siglo XVI. La actuación de los españoles en el destierro de moros y judíos y en las Provincias Unidas, los descubrimientos geográficos llevados a cabo por esta católica nación y su ulterior conquista y descripción de los métodos que utilizó para conseguirla fueron las causas principales que dieron pie a esta imagen negativa de una España cruel y diferente del resto de Europa. En consecuencia, aquellos textos que retrataban a los hispanos los caracterizaban repetidamente por su avaricia, perfidia y crueldad.

Algunos calvinistas holandeses e ingleses poseían imprentas y, como lo había dictado Juan Calvino, con su trabajo y sus prósperos negocios se proponían honrar al verdadero Dios: al Dios "liberado" de la Iglesia romana. Junto con ellos se encontraban los judíos<sup>196</sup> que descendían de aquellos expulsados de las tierras ibéricas en 1492 y que proporcionaban material para satirizar al monarca de España y a la cabeza de su religión.<sup>197</sup>

Pero aún habría que sumar una importante autocrítica por parte de la propia España salida de la pluma de un notable dominico y fue ésta la que alimentó una buena parte del proceso en contra de la nación hispana. Todo esto, a pesar de que jamás hubiera sido la intención de este sacerdote el poner a su gente en descrédito frente a los extraños. Nos referimos a la obra de fray Bartolomé de las Casas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicada por vez primera en Sevilla en el año de 1552 y cuya traducción inaugural al inglés data de 1583.<sup>198</sup>

Finalmente, las naciones protestantes habían obtenido la 'prueba' que necesitaban para demostrar la 'falibilidad' de la empresa misionera

<sup>196</sup> Philip Powell, *ÁrboI de odio*, págs. 120, 132, 134 y 135.

<sup>197</sup> En menor número existen noticias de españoles que abrazaron la fe protestante o que, como en el caso de Antonio Pérez, resultaron exiliados políticos en el norte de Europa, pero que contribuyeron también con su información a la construcción y consolidación de este mito anti-hispánico.

<sup>198</sup> Nosotros consultamos la edición de Fontamara, 1989.

católica; de aquí, entonces, se desprendería en el lado reformado que hombres tan crueles como los españoles no estaban capacitados para transmitir la luz del Evangelio a las almas infieles de la América; menos todavía, para llevar a cabo empresas colonizadoras o administrar *debidamente* las incontables riquezas que las jóvenes colonias ofrecían a raudales, según se murmuraba. Conforme a lo que pensaban, la situación empeoraba cuando el Evangelio que portaban los frailes misioneros se encontraba aún recubierto de las telarañas del papismo. Para finales del siglo XVI, Inglaterra reclamaba para sí el designio providencial de ser la nación electa por el dedo divino que tenía más derechos que los pueblos mediterráneos sobre los asuntos celestiales y terrenos. Ahora explicaremos este proceso.

Recordemos brevemente lo expuesto líneas atrás. Juan Calvino había propuesto que el hombre no contribuye a su salvación con sus propios méritos, tal como lo había enseñado Martín Lutero, su antecesor. Para el reformador francés, la situación iba más lejos. Dios había designado, desde el principio de los tiempos, al número de almas que gozaría la vida eterna junto con él; asimismo, el "resto" que no se encontrara dentro de este grupo seleccionado militaría en las filas que habrían de habitar los fuegos infernales. La razón era, únicamente, el arbitrio divino, el cual era inasequible a la limitada comprensión humana mas, a la vez, viniendo de tan alto Ser. no podía sino ser bueno.<sup>199</sup> Pero Dios, dentro de esta doctrina de soledad ante la salvación e incertidumbre, no había dejado al hombre *tan* abandonado de su mano. El hombre podría *intuir* a través de ciertas señales –como la prosperidad económica– su situación soteriológica antes de morir, a reserva de no saberlo con certeza nunca en su vida.

No obstante, hacia 1570, los seguidores de la reforma calvinista modificaron este doble concepto de la *predestinación* (los señalados hacia

---

<sup>199</sup> Juan Calvino. *Institución de la Religión Cristiana* III.XXI.5.

la salvación o a la agonía eterna) y le dieron un significado diverso: comenzaron a relacionar la elección del pueblo de Israel con la suya propia, abarcando incluso a sus respectivas naciones. Sobre estas bases, entonces, sentaron una perspectiva expansionista, en donde se habría de reflejar su idea de *misión* como algo salido de la voluntad divina para expandir el mensaje del “verdadero” Evangelio.

Como habrá de notarse, los países de confesión católica habrían de pasar a formar parte de la lista de naciones “no electas” o *réprobas* que darían señales negativas en cuanto a los designios de la merced celestial. Gran parte de la importancia de este estudio radica justamente en esto. Con el paso de los años, e incluso de los siglos, el ímpetu expansionista, la Leyenda negra, la hispanofobia y, digamos, el odio al catolicismo surgidos de este conflicto Reforma y Contrarreforma tuvieron un marcado impacto en los países que siguieron optando por cualquiera de estas dos fes: la católica y la protestante. Todo esto, a pesar del difícil proceso de secularización del siglo XIX; y decimos difícil debido al enraizamiento de las doctrinas que, a la fecha, no han querido morir y tuvieron su origen en aquellos tiempos de dolorosas escisiones y marcadas oposiciones: los siglos XVI y XVII. Lo interesante surge cuando tales antípodas se encuentran tan cercanos geográficamente el uno del otro y, para sorpresa de ambas partes, muy próximos en cuanto a puntos concordantes, como lo han demostrado estudios recientes.<sup>200</sup>

La huella que el calvinismo implantó en Inglaterra coincidió con el momento en que se formaba la autonomía de la isla respecto del poder papa; y los demás estados europeos. La religión oficial, la anglicana, fue una de las soluciones proporcionadas con mayor eficacia en aras de lograr la ansiada unidad y fue en ese lugar donde se gestó, como vimos, una de las ramas más radicales del protestantismo: la de los puritanos.

---

<sup>200</sup> Véase por ejemplo el libro de Alicia Mayer, *Dos americanos. Dos pensamientos*.

Labor principalmente de los pastores de ánimas fue la de *convencer* a tantas gentes que por años habían vivido bajo la fe católica que había que romper con la iglesia de Roma debido a su corrupción y falsedad en función de la sucesión apostólica. Y para esto, pues, hubo de existir una lista de personajes encargados de inculcar al pueblo las nuevas enseñanzas religioso-nacionalistas que los llevarían a sentir las diferencias respecto a la Ciudad Eterna y los demás pueblos.<sup>201</sup>

Ya dijimos que la primera edición de la *Brevisima* en inglés data de 1583. La reacción y el reproche de los ingleses ante esta obra no se hizo esperar. El pueblo anglosajón se encontraba ya listo y preparado para recibir tales noticias teñidas de sangre. El libro de Las Casas se tomó como “crónica verídica y como resumen completo de la obra de España en América”.<sup>202</sup> En contraposición a ésta o, mejor dicho, junto con ella, la importancia del escrito de Foxe, *Acts and Monuments*, radica en que “antes de él no había habido ninguna historia popular de la reforma [en Inglaterra]; después de él, no hubo ninguna otra”.<sup>203</sup>

Así fue que aquellos hombres que intentaban desacreditar a España y a su gente a través de una enorme propaganda, comenzaron a publicar panfletos y a reeditar estas obras (junto con las *Principal Navigations* de Hakluyt y las obras de Montano, que también contribuyeron al desprestigio hispánico<sup>204</sup>) con fines de convencimiento hacia sus coterráneos y correigionarios. No en balde, pues, fueron los puritanos [...]

<sup>201</sup> Vid. Rosemary O'Day, *The Debate on the English Reformation*.

<sup>202</sup> Philip Powell, *Árbol de odio*, pág. 51.

<sup>203</sup> Rosemary O'Day *op. cit.* pág. 16.

<sup>204</sup> Vid. Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages & Discoveries of the English Nation*. 8 v. London. 1919. El libro de Montano lleva el siguiente título *A Discovery & Plaine Declaration of sundry Subtil Practices of the Holy Inquisition of Spain*, cuya primera edición fue en latín en el año de 1567. Tiempo después se tradujo al inglés. En: William S. Maitby, *The Black Legend in England*. pág. 33.

quienes escribieron la historia de la revuelta holandesa.<sup>205</sup> situación medular en la gestación de la Leyenda negra.<sup>206</sup>

Cuando a principios del siglo XVII estos disidentes religiosos cruzaron el Atlántico para establecerse en el septentrión americano, sus mentes y disposiciones o, como diría José Luis Aranguren, sus *talantes*,<sup>207</sup> venían ya inclinados hacia el combate contra aquellos que se habían establecido aquí casi con un siglo de anterioridad: los católicos, ya franceses, ya españoles o incluso ingleses en la zona de Maryland.

Cuando los puritanos exiliados llegaron a Massachusetts traían una carga no sólo religiosa, sino también, nacional, e incluso racial;<sup>208</sup> esto es, una especie de lastre de superioridad *teológica angloparlante*. Dicho frente militante tendría precisamente como promotor principal de la leyenda antihispánica a Cotton Mather, receptor y promotor de la misma. Su labor catequística se dejó sentir en varios esfuerzos de lucha común frente al catolicismo romano basados en la predestinación y la expansión del Evangelio.

<sup>205</sup> Maltby, *The Black Legend in England*, pág. 45.

<sup>206</sup> Decimos "medular" debido a que la caída de Amberes cautivó la imaginación de los ingleses como ninguna otra lo había hecho anteriormente. Fue, también, un ejemplo para renovar la moralidad de Londres. Se le llegó a comparar con la caída de Jerusalén. Cfr. con Maltby, *op. cit.* pág. 8. Un moderno puritano, por así llamarlo, John Lotrop Motley, hizo lo suyo para hacer renacer la cadena antihispánica cuando escribió, a finales del siglo XIX, *The Rise of the Dutch Republic*, 1906.

<sup>207</sup> José Luis Aranguren. *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, 1963.

<sup>208</sup> Cotton Mather, al hacer referencia a los negros en su *The Negro Christianized* de 1706, dice que son "las criaturas más brutas sobre la Tierra", y que sus pieles han sido "chamuscadas" por el sol de África. Más adelante indica que al contar con un color diferente de la piel no se les iba a negar la entrada al cielo. Empero "...es de todos sabido que los blancos son la mejor parte de la humanidad" pág. 24.

demuestra que éste es ya añejo por parte de los vecinos anglosajones hacia otras regiones.

Lo novedoso de estos primeros afanes es que fueron llevados a cabo con el fin de destruir a la Iglesia de Roma para establecer la 'verdadera' fe que Cristo había dejado al mundo; al menos, ésa era su justificación. Mas existían otras aspiraciones de tipo económico, ya que también se intentaba apoderarse de las riquezas de España. Estas pretensiones, además, fueron las más sobresalientes no sólo durante la época colonial inglesa,<sup>211</sup> sino que, además, sentaron las bases para lo que vendrían a ser más en forma y ya en una sociedad secularizada, los intentos de expansión de los actuales Estados Unidos de América. No obstante, esta cruzada venía de antemano profundamente enraizada debido a que había crecido alumbrada con el sol del prejuicio histórico y regada por una intensa propaganda desde el Viejo Continente.

Veremos algunos puntos que Mather menciona en relación con esta colonia española en América y con el catolicismo en general.

La iglesia católica sobrevivió a la Reforma gracias, en gran medida, a las disposiciones surgidas del Concilio de Trento, y, a excepción de letrados y clérigos (o clérigos letrados), en las colonias españolas se conocía a los militantes del protestantismo con el nombre genérico de "luteranos"; esto es, la gente no tenía tanta conciencia de las diferencias entre las denominaciones reformadas. Los famosos *autos de fe* perpetrados por la Inquisición sirvieron para expurgar de la "Primavera Indiana"<sup>212</sup> el

<sup>211</sup> Si no, recordar la invasión llevada a cabo por Oliver Cromwell (1655, quien, en parte alentado por los escritos y cartas de Thomas Gage (*vid. infra* n. 353), se embarcó con el fin de posesionarse de las Indias Occidentales [Antillas]. Su proyecto fracasó en su concepción original. Inglaterra, sin embargo, tuvo que conformarse con Jamaica.

<sup>212</sup> Como tal llamó el sabio novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora a su tierra natal, México. El nombre alude al título de un poema que dedicó en 1688 a la Virgen de Guadalupe. El epíteto se ha utilizado en el significado de que "la primavera evoca el sentido florido, cálido y de gran colorido, pero también alude al tiempo en que una cosa está en pleno vigor y hermosura ¿acaso la nación?", en Alicia Mayer, *Dos Americanos*, pág. 171.

error de la herejía ¿Cómo echar a perder de nuevo a las almas que acababan de conocer al Evangelio después de haber vivido sojuzgadas al arbitrio del Demonio? ¿Por qué confundirlas en disputas teológicas? O bien, ¿por qué traer nuevas herejías para españoles e indígenas si la ortodoxia se había vuelto a delimitar hacia poco? El trabajo de las nuevas órdenes religiosas y el mantenimiento de la lealtad a la iglesia católica dentro de esta misma comunidad de fieles les aseguraba, como signo, la sucesión apostólica que tanto peleaban también las congregaciones protestantes.

Retornando a la Nueva Inglaterra, hemos de recordar que nuestro autor fue amamantado con el puritanismo, una de las posturas más radicales de la reforma calvinista y, por ende, una de las más opuestas al Catolicismo.<sup>213</sup> Los puritanos pensaban que habría cortarse de raíz toda aquella manifestación “papista” para *mostrar* al mundo lo que era la verdadera religión. Todo apuntaba, entonces, a que la Iglesia católica sería la que, más que purificación, sufriera el *exterminio*.<sup>214</sup>

El impulso misionero y catequista de este puritano parece haber nacido con él, aunque fue alentado por su congregación. No es de extrañar, pues, que una gran parte de su obra ya de por sí extensa —más de cuatrocientos cuarenta y cuatro escritos—<sup>215</sup> esté dedicada a esta labor evangelizadora. Curiosamente, la mayoría de sus biógrafos antiguos y modernos tocan este tema sólo tangencialmente.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Vid. el capítulo primero de este escrito en el apartado referente a la definición del término “Reforma”

<sup>214</sup> Cotton Mather, *Suspiria Vincitorum*, pág. 4. Ya desde la Inglaterra isabelina se había visto esta idea de aniquilamiento. No obstante, la utopía puritana les permitió, de manera un tanto más autónoma, desarrollarla con más detalle.

<sup>215</sup> Vid. capítulo referente a la biografía.

<sup>216</sup> Sus principales biógrafos son su hijo Samuel Mather con el libro *The Life of the Very Reverend and Learned Cotton Mather*. Boston, 1729; David Levin con *Cotton Mather The Young Life of the Lord's Remembrancer. 1663-1703*. Cambridge, 1978, y la más extensa de Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*. Nueva York, 1984. Una visión desde Latinoamérica, específicamente, desde México, se encuentra en la reciente obra de Alicia Mayer, *Dos Americanos Dos pensamientos Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton*

**De los logros celestes y terrenales: la competencia con la Nueva España.**

Cotton Mather no pudo evitar las comparaciones con los logros católicos y los puritanos en la propagación del Cristianismo, y es que era imposible negar el celo y el éxito que los frailes y misioneros habían obtenido en el proceso de conversión y "civilización"; mas no se amedrentó ante las noticias de tales avances pues estaba convencido de que éstos, más que enseñar, confundían.

Los papistas nos avergüenzan. Con qué celo sus misioneros atraviesan el cielo y la tierra, cuán peligrosos son sus trayectos, qué maravillosas fatigas su ardor aguanta para ganar las almas de los hombres, sólo para cambiar las viejas cadenas de la muerte por unas nuevas.<sup>217</sup>

Convendría como ejemplo citar una parte de la descripción de lo que vivió un jesuita entre los indios en la vecina Nueva Francia para darnos una idea más clara de lo que los misioneros tuvieron que afrontar, con el fin de entender los peligros e inclemencias a los que tenían que acostumbrarse y así, entender mejor lo que Mather quiso decir en el párrafo anterior:

Cuando llegan ahí [durante los periodos de invierno], juegan, por decirlo así, a sálvese quien pueda: arrojan sus cortezas y su bagaje, se abandonan los unos a los otros y, perdiendo toda preocupación pública, tratan de ver quién encontrará algo para sí mismo; entonces las mujeres, los niños y, en pocas palabras, los que no saben cazar, se mueren de frío y de hambre.<sup>218</sup>

Siguiendo lo escrito por Juan A. Ortega y Medina en *La Evangelización Puritana*, diremos que, efectivamente, las comparaciones son odiosas, mas

Mather UNAM-IIIH, 1998. Esta autora sí retoma la idea del expansionismo de Mather y su papel en la propagación de la Leyenda negra.

<sup>217</sup> *The nets of salvation*, pág. 35-36 y *cf.* con la *Magnalia*, I, pág. 557.

<sup>218</sup> Paul Lejeune [1634], cit. en Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, II, pág. 552.

no lo son tanto si se hacen con el fin de ilustrar mejor un caso como el que ahora tratamos de explicar:

Había otros obstáculos en el sistema ('way') [sic] misionero: para aproximarse a los indios, la primera cosa que el inglés tenía que vencer era su sentimiento de superioridad racial; un sentimiento que inclusive los propios misioneros tenían dificultad para superar. [...] Los misioneros, dice el reverendo H. N. Chamberlain, fueron sinceros y afanosos; pero cargaban consigo el prejuicio inglés, e incluso Eliot, cuando tenía que pasar el Sábado en Natick, comía lo que su esposa le había cocinado en casa y se alojaba en una habitación que se le preparaba en la Casa de Reunión Indiana.<sup>219</sup>

En efecto, a pesar de todos los obstáculos, Cotton Mather creía firmemente que Dios estaba con su pueblo y que, tarde o temprano, "la caída de la Nueva Babilonia Papista vendrá acompañada por la pérdida de su interés americano; mas cuando esto suceda, ciertamente pasará a servir a la Ciudad de Dios."<sup>220</sup> Esta sería una conquista de América, "diez mil veces más gloriosa, que aquella perpetrada por Cortés."<sup>221</sup> De aquí se desprende la idea de que el interés novoi inglés en estas colonias españolas no era únicamente el de servir a Dios en el plano religioso, sino de paso emular las hazañas ibéricas y obtener, como dijimos, las riquezas materiales que los españoles poseían pero que, según ellos, *mai administraban*. Al llegar a este punto, los ingleses alababan a Dios con infinidad de salmos por haberles proporcionado este signo de su gracia. Un ejemplo de esto es cuando Mather explica que, habiendo leído a Las Casas, uno no deja de sorprenderse de la bondad de los habitantes de la Nueva Inglaterra quienes "... no poseerían ni un pie de tierra siquiera, sin

<sup>219</sup> Elsa Garza Larumbe, cit. en Juan A. Ortega y Medina, *La Evangelización Puritana en Norteamérica*, pág. 217.

<sup>220</sup> Cotton Mather, *Theopolis Americana*, pág. 47.

<sup>221</sup> Cotton Mather, *Ibid.*, pág. 49.

haber existido antes una compra justa [a los indios de color leonado], ni sin haber contado con su consentimiento".<sup>222</sup>

Retomando al padre Las Casas, el ministro puritano también reprocha a la Iglesia católica por haber actuado con avaricia, falsedad y crueldad en la consecución de conversos.<sup>223</sup> Como se recordará, son estas las tres características más distintivas de la Leyenda negra y que Mather repite en su obra magna, la *Magnalia Christi Americana*, en la que describirá las vicisitudes y razones de las colonias inglesas de la Nueva Inglaterra.

### La Universidad

Como menciona Alicia Mayer, la idea de exaltar a la universidad es entendible dentro de la situación de un *americano*, como lo fue Mather. Es, efectivamente, el "arma criolla contra la arrogancia europea". El hecho de demostrar que aquí había tan grandes y venerables hombres universitarios como en las mejores escuelas de Europa, situaba a América en una dimensión igual al viejo continente. Ahora bien, en el caso de nuestro puritano, él conocía los logros alcanzados dentro de la metrópolis española en el Nuevo Mundo. Entre ellos, la existencia de la universidad de *México*, nombre que casi siempre prefiere al de la Nueva España,<sup>224</sup> y en la que, a través de su descripción, de nuevo incurre en comparaciones frente a la aún incipiente universidad de Harvard. Menciona que los seminarios impartidos en la Nueva Inglaterra son mejores que los de la mencionada ciudad y los de Canadá:<sup>225</sup> "la Nueva Inglaterra, comparada con otras partes de América, debe ciertamente jactarse de haber traído a más hombres eminentes en proporción, que cualquiera de ellas".<sup>226</sup>

<sup>222</sup> Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* I, pág. 573.

<sup>223</sup> Cotton Mather, *Ibid.*, I, pág. 573.

<sup>224</sup> Cotton Mather, *Ibid.*, II, pág. 602.

<sup>225</sup> *Ibid.*, pág. 9.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pág. 119.

Como dijimos líneas arriba, cuando se exaltan los logros propios se reducen los del contrario, de ahí que la universidad novoinglesa fuera, en el caso de Mather, su “arma contra la arrogancia” española. Para él, la institución novohispana formaba hombres “orgullosos, miopes y tontos”,<sup>227</sup> concepto que le infundía confianza en el éxito de la expansión de su doctrina en un ámbito en el que se desenvolvía con naturalidad, o sea, el letrado. ¿Qué mejor arma, entonces, que combatir contra aquellos que nutrían parte de su pensamiento del “pagano de la cabeza enlodada”, como llamaba a Aristóteles?

El catecismo dirigido a los católicos fue expresamente hecho para los *españoles*, como hemos de ver en su oportunidad. Los clérigos que se formaban en los “asquerosos seminarios del Anticristo”, o en la universidad de estas colonias eran los guardianes de la ortodoxia y de la doctrina que él tanto rechazaba. Es, pues, importante conocer el concepto en el que Mather tenía a tales centros educativos, con el fin de comprender, bajo otra perspectiva, la razón del envío de sus opúsculos.

### **El culto a los santos**

El Concilio de Trento había establecido una nueva forma de culto a los santos y de veneración a las imágenes. La Nueva España fue prolífica al respecto: los retablos de las iglesias se llenaban de intercesores que recordaban al fiel el ideal cristiano, al mismo tiempo que las órdenes, sobre todo en el siglo XVII, ensalzaban a sus propios santificados.

Para Cotton Mather, la superstición inundaba las mentes y los actos de los católicos; de nuevo, otra característica que abarca la Leyenda negra. Los españoles, decía Mather con referencia a los santos, “acuden a otros protectores que no sea Nuestro Señor Jesucristo [...] todos sus pueblos de

---

<sup>227</sup> Cotton Mather. *Manu ductio ad Ministerium*. pág. 51.

ordinario han escogido a sus bienhechores entre los santos del Cielo".<sup>228</sup> Éste es uno de los puntos que Mather recalca en *La Fe del Cristiano*, pues la afición hacia la fiesta y las procesiones de imágenes de los pueblos católicos como el novohispano, no concuerda con la idea protestante de que en las oraciones sólo se debe invocar a Dios, y a nadie más.<sup>229</sup> Como se puede apreciar, el protestante, quien sólo cuenta con su Biblia, habría de tener menos posibilidades de sanación temporal que el católico, quien recurre a los sacramentos y a toda una liturgia establecida.

Una diferencia interesante es la concepción del crédito y las transacciones comerciales para ambas partes, la católica y la reformada. Para Juan Calvino, el cobro de intereses y la acumulación de capital eran formas de honrar a Dios, siempre y cuando se llevaran a cabo de una forma ética y justa. De hecho, resulta curiosa una anécdota en la que Mather describe la noticia de que un indio le preguntó a un jesuita francés si habría de resituír una pala que había robado a un holandés. La anécdota era seguramente para ilustrar a los naturales acerca de la idea de la restitución del daño hecho en el momento de pecar. Lamentablemente Mather omite la respuesta del jesuita, pero eso no le impide dar su sanción moral y puritana al asunto: si el holandés había entablado ya algún tipo de transacción —léase, comercial— con otros indios, el ladrón no debía restituir nada, ya que "es seguro que ganará más al realizar dicha transacción, que [recuperar] el valor de muchas palas en todo el año".<sup>230</sup>

Por otra parte, los papistas, dice Mather, más que buscar conversiones sinceras, perseguían oro y riquezas. La manera de conseguirlas era a través de la violencia, las masacres y el engaño. Cuenta que los padres

<sup>228</sup> *Magnalia...*, I, 94. También *vid. Letter about the present state of Christianity among the Christianized Indians of New England*, pág. 12, en donde describe cómo los indios fueron informados por los ingleses acerca de la falsedad del culto a los santos del uso de los crucifijos, y de la reacción negativa de los naturales a aceptar misioneros protestantes

<sup>229</sup> *La Fe del Cristiano*, pág. 12.

misioneros en California tuvieron tal desilusión de ver que los indios que les había tocado bajo su cargo eran tan pobres, que prefirieron abandonar la misión, antes de perder su tiempo ahí en un lugar tan mísero, sin sacar ningún provecho de él.<sup>231</sup>

### La unión de los protestantes

Vale la pena mencionar específicamente una obra que fue publicada en el año de 1726, en la cual el autor habla de la labor protestante frente al mundo católico. Su nombre es *Suspiria Vinctorum. Un recuento de la condición a la que este día se encuentran reducidos los intereses protestantes, y el deber al que están obligados todos aquellos que se dicen ser verdaderos cristianos.*<sup>232</sup>

Por sí mismo el título ya demuestra la intención del autor: exaltar al protestantismo sobre la Iglesia de Roma a través de ejemplos específicos del sufrimiento de correligionarios esparcidos por todo el mundo. Esto también nos remite a la idea del ecumenismo protestante, de que pertenecían todos “como verdaderos miembros vivos del cuerpo”<sup>233</sup> a un Cristianismo diferente de la doctrina Católica. De nuevo deteniéndonos en el título, veremos que resalta un punto esencial de la ideología de la Reforma: la militancia convencida, consciente. Es así como Mather expresa su intención de estar cual vigías de un barco frente a la siempre latente amenaza católica.

<sup>230</sup> *Magnalia Christi Americana* I, pág. 572.

<sup>231</sup> *Ibid.* En cuanto a la situación de los franciscanos y posteriormente, la de los jesuitas en la California, véase el libro de Ignacio del Río, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica. 1697-1768* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

<sup>232</sup> *Suspiria Vinctorum. Some account of the condition to which the Protestant interest in the world is at this day reduced. And the duty to which all that would prove themselves true christians must and will count themselves obliged.* Boston, 1726.

<sup>233</sup> *Ibid.* pág 6.

Como eje principal de su escrito, se encuentra el argumento de la unión de todos los protestantes<sup>234</sup> que viven en más libertad, y que pueden socorrer y auxiliar a los que viven “bajo la opresión de Roma”. Es un llamado a la unidad para crear un bloque de choque frente a la “tiranía del Anticristo”.<sup>235</sup>

Mather no es tan descriptivo como Foxe<sup>236</sup> y otros en el tema del tormento, mas sus palabras que tratan el tema de la Inquisición podía poner los pelos de punta a cualquier protestante distraído:

Sus enemigos, en su odio y envidia hacia ellos, actúan cual si hicieran a Dios un buen servicio al multiplicar toda clase de daños sobre ellos. Si los papistas dicen no creer que las cosas que piensan son realmente impías, se encuentran ciegos ante las bárbaras crueldades y a la muerte sin misericordia: así es, pues ésta es infligida con mucho tormento. El exterminio de los Cristianos [Protestantes] consiste en métodos crueles y perversos, los cuales sólo pueden ser creados por los hombres ya que los han hecho

---

<sup>234</sup> Resulta pertinente hacer aquí una aclaración: El estudio de un personaje como Cotton Mather implica penetrar no sólo en los terrenos de la historia de la religión o de la Reforma, o de alguna otra rama de nuestra disciplina. El apoyo de la psicología puede ser de gran ayuda, mas no intentaremos rondar en esos campos que nos son ajenos; sin embargo, decimos esto pues el pensamiento de nuestro ministro hubo de pasar por diferentes tendencias e inclinaciones a lo largo de su vida. Mather nunca abandonó a su doctrina calvinista y congregacionista: no obstante, entre la última decena de años del siglo XVII y la primera del siglo XVIII, tendió al ecumenismo protestante. Primero, con la otra rama calvinista inglesa, la episcopaliana, pero después, y dadas las circunstancias que rodearon al Acta de Tolerancia de Guillermo de Orange de 1689, intentó mostrar a la Corona qué tan buenos súbditos ingleses podían ser los colonos y criollos americanos. Hacia finales de la segunda década del siglo XVIII la penetración anglicana, principalmente, era tan marcada y patente, que los aires ecuménicos que este pastor había propuesto tuvieron que ser ventilados hacia otros lados pues los miembros de la Iglesia de Inglaterra fueron ganando terreno en lo que antes era únicamente la “Israel americana”. Vid. Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*, pág. 140 y ss.

<sup>235</sup> *Suspiria Victorum*, pág. 1.

<sup>236</sup> Existe evidencia de que Mather leyó a Foxe, al cual llama “nuestro martirologio inglés”, en *Diary*, I, pág. 230. Además, un apartado de la *Magnaia* lleva este título. (5°. Libro del volumen II).

no sólo permisibles, sino que incluso los han llegado a santificar.<sup>237</sup>

Retomando la militancia consciente, tenemos un ejemplo donde nos describe la operación a seguir:

Se declara que las Iglesias del Señor de estos territorios se reúnan para ver por las desolaciones que se han dado en la Tierra por la fuerza y la furia del enemigo común y las cosas horribles que el adversario ha llevado a cabo en el Santuario, desde que la Religión Cristiana tomó el nombre de PROTESTANTE.<sup>238</sup>

La persecución contra los reformados era, en cierta forma, una manera gratuita por parte de los católicos de hacer mártires. Esto les daba a los primeros más argumentos para reafirmar que eran el pueblo elegido pues, si la iglesia católica —la “mujer extraña”, la “tiranía papista”— los acosaba de esta forma, habría de verse cómo la ira de Dios se desataría por haber tocado a *su* gente y, a la vez, les ataría las manos para no continuar con este hostigamiento. El fin, por supuesto, era el exterminio de la grey romana.<sup>239</sup> Para nuestro ministro, resulta casi obvio el pedir por la destrucción de esta iglesia. Como para Lutero, también para Mather, el Papa era el mismo Anticristo y *la gente de Dios* debía poner todo lo que estuviera en sus manos para extirparlos del mundo.

Pero los hijos de Dios bajo ese nombre (protestantes) existen por cientos y miles, sufriendo los innumerables tormentos de sus perseguidores idólatras, quienes los cuentan como ovejas al matadero todo el día y se acercan tan rápido como pueden a un periodo sangriento: la extirpación final.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> *Suspiria Victorum*, pág. 3. Es claro que el tema de la Inquisición hizo correr ríos de tinta por parte de los autores protestantes. Fue esta insutución española más que ninguna otra, la que detonó gran parte de la Leyenda negra.

<sup>238</sup> *Suspiria Victorum*, pág. 7.

<sup>239</sup> *Ibid.*, pág. 4.

<sup>240</sup> *Ibid.*, pág. 4.

Resulta interesante esta idea de amenaza. No hay que olvidar que las iglesias congregacionalistas de Massachusetts siempre vivieron bajo la sombra del peligro inminente de que les fuera quitada su carta de privilegios y de los asaltos del demonio en retribución a su injerencia en los asuntos de los indios.<sup>241</sup> Esto, aunado al hecho de ser un pueblo perseguido desde Albión, hacía que los puritanos vivieran constantemente a la expectativa de nuevos ataques.

Para Mather, los únicos “cristianos” eran aquellos de confesión reformada. El Pontífice, además de todo, jugaba el papel de líder de un complot de exterminio de aquellos cristianos —léase, protestantes—, que existieran sobre la tierra. No contento con esto, el Papa, dice, los sorprendería con su muy conocida *perfidia*, así como con su también famosa *crueidad*.<sup>242</sup> de nuevo, los distintivos del mito. Sin embargo, en este caso, se aplican a la leyenda netamente *antihispánica*.

En el caso de Cotton Mather, un criollo novoinglés, los términos se separan un poco. Su formación universal le enseñó que no sólo aquellos de la península ibérica eran católicos, sino también los portugueses, los franceses y otras naciones.<sup>243</sup> Sin embargo, todos tendrían el mismo fin mencionado líneas arriba; era el cumplimiento de una profecía de la que él había sido únicamente el anunciante, ya que había sido planeada desde antes por Dios, quien nunca abandonaba a su gente en los momentos de adversidad.<sup>244</sup>

Esta unión es de una Iglesia claramente militante, reflexiva acerca de su papel y, asimismo, consciente de quiénes son sus enemigos. El tono de Mather en este escrito, así como en muchos más, es duro, directo y combativo. El uso de palabras y frases claves como *en contra de: lo que se les hace a ellos, se nos hace a nosotros*; y el mismo término *enemigo*, nos

<sup>241</sup> *Vid supra*, pag. 61 y n. 107.

<sup>242</sup> *Suspiria Vincitorum*, pág. 3.

<sup>243</sup> *Theopolis Americana*, pág. 47.

da la pauta para entender hasta qué punto este pleito de Reforma y Contrarreforma llegó y se enraizó en las mentes, acciones y corazones de estos hombres de fe.

El ecumenismo protestante de que tanto se ufanaba nuestro ministro, no incluía, sin embargo, a aquellos que no eran ortodoxos, pues según él, sus acciones alentaban la persecución católica y la ira de Dios. Peor todavía, quienes cometían el gravísimo error de convertirse al catolicismo eran los más traidores a la fe verdadera, ya que esto daba armas al enemigo para continuar con sus pesquisas y, al mismo tiempo, traicionaban a la nación inglesa.<sup>245</sup> Los turcos, aclara, eran mejores cristianos que los *papistas*, comparación intencionalmente exagerada, pero que tenía el fin muy claro de asustar y azuzar las conciencias de sus oyentes que ya bastante tenían con historias fantásticas de aquellos infieles y crueles seguidores de Mahoma.

No obstante, y para mayor pena de Cotton Mather, las noticias más comunes de conversión de protestantes provenían de Francia, donde los odiados jesuitas habían logrado la atracción de muchas ánimas al seno de la Iglesia católica. Los padres de la Compañía de Jesús eran presa fácil de sus comentarios. La razón es porque eran los *papistas* más cercanos a su casa, a su territorio, a su "ciudad en la colina". Sin embargo, los católicos en la Nueva España les ganaban en número y en experiencia tanto evangelizadora, como colonizadora.

Por lo que toca a su propia grey, Mather no escatima en regaños enérgicos. Sí, efectivamente, hubo una Reforma dentro de la Iglesia. Sin embargo, dice, todavía se encuentra lejos de las almas de las personas. Aquellos que tienen que dar mayor ejemplo, continúan viviendo "como si todavía estuvieran bajo la esclavitud papista".<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> *Suspiria Victorum*, pág. 5.

<sup>246</sup> *Ibid*, pág. 12.

<sup>246</sup> *Suspiria Victorum*, págs. 18-19.

Cotton Mather imprimía siempre su propio sello a todo aquello que hacía, escribía, o decía. Sin embargo, no hay que olvidar que como hombre universal,<sup>247</sup> Mather “devoraba” toda lectura que llegaba a sus manos. Probablemente sea una exageración nuestra pero, la metáfora de que la situación de los protestantes se encontraba en una “*medianoche oscura de un sueño general*”,<sup>248</sup> no puede sino remitirnos a la poesía del místico San Juan de la Cruz.

Las comparaciones con los turcos salvajes, con los ejemplos de Las Casas y con la exaltación del compromiso religioso tenían como fin ejercer una fuerte impresión en el oyente, pues casi todos los escritos fueron sermones antes de imprimirse, y con esto los presentes podían tomar armas en la conciencia y salir a la acción.<sup>249</sup> No en balde, pues, termina con esta frase: “Pero si estos ejemplos no causan ninguna impresión, - ¡oh Dios, que nuestras carnes tiemblen por temor a tí, y por temor a tus juicios!”<sup>250</sup>

Como conclusión, la Nueva España para Mather era un enemigo potencial. Estas colonias españolas constituían una sociedad compleja, heterogénea y cosmopolita. La idea de la organización social como las cofradías era, en parte, el resultado de la percepción católica de la comunión de los santos; en el caso de los protestantes, la individualización de la religión había arrancado con esta noción de raíz. Mather creció rodeado de esta anti-hispanidad y continuó desarrollándola entre su comunidad a través de su ministerio y de su vocación personal. Mas no

---

<sup>247</sup> Recordemos aquí las distintas facetas que Mather abarcó durante toda su vida: la de eclesiástico, la de hombre americano y criollo, la de científico, escritor, etcétera.

<sup>248</sup> *Suspiria Vincitorum*, pág. 21.

<sup>249</sup> “Los sermones, pronunciados en un estío llano y que hacían referencia a una gran variedad de materias, ofrecían una exposición sólida de las Escrituras, establecían la doctrina de forma explícita y hacían especial énfasis en su “uso” práctico. La congregación se encontraba sobre todo preocupada por la manera de encontrar la salvación, así como por sus implicaciones morales”. Sydney Ahlstrom, *op. cit.* pág. 148.

<sup>250</sup> *Suspiria Vincitorum*, pág. 22.

puede pedírsele otra cosa, pues era parte de su herencia y, pues, de su existencia misma. Lo que resulta importante es la huella tan profunda que esta concepción dejó entre sus futuros coterráneos; asimismo, se demuestra lo que un pleito político y religioso a tal escala como la Reforma y la Contrarreforma puede causar en el devenir humano.

Antes de pasar al siguiente apartado, se nos permitirá una exclamación de extrañeza. Es sorprendente que todo esto que hemos descrito haya sido no sólo creído, sino escrito y además transmitido, por un hombre que nunca salió de la Nueva Inglaterra. Este hábil puritano, hemos de decir, *jamás* viajó hacia estas regiones hispanas, ni conoció, ni vio a ningún español ni a ningún católico en persona en toda su vida.

## Parte III

DOS LECTURAS ACERCA DE LA REFORMA EN AMERICA: LA FE DEL  
CHRISTIANO (1699) Y THE FALL OF BABYLON (1707).La evolución de un género a partir de la Reforma.<sup>251</sup>

El replanteamiento, no sólo de las creencias cristianas tradicionales, sino del propio Cristianismo que trajo la Europa de la Reforma, aportó una nueva *lectura* de la historia, de la política, de la economía, del arte, etcétera, y dio formas diferentes para interpretar la vida misma. Los hombres del siglo XVI y sus herederos del XVII habrían de trazar otra vez el problema básico de la salvación. Mas, no sólo era eso, sino que el *cómo* obtenerla se les presentaba con un gran espectro de opciones —no siempre libres de escogerse—, que les acarreaba dudas e incertidumbres. Parecía que la verdad se diluía y, al reclamar cada iglesia la propia como la absoluta, la mente humana, ya de por sí cambiante, terminaba, ya bien en el límite de lo escéptico, ya en el de la superstición. O, como en muchos otros casos, estaban los que profesaban una fe sincera de la que se aferraban y que era, finalmente, el hilo donde pendía lo que la razón ya no podía coger ni con alfileres. Desde el siglo XVI, los reformadores tuvieron que dar a conocer respuestas concisas y racionales al cambio a una población cuyas creencias se habían vuelto casi de la noche a la mañana protestantes. Conforme avanzaba el tiempo, estos hombres habrían de exhibir argumentos contrastantes a la gente, no sólo en lo referente a la tradición católica, sino entre las diferentes denominaciones que se formaron, pues debían dar razón de su existencia y de su lucha por

<sup>251</sup> Berard L. Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today. The Evolution of a Genre*. Este autor estudió a los catecismos como un "género literario" debido a

conseguir adeptos.<sup>252</sup> Por su parte, el catolicismo, frente al caos dogmático que se vivía, también dio una respuesta hacia su interior que repercutió ampliamente hacia fuera. Esta "voz de la Iglesia" (unificada gracias al Concilio de Trento ante el maremágnum de textos que salió de las plumas reformadas) fue escrita precisamente por un miembro de la recién constituida Sociedad de Jesús: Pedro Canisio.<sup>253</sup>

Se nota entonces que tanto católicos como protestantes percibían la inquietud ante la falta de claridad dogmática, y esto trajo como

---

que, según él, estos escritos tienen una "misión compleja" y muy específica, que es la de evangelizar.

<sup>252</sup> Los principales catecismos y confesiones protestantes redactados en este momento fueron el *Pequeño catecismo* de Martín Lutero (1529); la *Confesión de Augsburgo* (1530); la *Confesión de Ginebra* (1536); el de Calvino (1541); el *Catecismo de Heidelberg* (1563) y los *Trentina y nueve artículos* de la Iglesia de Inglaterra (1571). En lo que toca al siglo XVII en Europa, las diferentes versiones del *catecismo de Westminster* (entre 1647 y 1674) son también dignas de mención. Tessa Watt menciona en su libro *Cheap Print and Popular Piety* (pág. 69) que el tipo de literatura que los reformadores escribieron fue cambiando conforme se modificaron sus propios intereses. Esto es, al principio la atención se volcó hacia la conversión general del catolicismo, mas luego se tornó hacia el entendimiento de la doctrina de los sacramentos para que surgiera así la necesidad del autoexamen, singular aportación de Martín Lutero a los avatares de la Reforma. Los párrocos, a su vez, buscaban encontrar un conocimiento más profundo de sus catecúmenos respecto a la doctrina.

<sup>253</sup> En 1555, para contrarrestar los escritos luteranos, Canisio redactó esta doctrina que dividió en dos partes. en la primera se refiere a la sabiduría, donde incluyó a las tres virtudes; uniendo a esta parte con la segunda, se encuentra una explicación de los sacramentos para terminar con el tema de la justicia. Los otros jesuitas redactores de doctrinas fueron Roberto Belarmino (*Doctrina Cristiana*) y Edmund Auger (*Catéchisme et sommaire de la doctrine chrétienne*), este último, como una respuesta directa al Catecismo de Ginebra de Juan Calvino. En Berard L. Marthaier, *The Catechism Yesterday and Today*, págs. 42-53. Existen otros ejemplos de doctrinas católicas, que van desde Erasmo hasta las que salieron de las conclusiones del Concilio de Trento. Otras, como la de Bartolomé Carranza de Miranda, teólogo español del siglo XVI son importantes, pues cuenta que "estando en Inglaterra, se entendió y vimos que en aquel reino y en Flandes andaban en español y en otras lenguas vulgares muchos libros hechos por industria de herejes en los cuales, con el título de doctrina cristiana, ponen todos sus errores: de dos ferias que hacen en Francafort (sic) en Alemania, traen dos veces al año los herejes libros a Flandes en las lenguas que he dicho. Para remedio de esto, pareció que se hiciese un libro de doctrina católica, y se advirtiese al pueblo de la mala doctrina que en los otros libros les enseñaban los herejes". pág. 49 de los *Comentarios sobre el Catecismo christiano*, I. ed. por José Ignac Teliechea idigoras, 1972.

consecuencia que hubiera un reconocimiento general de la necesidad de elaborar sumas teológicas breves que todos pudieran entender.<sup>254</sup>

Nos hemos apoyado, entre otras fuentes, en estudios contemporáneos a nosotros de catecismos de los siglos XVI y XVII cuyos autores son tanto protestantes como católicos que estudian a sus iglesias *desde dentro*. Ambas partes coinciden en que fue la época de la Reforma y de la Contrarreforma la ideal para la redacción de estos resúmenes de doctrina. Sus descripciones coinciden en varios puntos que deseamos ahora recalcar, y se pueden aplicar indistintamente tanto a escritos protestantes, como a católicos de los siglos XVI y XVII, aunque fueron los protestantes quienes comenzaron a utilizar este género literario como “instrumentos de reforma”.<sup>255</sup> En esta “primavera catequética”, como la llama José Ignacio Tellechea, los hubo de dos formas, principalmente: una, de las grandes obras más bien destinadas a párrocos y gente instruida y otra, que es la que más nos interesa por ser el formato que utilizó Mather, orientada al público menos letrado y a los niños. Esta última era más breve y esquemática y se hallaba “concebida en forma de cartilla para su memorización”.<sup>256</sup> Además, como debieran fijarse bordes que definieran las diferentes posturas religiosas, estos escritos “levantaban estandartes alrededor de los cuales las comunidades locales se podían reunir y marcaban sus límites frente a los oponentes”.<sup>257</sup>

En ambos casos domina el interés práctico. La pastoral exigía a gritos una catequización seria del pueblo cristiano, aquejado de espantosa ignorancia en muchos casos. Cuando las escisiones religiosas que provocara la Reforma protestante sembraron la división y el

<sup>254</sup> Mark A. Noll, ed. *Confessions and Catechisms of the Reformation* pág. 14.

<sup>255</sup> Berard L. Marthaler. *The Catechism Yesterday and Today. The Evolution of a Genre*. pág. 21.

<sup>256</sup> José Ignacio Tellechea. *Comentarios sobre el Catechismo cristiano de Bartolomé de Carranza*, I, pág. 86.

<sup>257</sup> Mark A. Noll, ed. *op cit*, pág. 15. Alister McGrath en la página 210 de su *A Life of John Calvin* reflexiona de la misma forma y añade que esta demarcación social que aportó la Reforma no había sido de capital importancia durante la Edad Media como lo llegó a ser tiempo después.

desconcierto en el pueblo, los catecismos asumieron la finalidad de fijar posiciones, adquiriendo con ello clara investidura confesional.<sup>258</sup>

De manera concisa y general, estos pequeños textos mostraban los puntos principales de las doctrinas que se trataba de mostrar y defender. Al menos en Inglaterra, a partir de 1550 la producción de literatura religiosa *popular* —entre libros de rezos, salterios, catecismos, sermones, panfletos moralizantes, manuales para la devoción, etcétera— se incrementó respecto a los años anteriores.<sup>259</sup>

Ahora bien, en el caso específico del protestantismo en esta tierra de los antepasados de Mather, la labor reformadora tuvo que labrarse en un campo que ya era católico —al menos oficialmente— desde hacía siglos. Los instauradores de esta confesión, e insistimos en esta idea, tuvieron que recurrir a una intensa campaña de convencimiento con el fin de mostrar que sus ideas eran, no sólo verdaderas, sino, ante todo, las originales y primigenias dentro del Cristianismo. Sin embargo, resulta interesante exponer aquí algunos puntos que pudieran ayudarnos a ubicar esta situación en el bagaje histórico y cultural del que este puritano de Boston fue heredero.

Tessa Watt explica en su libro *Cheap Print and Popular Piety* que

la catequesis doméstica se encontraba entre las actividades [de evangelización oral] más promovidas por los ministros y los catecismos cortos en forma de hojas sueltas debieron haber sido impresos para ponerse sobre las paredes con el fin de referirse a ellos con mayor facilidad. El principal mercado para los catecismos se encontraba entre el ministerio y el magisterio y existe poca evidencia que sobreviva que indique si las sesiones de catequesis en las casas eran una práctica común,

<sup>258</sup> José Ignacio Teñechea, *op. cit.*, pág. 86.

<sup>259</sup> Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety 1550-1640*, pág. 69. Esta autora hace énfasis en la literatura popular debido al interés de los reformadores por introducir sus ideas, sobre todo, al público en general o más o menos indocto. Su objetivo se centraba, principalmente, en el ámbito doméstico y parroquial.

aparte de los casos en que se llevaban a cabo ante la presencia de un pastor.<sup>260</sup>

Es de suponerse que, dado el círculo de vida de los puritanos, tan concéntrico en cuanto a familia se refiere, se hubiera acogido este tipo de catequesis en su seno, sobre todo, promovida por los ministros.<sup>261</sup> Saldría de los límites que nos hemos fijado para este estudio el ahondar en el uso que los reformadores dieron a la imprenta en la producción de este tipo de literatura; además, es de suponerse que gran parte de ella ha llegado hasta nuestros días en forma fragmentada. Aún así, resulta importante recalcar su alcance y su trascendencia para la labor historiográfica puesto que el tratamiento catequético *intencional* que se dio a cada capa de la sociedad evidencia tanto las distintas perspectivas doctrinales, como las formas de atraerse adeptos que trajeron la Reforma y la Contrarreforma.

La situación americana que vivía Cotton Mather era diferente a aquella realidad europea. No obstante, y aun tomando en cuenta este último punto, podemos darnos una idea del estilo y *propósito* que este ministro utilizó ya en este continente, al analizar lo que sucedía en Europa. Por ejemplo, en el caso de la Nueva Inglaterra, los círculos no congregacionalistas que la rodeaban se encontraban principalmente constituidos por cuáqueros, anglicanos, y uno que otro católico inglés. Ahora bien, un poco más allá de las fronteras, hacia el Canadá, se hallaban los católicos franceses. Hacia el sur, y de manera preocupante para nuestro ministro, ya no tanto por la cercanía sino por cuestiones de número de habitantes, estaban los españoles también adheridos a la

<sup>260</sup> Tessa Watt *op. cit.*, pág. 232.

<sup>261</sup> De hecho, parte de la labor cotidiana de Mather consistía en catequizar a sus vecinos realizando visitas a sus casas. Por su parte, la larga temporada de frío en la Nueva Inglaterra ofrecía ocasión para estar dentro de casa y utilizar ese tiempo en rezos y trabajos que resultaran fructíferos ante la mirada divina. Al menos así lo creía Cotton Mather, quien menciona en su diario que la estación invernal era de "ocio entre la mayoría de mis vecinos, de ahí que [yo], con una mezcla de religión e ingenuidad, haya ideado cómo hacer para invitarios a enmendar la inactividad que conlleva el invierno para la gloria de Dios y para sus propios y

Iglesia de Roma. Es más, las tierras hispanas llevaban un siglo de adelantos en cuanto a misiones y conversiones se refiere que favorecían y engrosaban las filas militantes del catolicismo. Por otro lado, con seguridad Mather desconocía el sincretismo y complejidad que había adquirido esta práctica religiosa en estos lares, pues no hay mención alguna en sus escritos al respecto. Empero, la iglesia “papista” ya se hallaba en la Nueva España y había obtenido grandes logros: era esto lo que a él importaba, debido a que lo tomaba por peligroso e, incluso, diabólico.

Por estas razones, resulta importante destacar la labor de Mather en cuanto a la catequización que realizó hacia sus adentros, hacia los mismos puritanos —tomando en cuenta el símil de la literatura doméstica— con su catecismo *The Fall of Babylon*. Es un llamado a su gente para estar alertas ante los métodos evangelizadores jesuíticos. Asimismo, se hallan sus intentos hacia el exterior, en dirección a los pueblos y culturas cercanas geográficamente que, para su cosmovisión protestante, resultaban enemigos ya de entrada. Este es el caso de *La Fe del Cristiano*.

#### **La primavera americana y la competencia catequética**

Uno de los actores dentro del escenario de la Reforma y de la Contrarreforma representaba el papel de la *contienda* entre una y otra facción. Era éste el personaje invisible de la “obra”, mas dicha condición de ninguna manera lo tornaba imaginario; era inmaterial, pero jamás se le encontró ausente. Y, como un celoso guardián de su carácter protagonista, no cedió su lugar ante nada, ni ante nadie.

La presencia de los padres jesuitas en la vecina Canadá y la de los españoles hacia toda la parte sur del continente inquietaba a Mather sobremanera. Lo que apaciguaba su protestante preocupación era el pensar que las huestes “papistas” se encontraban en ese lugar de manera

---

eternos méritos”. Esto lo publicó bajo el nombre de *Winter Meditations* en *Diary*.

providencial para que ellos, los portadores de la legítima fe, tomaran cartas en el asunto, los extirparan de estas tierras y propagaran la verdadera religión. Ya el antiguo líder de la plantación de Plymouth, William Bradford, había considerado que el demonio en esos sitios ejercía un poder más maligno que en la Europa protestante y que, de hecho, este ser tenebroso se ensañaba principalmente con la gente de Dios.<sup>262</sup> Finalmente y, según los puritanos, no resultaría tan en balde la lucha que debían mantener para defender, tanto su vocación vital, como la razón de ser de su congregación, esto es, la purificación y expansión del legítimo reino de Dios. El hecho de ejecutar estas acciones bajo la consigna de que se hacían en el nombre del ser supremo, le concedía a la ocasión un estigma de lucha beatífica por parte de las huestes terrestres que se alineaban en contra del adversario infernal.

No obstante, esta pugna entre una ortodoxia con peso y las herejías que habían terminado anatemizadas en los concilios no resultaba ser ninguna novedad en la historia cristiana de occidente (en la cual hemos de incluir, ya en esta etapa, a las colonias americanas). Parte de la originalidad del caso que estudiamos estriba en que, al afán por expandir la "verdadera religión" hacia otros territorios, se le une el que ambas facciones eran *cristianas*. Ahora bien, a simple vista esto tampoco podría parecer tan insólito debido al conocimiento de la existencia de casos similares, no sólo dentro de los seguidores del Mesías, sino en otras religiones del mundo. ¿Por qué, entonces, el énfasis? La trascendencia de este hecho se basa principalmente en varios puntos que ahora enumeramos: primero, hablamos ya no de "herejías", sino de dos grandes *ramas* del cristianismo: catolicismo y protestantismo, este último con todas sus variantes. Cuando se dio la ruptura, comenzó cada una su existencia por separado, ya fuera por decisión propia o por exigencia de

---

I, pág. 169.

<sup>262</sup> Juan A. Ortega y Medina. *La evangelización puritana en Norteamérica*, pág. 208.

algún soberano y, en este caso, la vida de los protestantes en regiones católicas y viceversa hubo de tornarse incómoda e incluso violenta. Segundo, la segmentación plena de esta fe coincidió con la expansión de Europa hacia América y, posteriormente, hacia otras latitudes del orbe terrestre; hecho que marcó a la historia y que, nos atreveremos a decir, fue uno de los inicios de la globalización que vivimos a finales del siglo XX.<sup>263</sup>

La variante que nos interesa, entonces, se encuentra en el *alcance*, primero geográfico y luego, religioso, cultural, social, económico y, claro, histórico y en el campo de las ideas que tuvo esta confrontación en los nuevos territorios. Asimismo, la traspolación de usos, costumbres, métodos, herramientas, percepciones, y demás por los inmigrantes desembocará en una situación *americana* propia.<sup>264</sup> Los pobladores se ayudaron de los recursos locales y les añadieron lo importado de sus zonas de origen, lo que dio como resultado algo diferente de Europa, en todos los campos de la actividad y de la vida humana.

A estos puntos que acabamos de mencionar, hemos de añadir el siguiente: Inglaterra, particularmente después del siglo XVI y luego de la Reforma protestante, vivió una época inflamada de confianza en sí misma y comparó sus logros lo marítimo, en lo económico, en lo político y, pues, en lo espiritual con el resto de las naciones, particularmente con las opuestas o católicas. De hecho, y, aunque no era nueva la idea de que esta nortea isla había sido ya catequizada desde tiempos de Tiberio, sí es preciso indicar que el avance de las doctrinas reformadas la reivindicó —o la ayudó a hacerlo— como una nación *electa*. Pero, más que nada, es la

<sup>263</sup> Hablar de "globalización" resulta mucho más complejo que el simple hecho de mencionarla: el problema, en sí, va más allá de la unificación de vestidos, comidas, estructuras económicas o "culturas populares" del mundo actual. Nuestra intención —tal vez hasta tosca o grosera— radica en lograr una comparación de las circunstancias históricas de los catecismos con los actuales alcances de la *ocidentalización* —propiciada, en gran medida, por los ahora Estados Unidos, con una gran carga de valores puritanos— y que creemos comenzó en la etapa expansionista europea de los siglos XVI y XVII.

<sup>264</sup> Vid. Juan A. Ortega y Medina, *México en la conciencia anglosajona*, I. En especial, léanse los primeros dos capítulos de este tomo.

noción predestinatoria y expansionista del calvinismo la que imprime un sello diferente a cualquier tipo de catequesis que se conociera en la reforma europea y que fue la que logró este *alcance* de que hablábamos. No es de extrañar, entonces, que Cotton Mather y demás miembros de su iglesia continuaran considerando a la Nueva Inglaterra una extensión, en cuanto a elección se refiere, de la vieja Albión dejada atrás en el horizonte atlántico.<sup>265</sup> Además, el congregacionalismo puso en práctica sus ideas y proyectos de vida más bien en las tierras novohispanas; fue aquí donde, con Cotton Mather como uno de sus dignos voceros y representantes, que esta lucha por la expansión de la religión reformada adquirió un sello diferente y de repercusiones históricas únicas, tan importantes, que aún tienen validez. Es, pues, esta doctrina calvinista, la que nadie “utilizó mejor y más exhaustivamente que los puritanos para sus fines propagandísticos espirituales; para ataque, catequismo y defensa”<sup>266</sup> y es ésta, la que da sustento a la hipótesis que tratamos de defender.

### La Nueva Francia

Las frías tierras cercanas a Massachusetts atestiguaron los asentamientos de hombres de extracción francófona. La fundación de la Nueva Francia trajo consigo una peculiar forma de organización colonial, un tanto diferente a la que se había llevado a cabo en la Nueva Inglaterra y en la Nueva España. Veamos por qué.

Todavía para 1608, año que se considera como el de la “fundación” de este establecimiento francés, no se contaba con el respaldo monárquico para levantar una comunidad permanente. Por el contrario, su fin principal era únicamente el comercio de las gruesas pieles de castor.

<sup>265</sup> “Con la ascensión de Isabel I al trono, muchos escritores calvinistas consideraron a Inglaterra como una ‘nación muy favorecida’ frente a los ojos de Dios. Esta percepción, sin embargo, tuvo una vida relativamente corta. Esto no fue sino hasta que los autores puritanos volvieron sus ojos y su imaginación hacia América”. Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, pág. 258.

<sup>266</sup> Juan Antonio Ortega y Medina, *Destino manifiesto*, pág. 93.

indispensables en Europa para la época de lluvias o los inviernos. La idea de fundar una *colonia* le rondaba la cabeza al encargado de este asentamiento mercantil: Samuel de Champlain (1567-1635), quien pactó alianzas con los indios, sobre todo, con los iroqueses.<sup>267</sup> Cuando, al paso del tiempo, la Corona francesa se percató de la importancia de erigir una posesión en lo que era la pequeña *Habitation de Québec*, se fundó la bien respaldada *Compagnie des Cent-Associés*, ideada bajo la tutela del cardenal Richelieu, en 1627.<sup>268</sup> Sin embargo, un año después, estalló la guerra contra Inglaterra y los barcos que traían cerca de 400 inmigrantes —entre ellos, mujeres, indispensables en el proceso de poblamiento— fueron repelidos por los navios británicos. No es válido especular en los terrenos históricos mas, pensemos que, en el caso de que los esfuerzos de los *Cent-Associés* hubieran dado fruto en este primer momento, la Nueva Inglaterra hubiera tenido que enfrentarse a una colonia vecina que contaba, no sólo con el apoyo total de la corona francesa sino, también, con las alianzas que los primeros habían hecho ya con una de las confederaciones indias más antiguas y más grandes de esos lugares: la Liga de los Cinco Pueblos, o confederación iroquesa.<sup>269</sup> La Nueva

<sup>267</sup> Christopher Moore, "Colonización y conflicto: La Nueva Francia y sus rivales. 1600-1760" en Craig Brown, ed. *La Historia ilustrada de Canadá*, México, Fondo de Cultura Económica. 1994, págs. 121-123.

<sup>268</sup> Esta compañía se encontraba respaldada por capitales comerciales y aristócratas y, a diferencia de otro tipo de agrupaciones por el estío. "era mucho más rica y estaba mejor relacionada que sus predecesoras, por lo que parecía ser mucho más capaz de realizar las ambiciones de Francia en su colonia". En Christopher Moore, "Colonización y conflicto...", pág. 123.

<sup>269</sup> Estos provenían de la zona del actual estado de Nueva York y formaban una sociedad de agricultores y traficantes, principalmente. Unidos a ellos se encontraban otras tribus más pequeñas provenientes de la parte sur del Río San Lorenzo. Sus principales rivales eran los miembros de la confederación hurona, cuyos aliados, los *montaignais*, habían sido los primeros en comerciar con los franceses, ya desde antes de la llegada de Champlain. Curiosamente, otro grupo copartícipe de estos era el algonquino, principal blanco evangelizador del santo puritano John Eliot. La zona de intercambio mercantil no incluía el área aledaña a Québec, de ahí las maniobras y tácticas de este francés porque así fuera. Ambas confederaciones indias eran, como se ve, rivales en el trueque con los europeos; empero, después de situar el centro del negocio en la *Habitation*, "su

Inglaterra, pues, zona privilegiada para el cultivo de hortalizas en comparación con los infértiles terrenos de Quebec, hubiera continuado su desarrollo como lo hizo —unos años más adelante— pero bajo la sombra de un asentamiento mucho mayor y mejor amparado políticamente que ellos, y quién sabe bajo qué costo ésta hubiera sobrevivido. Resulta preciso retomar el hilo de nuestra narración y recordar que uno de los procedimientos dentro de la fundación de una colonia en el siglo XVII conllevaba, necesariamente, la propagación del Evangelio.

La transmisión del Cristianismo (protestante o católico) se dio en todo el hemisferio americano, en los bloques colonizados por una triada de poderosas naciones del Viejo Continente. En cuanto al hemisferio norte se refiere, las tres “nuevas” —Nueva España, Nueva Inglaterra y Nueva Francia— fueron un intento europeo por expandir aquella doctrina. Como ya se ha escrito y estudiado ampliamente, en cada uno de los territorios la realidad adquirió un sentido propio de *americanidad*. Pero la fe cristiana no se hallaba fuera del ámbito político o económico, sino que se encontraba firmemente enraizada en lo vital, en lo cotidiano, mucho más de lo que un nombre en el umbral del siglo XXI pudiera comúnmente concebir.

Debido a que al principio los lazos de unión dentro de la *Habitation* eran meramente económicos, protestantes y católicos —entre ellos, hugonotes<sup>270</sup> y calvinistas— habían sobrevivido a su convivencia. Empero, Samuel de Champlain había ya ideado traer religiosos católicos a catequizar a los indios y, en 1615, siete años después de la llegada de los puritanos a América y a casi cien años de la aparición de los frailes en tierras hispánicas, arribaron a la Nueva Francia los tres primeros

---

supervivencia en los primeros años dependió de la capacidad para demostrar su utilidad a sus aliados indígenas”, más que de algún tipo de altruismo o de la “inocencia” indígena. En Christopher Moore. “Colonización y conflicto...”, pág. 119-120.

<sup>270</sup> Bajo este nombre se les conocía a los calvinistas franceses.

franciscanos recoletos junto con un hermano lego.<sup>271</sup> Estos se separaron durante diez años para llevar a cabo el proceso de evangelización. El apoyo de la Corona hizo que el envío de sacerdotes favoreciera a la fe de Roma, más que a otra reformada, como la hugonote. Estos intentos primarios no pudieron cuajar del todo puesto que la colonia, como tal, no existía; no había un aparato organizador bien establecido como una diócesis que concentrara refuerzos y medios y, así, los logros en conversiones rindieron muy pocos frutos. No obstante las penas y trabajos de estos hermanos franciscanos, la evangelización parece haber pasado casi desapercibida, de ahí que se hayan decidido a solicitar el apoyo de una orden religiosa que había salido airosa bajo circunstancias muy adversas en sus misiones en Africa, Asia y Sudamérica: nos referimos a la Compañía de Jesús. Ya en 1611 habían desembarcado dos jesuitas en las costas de la Nueva Francia, Pierre Biard y Ennemond Massé. Tras un ataque por parte de algunos colonos de Virginia, el primero fue abandonado en un barco a la deriva y, el segundo, deportado a Inglaterra. Aún así, en 1625 Massé volvió junto con Charles Lalemant y el famoso Jean de Brébeuf.<sup>272</sup>

La labor de los jesuitas fue, a partir de entonces, de una intensa actividad que se reflejó en la fundación de *siete* misiones: la Abenaki; la Montaignais; las de Quebec y Montreal; la Huronia; la Iroquesa y la de Ottawa: un logro a todas luces impresionante. Empero, y no obstante los esfuerzos —incluso el martirio— de estos sacerdotes vestidos de negro, hubo pocas conversiones, situación que la historia habría de demostrar después, pero que Cotton Mather desconocía al momento de enviar sus catecismos.

Graves eran los motivos para que un celoso puritano como Cotton Mather decidiera llevar a cabo tan colosal empresa como era la conversión de todo un continente. Hemos de pensar que no sólo la rapidez de la

---

<sup>271</sup> Sus nombres fueron: Denis Jatnay, Jean d'Olbeau, Joseph le Caron y el lego Pacifique du Piessis.

propagación de las ideas o, incluso, de los medios que las transportaban de un lugar a otro hacia finales de siglo XVII y principios del XVIII eran aspectos dignos de tomarse en cuenta para hacerlo. Sin embargo, es principalmente la idea de la vocación o *calling* por la que, como ya se vio, el hombre intenta conocer el designio de Dios y su providencia para cada persona, y es ésta la que mueve al ministro a emprender tal camino. Ya lo había dicho Juan Calvino, el fin último del ser humano era el conocimiento de Dios<sup>273</sup>, mas éste implicaba, por fuerza, la intuición del plan que el Creador había trazado sobre cada hombre con el fin de ensaizarlo. Y decimos intuición y no conciencia pues a estos dos términos los une la mente, mas los separa la *certeza*. Reiteramos la idea de la falta de esta última en la vida religiosa y, por ende, cotidiana, del puritano.<sup>274</sup> La interpretación del papel del hombre dentro de la soteriología calvinista y su zaguera incertidumbre, nos remite al tema del futuro del alma en el cielo o en el infierno y que atormentó no a pocos en ambos mundos del cristianismo de la post-reforma: el protestante y el católico.

### *C. Mathero, Siervo del Señor Jesu Christo*

El celo protestante de Cotton Mather se vería reflejado en su gran afán por convertir a todo un mundo católico —el americano, difícilmente permeable a las ideas reformadas como digno hijo que era de la Contrarreforma— a la confesión que él, por una auténtica convicción, ponderaba como la única histórica e innegable. Nos referimos a la fe de corte calvinístico-puritano, como uniría los términos Juan Antonio Ortega y Medina.<sup>275</sup> Y, como dijo este historiador, Cotton Mather fue uno de los principales contrincantes en

---

<sup>272</sup> 1593-1649. Nacido en Condé-sur-Vire, Francia, fue el principal evangelizador de la Huronia.

<sup>273</sup> Juan Calvino. *Institución*, I. I.

<sup>274</sup> "A pesar del hecho de que Calvino hizo énfasis en que las obras no eran la base de la *salvación*, sí dejó claro que eran la base de la *certeza*". Alister McGrath *A Life of John Calvin*, pág. 240. Vid. capítulo I.

<sup>275</sup> Juan Antonio Ortega y Medina, *Destino manifiesto*.

la eminente *competencia catequística* que se desarrolló en América.<sup>276</sup> Dentro de esta contienda Reforma-Contrarreforma la meta a conseguir era el ganar almas y demostrar con hechos al oponente que Dios favorecía a la propia confesión.

Mather entonces, emprendió una tarea en dos sentidos: en uno, *propagar* el protestantismo en las zonas católicas y, en el otro, *contener* al catolicismo en las fronteras reformadas alrededor suyo a través de dos catecismos. Esto resulta bastante novedoso en los terrenos americanos pues el hecho de *enviar* a otras tierras los resúmenes de la doctrina —de manufactura continental, para los *americanos*— con el fin de obtener la conversión de los contrarios, es un resultado de la puesta en práctica de su devoción calvinista, del “uso” de las enseñanzas de la Biblia en la vida cotidiana. Además, la labor que se había propuesto lograr, ya de entrada, resultaba colosal, casi titánica para un solo hombre. No obstante, hemos de recordar que su férrea convicción religiosa lo hacía creer que Dios mismo le había encomendado esta misión. Éste también lo guiaría en su realización la cual, según Mather, no podía ser sino exitosa, aunque lenta y con parsimonia, si bien dependería de la vocación de cada catecúmeno y del número de elegidos de antemano para la salvación.

La intención e, incluso, seguridad de que se obtendrían conversiones como triunfos para la “verdadera” fe se refleja en estos grandes afanes y, a su vez, en los proyectos de este “siervo de Nuestro Señor Jesu Christo” — como Mather se llamó a sí mismo en *La Fe del Cristiano*. Sus esfuerzos no sólo se llevarían a cabo en la América hispana, que, aunque sí era su principal blanco de ataque, no era la única que vivía bajo la sombra de la “gran prostituta”, o Roma. En su *Diario*, en la entrada del 22 de octubre de 1724, expone su resolución de enviar una doctrina compuesta hacia tres años nada menos que a la rival nación gobernada por Luis XV, Francia. Este catecismo portaba el nombre de *Une Grande Voix de Ciel a la France* y

---

<sup>276</sup> Ortega y Medina, *La Evangelización puritana*, pág. 215.

fue impreso un año más tarde, en 1725.<sup>277</sup> Además, ¿qué mejor manera de enviar un documento de este tipo a Europa sino a través de las flotas de la también protestante y poderosa Holanda?<sup>278</sup> Fe y pragmatismo calvinistas, sin duda. Los puntos que se tocan en el mencionado compendio de doctrina son muy similares a los que se insertan en *La Fe del Cristiano* como veremos más adelante y en ellos declara de manera propagandística —tal vez incitando al miedo— que el reinado de la Iglesia de Roma estaba a punto de terminar y por eso habrían de suprimirse las idolatrías y las supersticiones. ¿Cómo? únicamente siguiendo lo que se asentaba en las Escrituras.<sup>279</sup>

Ahora bien, si este ministro puritano enviaba varias copias de un catecismo en un largo viaje interoceánico para convertir a toda una nación que dentro de su propio seno católico se había impuesto sobre los influyentes hugonotes, ¿qué se podía aguardar de las esperanzas albergadas para con sus vecinos continentales, los españoles en sus colonias y los franceses en el Canadá? “Dirigeme, o mi Salvador”, exclamó el bostoniano ese mismo día<sup>280</sup>, tal vez también poniendo esta frase en boca del folleto que habría de enviar, para que la mano divina lo guiara en su camino y así pudiera llevar a feliz término su designio glorioso.<sup>281</sup> ¿Cuál fue el destino de éste en las tierras francófonas? Lo desconocemos, no sin pena, mas esta acción refleja varios puntos que consideramos necesarios resaltar. Primeramente, el expansionismo de los primeros novoiñgleses

<sup>277</sup> *Une Grande Voix du Ciel a la France*, Boston, 1725. Ya alrededor de 1697, Mather, en una entusiasta entrada de su *Diario*, aseguraba haber recibido “una y otra vez” señales en las que Dios habría de llevar a cabo un gran trabajo de conversión en Francia con el fin de “revivir su Santa Religión en ese lugar”. *Diary*, I, 262-263.

<sup>278</sup> *Diary*, II, pág. 768.

<sup>279</sup> *Une Grande Voix du Ciel a la France*, págs. 4-7.

<sup>280</sup> *Diary*, II, pág. 768

<sup>281</sup> Igual que la idea de Mather de que Cristóbal Colón había descubierto América como parte de un designio providencial para implantar la “verdadera fe”, ahora enviaba estos documentos que, como “instrumentos de la Providencia”, habrían de catequizar y convertir a los infieles y a los paganos. Vid. Alicia Mayer, *El Descubrimiento de América en la Historiografía norteamericana*, capítulo I.

comenzó, no sólo en dirección hacia el norte y el sur, sino también, hacia las tierras europeas, y ya desde este momento. Aunque también cabe la posibilidad de que sea un desplante criollo, no olvidar la idea de los intelectuales americanos por mostrar a su lugar de origen como el paradigma de una religiosidad más pura frente a la corrompida Europa. Segundo, la personalidad de Mather se ve reflejada en una especie de catolicismo<sup>282</sup> —en el sentido de universalidad, como lo reflejaría en la *Magnalia*— que sustentaba su convicción y su fe, así como su formación religiosa y su lugar en la sociedad como un santo visible congregacionalista. Notorio es que, tanto desde la perspectiva de la mera biografía, como hacia lo que se refleja al exterior, estas acciones de Mather no pueden pasar desapercibidas para el historiador. Decimos esto por el hecho de que no se quedaron aisladas. Mather puso su parte en esto con su propia personalidad y medios, mas también era una consecuencia del bagaje histórico de tinte providencial y electo que cargaba en sus espaldas, legado añoso riquísimo, mismo que se heredó a las generaciones siguientes que constituirían, con el paso de los años, los llamados Estados Unidos de América. Y los vecinos, sobre todo hacia el sur, sufrirían, cómo no, las consecuencias de esta expansión que ya comenzaba —por lo menos de forma idealizada— con un catecismo que transmitía dichos acervos históricos bajo la envoltura de verdades absolutas.

---

<sup>282</sup> Este sentido de universalidad en un calvinista debe matuzarse. Nos referimos, primero, a la formación global que tuvo Cotton Mather, pues sus fuentes, libros y demás reflejan un amplio espectro en su saber y su conocimiento. Además, a simple vista resultaría bastante irónico e incluso, ambiguo, que una persona creyente en la actitud de elección predestinatoria de Dios pudiera, al mismo tiempo, pensar en la conversión de otros *pueblos* a la fe congregacionalista. Más paradójico resulta aún, si sabía que estas gentes vivían bajo la sombra del odiado Pontífice. De aquí que, como se verá más adelante, es necesario resaltar que la idea misionera que acarreaaba el calvinismo fue fundamental para entender esta actitud evangelizadora puritana.

### Los catecismos y el concepto de vocación.

Desde hace ya algunos años, parte del debate académico de los historiadores de la Reforma ha estado girando en torno a la existencia de ciertas diferencias que Calvino mantuvo frente a sus seguidores, muchas de ellas, desconocidas para él de haberlas escuchado.<sup>283</sup> Se ha intentado matizar y separar lo que por un tiempo se tomó como propuesto por el reformador francés de forma directa, pero que era más bien obra de sus partidarios. El teólogo e historiador estudioso de este período, Alister E. McGrath, intenta exponer en su libro *A Life of John Calvin* que, tal y como sucedió con Marx y los marxistas, una cosa es el *calvinismo* y otra, acaso muy diferente, el fundador a quien dicho movimiento atribuyó su génesis e inspiración. A pesar de que antes de morir la idea de Calvino en cuanto a su doctrina era "*Ne changer rien, ne innover*", todo indica que sí se dio una variación entre lo que éste *dijo o pensó* y lo que sus seguidores *terminaron por hacer*. Mas esto no se debe atribuir al azar, sino a la forma de responder ante ciertos acontecimientos históricos que siguieron, efectivamente, parte de lo que Calvino expresó en vida.<sup>284</sup>

Intentaremos hacer un pequeño resumen de la diferenciación entre una y otra parte tocante sobre todo, al concepto de *vocación*, para poder entender el por qué Cotton Mather se afanó tanto con el envío de los dos catecismos. Nuestro interés en volver a este reformador radica en el hecho de que, sin su influencia o la de sus seguidores, aquél ministro novoioglés y sus acciones resultarían difíciles de explicar y, peor aún, de entender.

Retomemos a Alister McGrath, quien nos explica que la doctrina calvinista de expiación limitada a unos cuantos es propiamente el resultado de lo que primero Pietro Martire Vermigli (1500-1562) y después Girolamo Zanchi (1516-1590), dos de sus seguidores, reflexionaron con él

<sup>283</sup> Geoffrey Elton, *La Europa de la Reforma* págs. 255 y 286.

<sup>284</sup> Alister McGrath. *A Life of John Calvin*, pág. 204. Vid. también el libro de Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, pág. 180.

fin de atar los cabos sueltos que resultaron de su teología.<sup>285</sup> La trayectoria mundana y anti-especulativa que siguieron las ideas de Calvino encontró terreno fértil en las circunstancias en que sus adeptos se vieron inmersos tiempo después. Esta “secularización de lo sagrado”, como la llamó Henri Hauser,<sup>286</sup> trajo el que el sustentante de estas iglesias se encontrara fuertemente enraizado en la teología, *pero* también esta misma desvinculación de lo sacro les proporcionó la capacidad de poder desprenderse de aquellas bases, para regresar a ellas cuando fuera necesario. De aquí se deduce que “la emancipación de tales estructuras y valores de la fe misma a través de un proceso de erosión cultural, es uno de los aspectos más significativos de la recepción y asimilación del calvinismo en occidente, especialmente en América del Norte”.<sup>287</sup>

La dialéctica entre la fe y el mundo que Calvino compuso encuentra su más alta expresión ante la mirada divina con aquellos trabajos que pudieran ser de mayor *utilidad* para la sociedad. La vida contemplativa, entonces, adquiere un valor nulo y nada *práctico* para el reformador mismo —ni para estas nuevas congregaciones.<sup>288</sup> Para servir a la comunidad se necesitaba vivir en ella, y menester era adquirir experiencia y práctica en la vida diaria, en la cotidianidad. Mas el hombre ha de ser cauteloso con los riesgos que pudiera enfrentar bajo esta situación, así que debe ser crítico y mantenerse a prudente distancia de lo secular.<sup>289</sup> El hombre principalmente trabaja para servir a Dios: a Dios se le sirve en el mundo, y no fuera de él. Mas también debe evitar confundir al mundo con la divinidad, aunque haya sido una creación suya. El calvinista otorga al trabajo una nueva dignidad y un nuevo significado dentro de la cultura de

<sup>285</sup> Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, pág. 216.

<sup>286</sup> Cit. en *Ibid.*, pág. 220.

<sup>287</sup> *Ibid.*, pág. 221.

<sup>288</sup> Juan Calvino, *Institución*, IV.XII.10.16.

<sup>289</sup> El Catecismo de Ginebra (1536) retoma este punto: “Hemos de aprender a pasar por este mundo como si fuera un país extranjero, tratando las cosas terrenas con ligereza y declinando a poner nuestro corazón en ellas”. Cit. en Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, pág. 222.

occidente. Las ideas de la *vocación* y de la *predestinación* tornáronse puntos centrales dentro del Calvinismo posterior a la muerte del reformador de quien tomaron nombre. Sus iglesias, cronológicamente al parejo de la Contrarreforma, habían de sistematizar<sup>290</sup> sus conocimientos y principios para definirse y delimitar sus límites teológicos y sociales.

La labor de Mather en el envío de los catecismos, entonces, obedece a dos razones: una, de carácter histórico y circunstancial y, otra, de carácter teológico. Esta última detentaba una clara presión psicológica, debido a que había de demostrar, a uno mismo y a los demás, los signos de elección “entre los cuales se encontraba el generoso compromiso de servir y glorificar a Dios con el trabajo en este mundo”.<sup>291</sup>

Ya se trató de esclarecer que el período de la Reforma y de la Contrarreforma fue el más prolífico en cuanto a cuestiones catequéticas cristianas. Alister McGrath llama a ésta una era “confesionalista”, en la cual tanto luteranos como reformados —léase *calvinistas*— se distinguían entre ellos “a través de formularios doctrinales explícitos y extensos, lo que significa una búsqueda de una definición propia por parte de dos cuerpos eclesiales dentro de la misma zona geográfica...”<sup>292</sup>

Ahora bien, este teólogo inglés se refiere principalmente al caso luterano-reformado en la zona central de Europa durante la época de expansión del calvinismo, esto es, a partir de 1564, año de la muerte del reformador picardo, hasta el primer cuarto del siglo XVII. Mas, si leemos con cuidado, podríamos igualmente aplicar tal cita al caso americano, sólo que esta vez, comparando dos bloques más grandes y mucho más distintos entre sí que el caso tomado por McGrath: por una parte, un lado

---

<sup>290</sup> Otro biógrafo de Juan Calvino, William J. Bouwsma, indica que éste no tenía ninguna faceta de sistematizador, como se le ha querido adjudicar. Por su parte, Alister McGrath afirma que, conforme la influencia del Renacimiento caía en desuso, la predisposición hacia la sistematización desaparecía con ella. Con esto, los calvinistas pudieron retomar su proceso hacia la justificación de la existencia de sus comunidades.

<sup>291</sup> Alister McGrath, *A Life of John Calvin*, pág. 241.

<sup>292</sup> *Ibid.*, pág. 211.

heterogéneamente conformado por varias comunidades religiosas salidas de la Reforma frente al otro, constituido por la iglesia católica y homogeneizado por la corona española.

Cotton Mather, entonces, percibe el “peligro” que vivieron sus antepasados desde Europa al experimentar la cercanía con naciones o regiones católicas y en 1692 escribe en su *Magnalia Christi Americana* que

[En Dublín] Un tal católico romano había publicado un pequeño pero sutil discurso con el título de *De la única fe católica y romana*, gracias al cual las creencias de algunos protestantes mal catequizados se hubieran visto no poco amenazadas...<sup>293</sup>

Al mencionar el hecho de que su pariente Samuel Mather, en cuya vida está inserto este pasaje, fuera alentado por ‘personas de calidad para dar una respuesta a este discurso’ se demuestra que los ministros no se encontraban solos a la hora de escribir catecismos o en los intentos por expandir su fe. De ahí se desprende que los afanes por llevar a cabo la propagación del Evangelio no se quedaron en la sola labor de la persona de Cotton Mather quien, aunque en la mayoría de las ocasiones fuera el autor de los opúsculos o sermones, no era el único que proponía esta difusión de la doctrina. Existen numerosos testimonios que indican que algunos de los escritos de Cotton Mather eran parte de algún encargo<sup>294</sup> y esto se puede interpretar como que su proceder reflejaba una forma que le resultaba familiar en la transmisión de la doctrina, y se nota, asimismo, su consistente formación teológica y las circunstancias históricas que lo rodearon en la Nueva Inglaterra.

<sup>293</sup> Dado que este segmento se encuentra en la parte que toca la vida de Samuel Mather. Cotton no duda en alargar la cita: “Personas de calidad deseaban que el Sr. [Samuel] Mather proporcionara una respuesta a este discurso para todos. Y como réplica a sus deseos, compuso y emitió un tratado muy elaborado... que llevaba el título de *Una defensa de la religión Protestante y Cristiana en contra del Papismo. en la cual las múltiples apostasías, herejías y cismas de la iglesia de Roma, así como también la debilidad de sus pretensiones. se demuestran brevemente con las Escrituras y [con los textos de] los Padres.* Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, II, pág. 54.

<sup>294</sup> Vid. *supra* n. 210.

Cotton Mather no fue el pionero en la elaboración de catecismos en aquellas colonias. Según lo que explica en su *Magnalia Christi Americana*, otros *divines* habían elaborado doctrinas, tanto “largas”, como “cortas”, al estilo de las de Lutero y del catecismo de Westminster. En ellas, se mantuvieron los “artículos fundamentales” de la verdadera fe, y entre algunos de sus autores se encuentra el abuelo de nuestro autor, John Cotton, así como John Eliot, el evangelizador de los indios algonquinos.<sup>295</sup> Sin embargo, Cotton Mather fue más allá al intentar, a través de la manufactura de dos pequeñas doctrinas, lograr la conversión al protestantismo del enorme y heterogéneo —además que desconocido para él— orbe de las colonias católicas en América.

Comenzaremos con la descripción general de ambas doctrinas, tomando como punto de partida al pequeño catecismo en el que Cotton Mather expone, en dos partes, los puntos básicos de la fe calvinista en la lengua castellana. Se dice que el título de un libro resume, en cierta forma, el contenido del mismo. Vale la pena, pues, copiar aquí el nombre completo de esta doctrina que sintetiza las intenciones del ministro para estas tierras coloniales españolas: *La Fe del Christiano: En Veyntequatro Articulos de la Institucion de CHRISTO Embiada a los Españoles, Paraque abran sus ojos, y paraque se Conviertan de las Tinieblas a la luz, y de la potestad de Satanás a Dios: Paraque reciban por la Fe que es en JESU CHRISTO, Remission de peccados, y Suerte Entre los Sanctificados*.<sup>296</sup> El escrito se encuentra firmado por “C. Mathero” —nombre que castellanizó— “Siervo del Señor JESU CHRISTO”<sup>297</sup> y fue publicado en Boston en el año de 1699. El documento que lo acompaña lleva el nombre de *La Religion pura; en Doze Palabras Fieles, y dignas de ser recibidas de Todos*.<sup>298</sup> Sin buscar deliberadamente coincidencias con el autor y su medio, la misma

<sup>295</sup> Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, II, pág. 179.

<sup>296</sup> Cotton Mather, Boston, 1699.

<sup>297</sup> *Ibid*

intención y orígenes de su comunidad puritana se refleja en este título. La religión no sólo se extirpaba —caso de la Iglesia católica—, sino también, como con la Iglesia anglicana, se tenía que purificar. De ahí el epíteto de este tratado. Éste fue enviado *ex profeso* a las colonias españolas con el fin de acarrearlas a la fe reformada en una época que, según los cálculos que él mismo había hecho, traería el fin del milenio y por tanto habría de apresurarse el avance protestante que no terminaba de completarse aún. Recordemos que, según sus cálculos, el Reino del Anticristo —el Pontífice— caería en el año de 1696 y para tal efecto, uno de los signos principales que anunciarían esta caída sería la conversión de los judíos y la propagación del Evangelio. Pero para lograr esto, el pueblo de Dios —léase, Inglaterra o Nueva Inglaterra en su caso— debía trabajar siguiendo su *calling* o vocación, así como también había de seguir la voluntad del Creador. Lo más interesante de este catecismo es que, como ya dijimos, está escrito no en inglés, sino en lengua castellana, misma que, si hemos de creer a Mather, aprendió en quince días con el fin de “transmitir en esa lengua catecismos y confesiones y otros vehículos de la religión protestante a las Indias Españolas”.<sup>299</sup> El formato es pequeño, similar a lo que ahora llamaríamos “de bolsillo”; y contiene otro pequeño escrito que lleva el título de “La religión pura”. Incluye los puntos clave de la religión calvinista, así como los primordiales del enfrentamiento entre católicos y protestantes, a saber, el Papado, los Sacramentos, el gobierno de la Iglesia, la veneración de las imágenes, de los santos, etcétera.

---

<sup>299</sup> *La Fe del Christiano*, pág. 10.

El otro catecismo que estudiaremos aquí lleva el título de *The Fall of Babylon*. Este se encuentra incluido en un sermón impreso en el año de 1707<sup>300</sup> bajo el nombre de *Frontiers Well-Defended. An Essay to Direct the Frontiers of a Countrey Exposed unto the Incursions of a Barbarous Enemy and How to behave themselves in their Uneasy Station Containing Admonitions of Piety, Propos'd by the Compassion of some Friends unto their Welfare to be Lodg's in the Families of our Frontier Plantations*.<sup>301</sup> En éste, el ministro predica acerca de los pesares que sufrían los novoiñgleses que habitaban en la frontera con Canadá y, también como lo expone en su título, les reprocha su falta de vida espiritual que, por ende, los hacía presa fácil, según Mather, de las redes de los jesuitas. Los afanes expansionistas de Cotton Mather, pues, se centraron principalmente en los pueblos vecinos a la Nueva Inglaterra —y por “vecinos” nos referimos a Canadá y la Nueva España principalmente, aunque también incluyó a la católica Maryland— y hacia ellos lanzó sus “cañas” y esperó a ver si alguno “mordía la carnada.”<sup>302</sup> Estas tierras sureñas eran en ese entonces *la joya de la corona* española, lo que implicaba mayores estrategias de poblamiento y evangelización gracias a la infraestructura burocrática que allí se había implantado, además del siglo de ventaja que en estos menesteres llevaban los novohispanos sobre los puritanos novoiñgleses. Tercero, dejando la palabra al propio bostoniano, cualquier referencia que hiciera hacia las “colonias españolas” hace alusión, casi de manera

---

<sup>299</sup> Cotton Mather. *Diary* I, pág. 206.

<sup>300</sup> El editor del *Diario* de Mather escribe que: “Resulta dudoso saber si existió una impresión aparte de *The Fall of Babylon*, aunque su paginación por separado sugiere una posibilidad”. En *Diary*, I, pág. 595, n.1. Sin embargo, Cotton mismo explica que lo insertó expresamente en su libro para las fronteras. *Diary*, I, pág. 594-595.

<sup>301</sup> *Fronteras bien defendidas. Un ensayo para dirigir a las fronteras de un país expuesto a las incursiones de un enemigo bárbaro y cómo se deben comportar en su incómoda situación. Contiene admoniciones de piedad, propuestas por la compasión de algunos amigos para que reine el bienestar de las familias en nuestras plantaciones fronterizas*. Boston, 1707

<sup>302</sup> Cotton Mather *Theopolis Americana*, pág. ii. “Let's bait and wait”, fue su frase.

unánime, a la Nueva España: la Universidad, la actividad misionera, Bartolomé de Las Casas.<sup>303</sup>

Ambos textos son diferentes en su forma debido a los públicos diversos a los que estaban dirigidos, mas en los dos se refleja claramente la intención y el convencimiento del autor por lo que salía de su pluma, a la par que un estilo singular. En el caso de *The Fall of Babylon*, Cotton Mather describe de una manera detallada el ritual y la doctrina católicas con el fin de contraponerla a la protestante. *La Fe del Cristiano y La Religión Pura*, por su parte, exponen sólo los puntos principales de la fe calvinista, como un intento de, no tanto un acercamiento en el sentido de dialogar, sino más bien, en el de convencer, de penetrar, de *expandir* la propia fe hacia los que vivían en el *error*, el cual, según se mostraba convencido, continuaba diseminándose en estas tierras de la Corona española.

El ministro siguió los estatutos del reformador ginebrino, para quien la Iglesia de Roma debía legítimamente ser destruida y reemplazada. "Por esta razón, su propia iglesia no podía contentarse con un éxito meramente local o nacional ... los luteranos en Alemania podían aceptar el principio de *cuius regio eius religio*; los calvinistas, no."<sup>304</sup> De aquí la necesidad de la expansión de esta doctrina. En el siguiente apartado veremos cómo *The Fall of Babylon* fue pensado como un intento de contención del catolicismo en los terrenos calvinistas.

<sup>303</sup> Vid. el capítulo III de este trabajo.

<sup>304</sup> Hugh M. Trevor-Roper, "The Baroque Century" en *The Age of Expansion*, pág. 38.

## La frontera

Aquél que deseara ver América tal como es y obtener una idea real de sus débiles comienzos y bárbaros rudimentos, debe visitar nuestra extendida línea de fronteras donde residen los últimos colonos y donde puede ver las primeras labores del asentamiento, la forma de desmontar la tierra, en todos sus diferentes aspectos; donde a los hombres se les deja totalmente subordinados a su temple natural y con el acicate de una dudosa diligencia, que con frecuencia falla cuando no ha sido santificada con la eficacia de unos cuantos preceptos morales.<sup>305</sup>

A pesar de que esta descripción de la frontera data del año de 1760, no deja de ser acertada para las fechas que nos ocupan y nos da una idea de lo que estas tierras fueron años antes. Ciertamente, las zonas limítrofes se han caracterizado por una especie de flexibilidad en cuanto a costumbres y gobierno respecto a la región donde se encuentra centralizado el poder. En este caso, el corazón de la Nueva Inglaterra se localizaba en el puerto de Boston. El área circundante, boscosa y con un clima semiártico, se extendía mucho más allá de la vista y se prestaba para la aventura, para el refugio, para el anonimato, y además era una zona en donde, dadas las mismas circunstancias, los impuestos eran más altos que en otros lados.<sup>306</sup> De la misma forma era cotidiana la dura lucha por la supervivencia individual, o lo que se conoce como la "ley de la selva". Ante esto, llama la atención el reclamo que hace el autor de esta descripción hacia las cuestiones morales y de comportamiento de aquella sociedad.

Cotton Mather estaba al pendiente de dicha situación que fomentaba, no sólo la heterogeneidad en las creencias religiosas, sino también lo que a sus ojos caía en la impiedad. Los niños, sujetos principales de la

<sup>305</sup> Jean de Crèvecoeur, "Descripción de la frontera" en *EUA: Documentos de su Historia Socioeconómica*, I, pág. 138.

<sup>306</sup> Cotton Mather, *Frontiers Well-Defended*, pág. 16.

catequesis, se hallaban “librados a ellos mismos [y] correteando por los bosques, eran fácil presa del paganismo.”<sup>307</sup>

El sermón<sup>308</sup> en el que se incluyó este catecismo, *Frontiers Well-Defended*, evidencia no sólo la información que Mather tenía acerca de su propia gente que vivía alejada en todo sentido de Boston, sino también, es un documento importante en la descripción de la vida en la frontera. Tan importante es, que mereció la pena una doctrina.<sup>309</sup> Es un intento por controlar a la grey dispersa con el fin de evitar distracciones, máxime si éstas venían de los sacerdotes de la sotana oscura, o bien, porque los distraídos en potencia seguían perteneciendo al pueblo elegido para habitar la *Ciudad en la colina*, y era mucho arriesgar el proyecto mismo de Dios al no ejercer ninguna acción en contra de la posible pérdida del *calling* y de la gracia. Mather menciona la *obligación* a la que se encontraban sometidos los puritanos, y esta era el confirmar que representaban al pueblo favorecido por Dios.<sup>310</sup>

Las casas de la frontera, decía, se encontraban bajo una protección divina especial por estar expuestas constantemente a la guerra *que se les hacía*, y ponemos esto en cursivas para enfatizar la idea extendida de agresión a sus habitantes puritanos que traían desde Inglaterra, pasando por su estancia en Leyden.<sup>311</sup> Además, Mather no ve en la expansión de su doctrina ninguna intromisión hacia otros territorios que se encontraran fuera de la ley divina; él está convencido de que los invasores son *los otros*,

---

<sup>307</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*. II, pág. 614. Mather ya lo había advertido en 1696, cuando menciona como prioridad, entre sus múltiples ocupaciones, la inspección de los infantes durante los ejercicios públicos de piedad.

<sup>308</sup> Casi todos estos escritos fueron sermones antes de ser impresos. Para ver brevemente en qué consistían, vid. Sydney Ahlstrom, *op. cit.*, pág. 148.

<sup>309</sup> Dice Cotton Mather en su *Diario*. “I considered, that it were very desirable to have our poor People in our Frontiers. well informed, and well defended, against the Delusions of Popery; (...) Wherefore, I composed a catechism for that Purpose, to be added, unto my little Book for the Frontiers...” *Diary*, I, pág. 594

<sup>310</sup> Cotton Mather. *Diary*, I, pág. 593.

<sup>311</sup> Aquí recordaremos que el exilio puritano inglés encontró refugio en la ciudad de Leyden, Holanda, antes del gran éxodo americano.

esto es, los que causan inconveniencias a los novoingleses y al verídico reino de Dios.<sup>312</sup> El ministro denuncia el cautiverio y envió de congregacionalistas a las tierras papistas cercanas. La proximidad con Maryland igualmente podía darle dolores de cabeza, por el catolicismo que ahí se practicaba. Y es también a esta colonia a donde haría llegar su escrito, como una bendición hacia su gente.<sup>313</sup> “¡Manténganse alertas ante la llamada del enemigo! ¡Los Filisteos están sobre Ustedes!”, señala a los habitantes de la frontera.

Mather compara la zona limitrofe con el Valle de Anchor, o Valle de las tribulaciones, como el mejor ejemplo para describir el desierto o *wilderness* al que arribaron los puritanos guiados por la mano de Dios. Era en este desolado páramo donde los hombres se encontraban a la merced de los caprichos de la naturaleza y de los sujetos vecinos a ellos. Si hemos de ver las cosas bajo la perspectiva de Mather, aquellos, efectivamente, resultaban presas fáciles de todos los mencionados peligros. Sin embargo, conocemos la otra cara de la moneda: estos mismos colonizadores, bajo la justificación de una doctrina en la que el derecho a la tierra era divino,<sup>314</sup> exterminaron a una parte considerable de las tribus amerindias que habitaban esos lugares antes de la llegada de los ingleses.

Es también aquí donde Mather exhorta a un ‘buen uso’ del sufrimiento, pues, a pesar de todas las tribulaciones, anima a su grey a no caer en la desesperanza ya que, de hacerlo, dejaría de ser el ejemplo a seguir por la otra parte de la congregación dispersa en las fronteras.

<sup>312</sup> Cotton Mather. *Frontiers Well-Defended*, pág. 16.

<sup>313</sup> “Consideré que en Maryland, una colonia no muy lejana, había una gran cantidad de papistas, y que frecuentemente su clero seducía a muchas personas. De ahí que mandé imprimir algunos cientos de este catecismo solo [sin el sermón] con el fin de ser difundido en Maryland. De la misma forma reparé en que era una bendición el derribar a la Babilonia Romana, y que era parte del deber en estos días. Es por esto que a este pequeño trabajo lo intitulé “La caída de Babilonia”. Cotton Mather, *Diary*, I, 594-595.

<sup>314</sup> Vid. John Conon, “El Derecho divino a ocupar la tierra”. en *EUA Documentos de su Historia Socioeconómica*, I, pág. 255.

Mas existe una explicación en este rubro. *Frontiers Well-Defended* fue publicado en el año de 1707. Mather, en lo personal, pasaba por la transición que culminaría en su escrito de 1710, *Bonifacius* en el cual, como ya se vio en el capítulo referente a su biografía, invitaba a hacer el bien. No está de más recordar que aquellos que lograran tal fin habrían de cumplir con el requisito previo de mostrar signos de gracia para poder ser miembros activos de la Iglesia.<sup>315</sup> El hombre benigno, afirmaba Mather, debía mostrarse indiferente ante las tribulaciones que se presentaran, tal como tiempo atrás lo había propuesto Calvino. Así las cosas, existe un párrafo dentro del catecismo en el que, si bien exhorta a los hombres de la frontera a encarar su sufrimiento, también podía decir lo mismo de su propio ser: “¿Qué bien debo obtener de todos los males que recaen sobre mi persona? (...) ¿Qué locuras requieren que salgan de mí los golpes que me quiebran y retumban? ¿En qué aspectos debo estar más alejado de un mundo en el que encuentro tantas hostilidades en mi contra? Señor, ¿cómo me debo someter a los trabajos con los que mis aflicciones tropiezan?”<sup>316</sup>

No eran únicamente los peligros canadienses que rodeaban las fronteras novoiinglesas los que perturbaban a Mather; tampoco contaban sólo aquellos establecimientos católicos hacia el sur. La penetración más clara de la Iglesia anglicana en terrenos congregacionalistas impulsada por el gobernador Joseph Dudley,<sup>317</sup> hacía que Mather intentara defender sus

<sup>315</sup> *Vid. supra* capítulo II.

<sup>316</sup> “What good shall I get out of all the Mischiefs that befall me? [...] What Follies do the Blows which thus bray me & break me, require to depart from me? In what points am I to be more weaned from a world, which I find in so many Points Embittered unto me? Lord, How Shall I Conform, to the Errands, which my Afflictions all come upon?” en *Frontiers Well-Defended*, pág. 18.

<sup>317</sup> Joseph Dudley, gobernador de Massachusetts durante este tiempo, se había ganado la enemistad de los miembros de las élites puritanas, especialmente de los Mather. Aunque era criollo novoiinglés y había sido educado dentro del congregacionalismo, Dudley siempre mostró claras intenciones políticas, mismas que acomodó a los intereses de la metrópoli. Una de las causas de enfrentamiento con los Mather fue la venia concedida a la iglesia anglicana en Boston.

límites, su frontera, como un bastión que luchara contra las amenazas externas y sobreviviera siguiendo su *calling* providencial.

Como se ve, la idea característica de la teología congregacionista adaptada a las circunstancias históricas de los hombres de la frontera fue, principalmente, aquella del pueblo elegido de Dios: “[El Señor] se ha de referir a ustedes de esta manera: ‘Yo, Dios, los cuidaré, no dejaré que nada los hiera, Yo velaré por ustedes de noche y de día’”.<sup>318</sup> Así pues, y como ya se mencionó, el proyecto de difundir un catecismo iba acompañado de cierta confianza en la Providencia divina para atraer a la gente a la fe o, en este caso, para evitar la desertión de la misma. Mather, cómo no, recibió ayuda divina para tal efecto; mas esta asistencia no sólo provenía del cielo. En las *meeting-houses* se planeaban estrategias como ésta, de ahí que, como ya dijimos, no era labor única de Mather, ya que de igual forma participaban los demás miembros admitidos en la Iglesia. De nuevo, se nota una especie de referéndum previo a la acción.<sup>319</sup> Esto confería mayor autoridad y confianza al autor de tales encargos debido a que ahí expresaba su conocimiento de teología —y de otras cosas más—, y de igual forma podía expresarse libremente como le era corriente. Por lo tanto, escribe a aquellos que se habían asentado en las *fronteras de la muerte*.<sup>320</sup>

Mather anima a sus connacionales y casi-correligionarios a no apartarse del evangelio, a pesar de los problemas y la dura forma de vida que conllevaba la existencia en aquellos lugares donde las granjas habían de ser, por fuerza, autosuficientes. Una descripción de 1711 lo ilustra de mejor forma:

<sup>318</sup> Cotton Mather. *Frontiers Well-Defended*, pág. 10.

<sup>319</sup> Cotton Mather. *Diary*, I, 593.

<sup>320</sup> Con esto Mather no sólo se refiere a la “wilderness” que rodeaba a la Nueva Inglaterra, esto es, a páramos “desolados”. La muerte a la que hace referencia es al deceso del alma a la imposibilidad de encontrar la vocación fuera de lo propuesto por el calvinismo y, si esto no era posible, las probabilidades de salvación se hacían cada vez más exiguas. Cotton Mather. *Frontiers Well-Defended*, pág. 20.

Los hombres son generalmente carpinteros, ebanistas, carreteros, toneleros, carniceros, curtidores, zapateros, cereros, aguadores, y qué sé yo. Las mujeres, fabricantes de jabón, de almidón, teñidoras, etc. El o la que no puede hacer todas estas cosas, o no tiene esclavos que las puedan hacer, además de y por añadido a las ocupaciones comunes de ambos sexos, se las verá muy mal, pues no encuentra servidumbre a ningún precio, ya que todos tienen bastante con el quehacer propio.<sup>321</sup>

La falta de templos en las aldeas "sin murallas", como Mather las llamaba, resultaba ser una preocupación para los orantes en Boston. El adormilamiento en cuestiones de fe era, según nuestro ministro, una afrenta del Demonio y un gran daño, por ende, para las ánimas de aquellos hombres. Les propuso asimismo dar ejemplo de vida cristiana; esto era, mostrar patrones de piedad, mantener conversaciones santas, formar familias devotas y ministros fervorosos. Empero, y aunque él no lo mencione, sabemos que aquellas manifestaciones pías podían ser demostradas únicamente por los que ya hubieran recibido la gracia.

Esto establece una paradoja interesante dentro de la teología congregacionalista: Por un lado, la misión cristiana de propagar el Evangelio es significativa y, de hecho, se vuelve casi una obligación por parte del creyente de llevarla a cabo. Sin embargo, si el hombre ya está pre-destinado a una vida o a un castigo eterno, uno se cuestiona, ¿cuál es el fin de la misión?

Esta pregunta no encuentra respuesta fácil, amén de que ya se ha escrito mucho al respecto y nosotros intentaríamos ir más allá de nuestra experiencia en este terreno al tratar de dar una definición conclusiva a esta paradoja. Empero, no olvidemos las palabras de Alister McGrath citadas arriba en las que explica que el hombre reformado no sólo debe expandir el Evangelio para que se conozca la palabra de Dios en todas partes. Es también una búsqueda *individual* y *vital* por hallar las señales

<sup>321</sup> John Urmstone, "La autosuficiencia de la frontera" [1711], en *EUA*

comprueba que la “evidente, continua y poderosa” providencia divina se encontraba a su favor.<sup>324</sup>

Algo muy importante dentro del sermón de Mather era incitar a los hombres de la frontera a *predicar* el Evangelio. Pues bien, aunque el ministerio puritano resultaba cerrado y se heredaba, no se necesitaba ser miembro de esta élite para expandir los artículos de la fe. El proyecto luterano del sacerdocio universal se encuentra en la exhortación que Cotton Mather hace a su gente. La sola idea de que los ingleses de América se convirtieran al catolicismo le parecía “insoportable”, de ahí que proponga tres pasos a seguir por los ya adoctrinados frente a sus hermanos alejados del congregacionalismo: primero, se trataba de *instruirlos*; luego, de proporcionarles un *antídoto* —el catecismo— para contrarrestar la enseñanza católica; y, por último, de *fortalecerlos* en la fe a través de refugios —por esto, entiéndase amparos o protección de la doctrina— en contra de los ‘engaños’ papistas. Empero, para llevar a efecto tal misión, era necesario estar *bien instruido* en la religión.<sup>325</sup> No en balde, el título de la opertura que acompaña a *The Fall of Babylon* es el de *The Protestant Armed from the Tower of David* [El Protestante armado desde la Torre de David]. Esto, como se ve, incita al conocimiento y a la profundización de la doctrina, a una técnica adquirida para tal efecto y a un estar alerta frente al método utilizado por el enemigo; es, en pocas palabras, una invitación a una *militancia protestante y consciente* cuyo fin era contener la expansión católica.<sup>326</sup> De aquí surge otra cuestión

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, pág. 15.

<sup>325</sup> “Enlighten them, antidote them, fortify them with strong preservatives against the strong delusions, both publicly and privately endeavour that you may have a People of well-instructed Protestants”. *Ibid.*, pág. 50.

<sup>326</sup> Dicen Carmen Bernard y Serge Gruzinski que “La política de conquista —en su doble versión militar y religiosa— parecía mucho más decisiva que las iniciativas dispersas de los ingleses y las demás naciones europeas. El prestigio que conservaba la Corona de España y la precariedad, aunada a la novedad, de los establecimientos europeos en el noreste de América, no permitían aún excluir la posibilidad de que surgiera una América del Norte española”, *Historia del Nuevo Mundo* vol. II. México, Fondo de Cultura Económica, pág. 618. Sydney

importante: no sólo se requería el conocimiento y la profundización en la propia fe, sino también enterarse de la que practicaba el 'enemigo'. "De todos son sabidos los métodos del adversario", sostenía Mather, de ahí que su *Fall of Babylon* sea más que nada, una descripción de lo que había o no de hacerse en caso de que los católicos les presentaran determinadas situaciones respecto al culto o a su teología. La intención de Mather recayó en instruir a su gente en los métodos ajenos para, ya dijimos, estar atentos y no caer en las redes contrarias. No en balde, pues, el catecismo explica en varias partes —cada pregunta y respuesta seguida de la respectiva cita bíblica— lo que les esperaba a los puritanos habitantes fuera de los márgenes de las ciudades congregacionalistas.

### El catecismo

Mather había ya escrito una obra para contrarrestar una doctrina que los jesuitas habían introducido a los iroqueses, su nombre era *Another tongue brought in to confess the great saviour of the world*. Mas, en cuestiones catequéticas, el que expondremos aquí fue el primero en su tipo, hasta donde tenemos noticias.

Hemos dividido al opúsculo en varias secciones con el fin de explicarlo mejor:

La primera parte trata de la fuente única de revelación: la Biblia. De aquí surge, como la lógica lo espera, el rechazo a la tradición dentro del catolicismo, diciendo que ésta es 'innecesaria, inútil y pecaminosa'. La razón del ministro es coherente con su visión protestante: las Escrituras no nombran la tradición en ningún lado de manera explícita, de ahí que, según su entender, resulten ser meras invenciones humanas; lo añadido

---

Ahlstrom en su libro *A Religious History of the American People* dice: "De ignorarse la competencia europea por el imperio americano, la historia de la religión en los Estados Unidos puede en verdad, resultar incompleta", pág. 53.  
Sydney Ahlstrom en su libro *A Religious History of the American People* dice: "De ignorarse la competencia europea por el imperio americano, la historia de la religión en los Estados Unidos puede en verdad, resultar incompleta", pág. 53.

por el hombre interfiere con lo establecido por el plan divino y, con eso, se torna impuro. Mather a la vez, condena la práctica romana de negar el acceso a la gente del común a la interpretación de las Escrituras aunque, exclama, es peor aún el dárselas en el idioma latino, y no en el vernáculo. De todo esto, surge la pregunta de ¿quién es el juez o la autoridad para decidir sobre todos estos asuntos? Su respuesta es que únicamente el Espíritu de Dios a través de las Escrituras es quien determina y muestra su sanción al respecto de la interpretación de la Biblia. Mather rechaza la infalibilidad del Pontífice, aunque no lo hace de manera directa. Sin embargo, la alusión resulta más que clara al decir que quien resuelve las dudas y controversias en la religión no es “ni un hombre, ni una Iglesia”, sino el Espíritu de Dios.<sup>327</sup> Para el hombre católico, el Espíritu de Dios ilumina al Sacerdote quien, a través del sacramento del orden<sup>328</sup>, puede interpretar las Escrituras. Por su parte, la individualización de la religión reformada o, en palabras de Mather, *La religión del closet*, era la fórmula a seguir basada en los lineamientos marcados desde las regiones celestiales.<sup>329</sup>

El catecismo continúa su rumbo con el tema de los santos y los ángeles. Mather niega que haya que rezar a éstos: el único considerado mediador es Jesucristo.<sup>330</sup> Sin embargo, recordemos que catorce años atrás él mismo creyó haber recibido la visita de un ángel, cuyo encuentro había implorado hacía mucho tiempo, a pesar de que la doctrina calvinista negaba la asistencia de tales seres. Él no había olvidado tal encuentro

<sup>327</sup> Cotton Mather, *The Fall of Babylon*, pág. 4

<sup>328</sup> *Vid. supra*, n. 50. Dentro de los siete sacramentos aceptados por la Iglesia católica se encuentra aquél del orden sacerdotal, y que “gracias al cual la misión confiada por Cristo a sus apóstoles sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el fin de los tiempos: es, pues, el sacramento del ministerio apostólico”. *Catecismo de la Iglesia católica* (1536)

<sup>329</sup> Este fue el título de un sermón publicado en Boston en 1706: *The Religion of the Closet An essay on the Holy employments which are proper for a Christian in his daily retirements*

<sup>330</sup> Juan Calvino. *Institución* II.XII.I.

pues, en su *Diario*, veinte años después, escribiría acerca de lo sucedido alrededor del mes de septiembre del año de 1693.

Del mismo modo, las imágenes y las pinturas cuyo contenido fueran temas sacros debían ser condenadas, aunque ya de antemano lo habían sido por Dios, 'celoso' de todo esto. A diferencia de la pedagogía católica que, con base en los estatutos del Concilio de Trento, las exhaltaba en las iglesias como parte de la ilustración visual de la doctrina, Mather, por su parte, las considera ideales para la enseñanza, pero de mentiras.<sup>331</sup>

Hasta aquí llegaría la primera parte del catecismo. El siguiente grupo de preguntas y respuestas trata acerca de los Sacramentos, su definición, número, uso y, sobre todo, eficacia.

Respecto al número de sacramentos, las iglesias reformadas aceptaron únicamente dos: el bautizo y la Eucaristía. El primero, dice Mather, debe ser únicamente practicado con agua: de esta forma hace ver a su gente que el aceite, la señal de la cruz y demás objetos y usos que pudieran verse utilizados en una ceremonia católica constituían una farsa papista y pecaminosa.

Lo mismo sucede con la Eucaristía. Mather hace un pequeño recuento de la definición de la transubstanciación<sup>332</sup> desde el punto de vista reformado:

La doctrina papista de la transubstanciación no fue infringida sino hasta que la defensa de otras idolatrías la introdujeron. cuando la Iglesia contaba con unos 800 años, ni fue sostenida hasta cuatrocientos años después; [y] trajo al mundo toda serie de idolatrías. Mientras que un miserable sacerdote pretende crear a su Dios<sup>333</sup>,

<sup>331</sup> "And the PICTURES of GOD, and of CHRIST & of the TRINITY. are also to be avoided, as Teachers of Lies". Cotton Mather. *The Fall of Babylon*, pág. 6.

<sup>332</sup> La transubstanciación es, de acuerdo con lo dictaminado por el Concilio de Trento, que "por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transubstanciación*". (DS 1642; Cit. en el *Catecismo de la Iglesia católica*, (1376).

<sup>333</sup> Mather aquí seguramente se refiere al momento justo en el que ocurre la transubstanciación, que es cuando el sacerdote levanta la Hostia consagrada.

además de que se encuentra llena de enormes contradicciones, las cuales, ningún reglamento nos lo enseña, tenemos por qué creer.<sup>334</sup>

En otra pregunta añade: “¿La eficacia de los Sacramentos depende de las intenciones de aquél que los administra?”. La respuesta es negativa y la explicación es la siguiente: Si esto fuera cierto, la fe de los que los reciben se destruiría en la incertidumbre. ¿Cuál? La que trae la inseguridad en cuanto a la salvación; mas, curiosamente, este párrafo es especialmente interesante. Ya desde el Concilio de Trento, la Iglesia católica había dejado asentado este punto con mucha claridad: “los sacramentos obran *ex opere operato* (según las palabras mismas del Concilio: ‘por el hecho mismo de que la acción es realizada’), es decir, en virtud de la obra salvífica de Cristo, realizada de una vez por todas”<sup>335</sup>.

El hecho de que Cotton Mather desconociera la respuesta ortodoxa del catolicismo ante esto confirma un poco lo que escribimos en el capítulo III de esta disertación: que cuando existe una cierta distancia de tipo geográfico o cultural, o bien cuando se trata de algún prejuicio o estereotipo, la ignorancia llena el hueco que deja la certeza de los datos verídicos. Ahondaremos más en este punto un poco más adelante.

Prosigamos con el catecismo: Lo que continúa sí que Cotton Mather lo conocía muy bien, sobre todo porque trata del importante tema de la justificación de los pecadores, punto principal dentro de la doctrina reformada. Declara que no existe ningún tipo de pecados considerados veniales, pues el único que se conoce es el de tipo mortal. Este consiste, principalmente, en el alejamiento de Dios —así, el hombre que se encuentra en este estado continúa corrompiéndose. La forma de lograr la justificación era siguiendo a Cristo y deshaciéndose de la culpa que la falta trajo consigo. Mas, para todo esto, el único modo de lograrlo era teniendo fe y confianza en que así se haría, ya que era el mismo Dios quien había

<sup>334</sup> *The Fall of Babylon*, pág. 10.

<sup>335</sup> Cit. en el *Catecismo de la Iglesia católica* [1992], 1128, del DS 1608 del Concilio de Trento.

predestinado a los hombres y, asegura, “aunque las buenas obras son necesarias para la salvación, un pecador es perdonado inmediatamente gracias a su fe en nuestro Gran Salvador y esto será indudable, antes de que lleve a cabo otras buenas obras”.<sup>336</sup> De nuevo, aflora la personalidad ambivalente de Cotton Mather: la primera parte de esta frase se puede explicar por su situación que, como ya dijimos, culminaría en lo escrito en *Bonifacius* [1710], esto es, en su intención por hacer el bien. No obstante, la segunda parte no se sale de los límites marcados por el congregacionalismo: sólo aquellos que han experimentado la Gracia son capaces de ejecutar obras buenas; el realizarlas es, más que nada, un *signo* de que se está en ese estado. Para enfatizar esto, Mather añade que tanto la gracia como la vida eterna son regalos gratuitos de Dios y que el hombre no debe pretender tomar parte en su propia salvación.<sup>337</sup>

Sin embargo, estas preguntas resultan un prelude a la siguiente interrogación, que es, sin duda, un resumen del debate Reforma-Contrarreforma contenido en este catecismo.

La pregunta que se hace es qué es lo que se debe pensar de la doctrina —léase, católica— que le niega al hombre la *seguridad* en la salvación. No hay que olvidar que éste fue el tema central alrededor del cual se debatió durante el Concilio de Trento, junta que terminó de definir tanto a la Iglesia católica frente a las denominaciones protestantes, como ante sí misma. Pues bien, Cotton Mather, digno hijo de la Reforma, responde:

El papismo, que niega que un creyente pueda estar plenamente seguro de encontrarse en un indudable estado de Salvación, es una doctrina fuera de las escrituras, además de enfadosa. Ya que los hombres están llamados a examinarse a sí mismos, contando o no con la Gracia de Dios en ellos, si la encuentran, deben

<sup>336</sup> *The Fall of Babylon*, pág. 13.

<sup>337</sup> *Ibid.*. Además, ningún hombre puede hacer méritos por otros, ni mucho menos, dice Mather, llevar a cabo más buenas obras de las que la Ley de Dios requiere que se lleven a cabo.

sentirse seguros de su inalterable elección, así como de su bendición eterna.<sup>338</sup>

Ahora bien, la certeza en la elección que el hombre puritano recibía, como dice Mather, no debía negarse. En cambio, sabemos, por los mismos testimonios de vida de este mismo autor, que a estos períodos de certidumbre le seguían invariablemente los de la duda y el temor. Por otro lado, la religión católica no negaba la certeza en la salvación. El énfasis que se le daba a dicho punto en esta doctrina no recaía, como en el caso de las iglesias reformadas, en la confianza en sí, sino en la existencia del libre albedrío y en el papel que el hombre jugaba en cuanto recibía la gracia por parte de Dios. Veamos ahora qué explicación dio el Concilio de Trento al respecto, antes de pasar a la penúltima ronda de preguntas y respuestas contenidas en *The Fall of Babylon*.

Cuando Dios toca el corazón del hombre mediante la iluminación del Espíritu Santo, el hombre no está sin hacer nada al recibir esta inspiración, que por otra parte puede rechazar; y, sin embargo, sin la gracia de Dios, tampoco puede dirigirse, por su voluntad libre, hacia la justicia delante de El.<sup>339</sup>

Tal vez Mather, como puritano, enfatizaba esta cuestión salvífica en cuanto a su faceta de certitud, más que en cuanto al libre albedrío. Era un hecho para un calvinista que este último no existía, de ahí que era inútil debatir al respecto. La iglesia católica, por su parte, sí que hacía hincapié en esta cuestión, pues, de acuerdo con su propia concepción, lo importante era ver la libertad que el hombre tenía para aceptar o no la gracia divina. Es quizá por esto que Mather menciona así este punto y, de nuevo, vemos que, si bien él mostraba un gran conocimiento de su propia teología, carecía del mismo en cuanto a cuestiones relevantes del catolicismo, y que hacían toda una diferencia en ambas confesiones. Esto,

<sup>338</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>339</sup> Concilio de Trento, DS 1525, cit. en el *Catecismo de la Iglesia católica*. estatuto 1993.

claro, repercutía en la visión que de esta iglesia se podía llegar a tener entre los feligreses de la Nueva Inglaterra.

Toca, pues, el turno al gobierno de la Iglesia y al papel del romano Pontífice. Antes de esto, existen tres preguntas que recaen en el purgatorio, el rezo a los difuntos, así como en el celibato sacerdotal. En las dos primeras preguntas, Mather niega la existencia del Purgatorio, pues las Escrituras establecen que los muertos 'descansan en paz', de ahí que no exista tal lugar; de esto se deriva lo 'supersticioso' que resulta rezar a los difuntos, puesto que no se halla, de nuevo, evidencia en la Biblia que lo ampare. Curiosamente, la iglesia católica no reza 'a' los difuntos, sino 'por' ellos. Esto se explica en la comunión de los Santos y entre los tres tipos de grupos de ánimas que conforman la Iglesia: la militante (de los vivos), la purgante y la triunfante (de los muertos). Los votos de castidad para Cotton Mather son la mejor evidencia de los 'asquerosos seminarios del Anticristo', en referencia a las órdenes religiosas.<sup>340</sup> El lenguaje utilizado en la descripción de los ritos y prácticas católicas —ciertas o no— refleja, no ironía, sino el convencimiento medular de la prédica que se hace, ya que, ¿de qué otra forma podría ser si veía que los 'enemigos' se encontraban cerca de la 'gente de Dios'? ¿No era lícito su enojo ante la firme convicción que éste tenía de hacer lo correcto? Por otra parte, la retórica del discurso lleva implícito el mensaje a quienes estaba dirigido. Ya vimos que los miembros de las élites eran quienes proponían estos escritos, mas se encauzaban a la gente del común, esto es, a los granjeros, a los herreros, a los artesanos, etcétera. Esto se verá más claro en la última parte del catecismo.

Mather indica que no es posible asentar que Pedro pudo ser elegido para guiar a la Iglesia, debido a que todos los apóstoles contaban con la misma autoridad. Por otra parte, agrega, ésta se encuentra construida sobre los doce apóstoles, y no sobre uno sólo. Además, de nuevo, explica

<sup>340</sup> *The Fall of Babylon*, págs. 15 y 16.

que la falta de evidencia de que este discípulo llegó a ser alguna vez obispo de Roma hace que esta aseveración se torne falsa. Por último, y muy importante, recalca el hecho de que "la Iglesia de Roma [no] tiene poder sobre el resto del mundo cristiano."<sup>341</sup> Era evidente que Mather no veía a la Iglesia católica como parte del grupo de los seguidores del Mesías. Para él, el orbe cristiano estaba únicamente formado por las iglesias salidas de la Reforma, y eso, ni siquiera todas: no olvidemos su sentir acerca de los cuáqueros, por ejemplo.

Empero, si no existía evidencia en las Escrituras acerca del legado de San Pedro sobre el Papa, si existían pruebas suficientes para asegurar que éste era el Anticristo y que, por ende, la Iglesia que estaba a su cargo era la que respondía al llamado de caída del epíteto de este catecismo: la Babilonia que habría de venirse abajo.<sup>342</sup>

Los oráculos de Dios, dice nuestro ministro, anunciaron que todas las características del Pontífice son las que se describieron como propias del Anticristo. Y son tan claras que, "si alguno que leyera las Escrituras y no las viere, demostraría una tremenda ceguera".<sup>343</sup>

Ahora bien, si el mismo Dios guió con su mano a toda esta gente, su gente, hacia estas tierras y el adversario, la antítesis divina, dirigía a toda una grey supersticiosa y corruptora del bien —del bien según el puritano novoinglés— (no olvidar que los puritanos también rivalizaron contra otras denominaciones protestantes), era claro y lógico que tendrían que combatir contra ellos. Esto, máxime si sus hombres se alejaban del rebaño calvinista que era, de nuevo hablando en sus propios términos, los portadores de la 'verdadera' religión.<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, pág. 16

<sup>342</sup> *Ibid.*, pág. 17.

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> Estos pasajes nos recuerdan irremediablemente a la obra de Martín Lutero "La cautividad babilónica de la Iglesia". En ellas, el reformador alemán expone casi los mismos argumentos que Mather, más de un siglo después.

No en balde Mather pide que eviten contaminarse al formar parte de esta Babilonia, debido a que, si es que quisieran salvarse, habrían de buscar la forma más oportuna para separarse de ella. El ejemplo de la Reforma queda como anillo al dedo para este caso: la gente pía en Europa actuó con prudencia al romper con la Iglesia de Roma. Lo mismo, opinó el autor, debían hacer aquellos que buscasen verdaderamente su salvación.<sup>345</sup> Y este catecismo fue un manual que ilustraba la forma de hacerlo.

Para finalizar, resulta curioso el hecho de que termine su escrito con dos puntos que saltan a la vista: el primero sigue con el formato de preguntas y respuestas, pues todavía forma parte del cuerpo del catecismo, y es éste un gajo de Leyenda negra donde se comparan los logros de las Iglesias protestantes frente a la católica. El último apartado es una oración con que se cierra la doctrina y que, tomando en cuenta que ésta habría de estudiarse en casa, debía terminar con una plegaria, como cualquier otra enseñanza de un credo cristiano, fuese ya católico, ya protestante. A continuación, lo explicamos con más detalle.

La Iglesia de Roma, en el idioma reformado, no puede considerarse como 'católica' en el sentido de universal, pues, aclara Mather, tiene más disidentes que militantes; por otra parte, a pesar de que en algunas regiones las iglesias protestantes son menores en número respecto a la primera, la *verdadera grey* siempre será pequeña, ya que la mayoría sigue todavía militando en las filas del Anticristo.<sup>346</sup> De nuevo vemos aquí la noción de exclusivismo teológico, propio del credo calvinista. A todo el mundo debe hacerse llegar la Palabra divina, mas no todos estarán invitados al banquete celestial; este 'de lo bueno, poco' que manejaban los puritanos tendrá repercusiones en la historia posterior e. incluso continúa existiendo en esta época de globalización que vivimos, aunque con algunas variantes, propias de las circunstancias históricas actuales.

<sup>345</sup> *The Fall of Babylon*, pág. 17.

Las masacres, idolatrías y persecuciones de protestantes perpetradas por la Iglesia de Roma son un claro signo de la falsedad que sustentaba a esta institución. Los martirios sufridos por los 'siervos de Dios' de manos de los católicos hacen que estos se unan en su contra y, a pesar de todas las divisiones que puedan tener, lo único que tienen por claro es que lo mejor fue separarse de la Babilonia papista.<sup>347</sup> Estas mismas segmentaciones, añade con ingenuidad el autor del catecismo, han de hallar su origen dentro del seno de la iglesia católica, y no en el de las iglesias reformadas. No obstante, los católicos también se encuentran divididos: "donde los dominicos y los franciscanos, los jansenistas y los jesuitas son ejemplos notables."<sup>348</sup>

La plegaria final, o "Los deseos del protestante instruido" [*The Desires of the Instructed Protestant*]<sup>349</sup> es un resumen de todo el catecismo en forma de lista donde, en ocho puntos, se insiste en todo lo anteriormente leído y explicado, y esto, creemos fue con fines pedagógicos, ya que es una forma de redondear los temas que tanto el catequista como el catecúmeno habrían ya estudiado.

De todo esto, una pregunta nos viene a la mente: ¿Qué tanto efecto tuvo este documento en las tierras hacia donde fue enviado? La respuesta es que por el momento no lo sabemos; mas imaginamos que no tuvo gran repercusión debido a que las circunstancias históricas que terminaron de moldear a la Nueva Francia no se vieron afectadas, aparentemente, por el envío de esta doctrina calvinista. Por otra parte, la católica Maryland fracasó en sus intentos por ser un bastión de la Iglesia de Roma en medio

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pág. 19: "All true Protestants are Agreed, That it is a Duty to depart from the Church of Rome".

<sup>348</sup> *Ibid.*, pág. 19. Las comparaciones en estos rubros no son de naturaleza teológica, sino carismática. Empero, Mather tal vez hacia referencia a las divisiones que el poder y las diferentes formas de interpretar la teología jugaban en cada orden. El mejor ejemplo es el de los jansenistas y los jesuitas, situación que refleja la información que este puritano tenía acerca de los acontecimientos contemporáneos a él en el mundo.

<sup>349</sup> *Ibid.*, págs. 19 y 20.

de colonias protestantes, puesto que muchas personas del ala disidente de las adyacentes colonias comenzaron a poblarla.<sup>350</sup>

No obstante, el intento no deja de ser impresionante: las circunstancias, tanto de índole comunitaria como personal que rodearon la factura de este escrito, van más allá del efecto que pudo o no tener en las tierras a las que se envió. Además, con el conocimiento de que éste no fue el único impreso que se mandó fuera de la Nueva Inglaterra, toca ahora el turno a la doctrina que Mather envió—de nuevo, con la venia del resto de la élite congregacionalista— a las tierras más representativas de la Contrarreforma en América: nos referimos a la católica Nueva España.

*Los intentos por expandir el calvinismo hacia tierras católicas: La Fe del Christiano*

... Mis oraciones y esperanzas hacia América son suyas [dirigiéndose al Juez Samuel Sewall]; y debo yo reconocer que fue usted quien primero me dio algunas indicaciones para que mi sermón les sirviera como base. Aunque nuestra *Fe del Christiano* y nuestra *Religion Pura* no han aún producido efecto en las Indias Españolas<sup>351</sup>, así como nuestra *Vrai Patron des Saines Paroles* en las francesas, hemos de lanzar el anzuelo y esperar, y mientras tanto, hacer todo lo que podamos por los ingleses, y esparcir por todas partes, Instrumentos de Piedad, a través de los cuales se deba de vez en cuando acomodar el estado de la religión. Que Aquél que conoce todas nuestras obras las acepte misericordiosamente.<sup>352</sup>

<sup>350</sup> Empero, es importante resaltar que fue este asentamiento el primero que propuso un Acta de tolerancia religiosa en las colonias.

<sup>351</sup> Como ya dijimos, Cotton Mather se refiere a las *Spanish Indies* cuando escribe este catecismo. Empero, nosotros tomamos como base a la Nueva España pues era el bloque ibérico que se encontraba más cercano a la Nueva Inglaterra, además de que, casi todas las referencias que él hace en cuanto a estas *Spanish Indies* son más bien novohispanas.

<sup>352</sup> Al texto dice así: "... My Pray'rs and Hopes for America, are Yours; and I must Acknowledge, that you first gave me some of the Hints, which my SERMON brings for the Grounds of them. Tho' our *Fe del Christiano*, and our *Religion Pura*, cannot yet have its Operation in the Spanish Indies, nor our *Vrai Patron des*

La Nueva España en el siglo XVII y principios del XVIII se asemejaba a un galeón que navegaba los mares transportando plata en sus viajes trasatlánticos: pesada y rica, aunque también colorida y sufrida, y alerta de los piratas. Los límites puestos por la corona española en cuanto a su penetración por parte de extranjeros la hacía, ante los ojos de quienes intentaron ingresar, más apetitosa. Asimismo, esta cortina que se descorría sólo ante aquellos venidos de España, hizo que los otros, los que no podían entrar, se imaginaran quimeras y delicias, sobre todo de tipo material, en su entorno.<sup>353</sup>

En el siglo XIX, después de la Independencia de España, aquellos viajeros, sobre todo provenientes de naciones de cepa protestante —esto, de ninguna manera fruto de la casualidad— pudieron descorrer ese velo

---

*Saines Paroles*, in the French; yet let us *Bait and Wait*; and in the mean time do all we can for, the English; and Scatter into all Parts of it, Instruments of Piety, by which the State of Religion therein may be from time to time accommodated. May He that Knows your Works, graciously Accept of them..." Cotton Mather, *Theopolis Americana*, pág. II.

<sup>353</sup> Resulta importante mencionar aquí al dominico y posteriormente anglicano, Thomas Gage quien, de 1625 a 1637 vivió y paseó por los terrenos de la América hispana. Gage resulta un caso curioso dentro de la historiografía colonial, ya que fue uno de los pocos hombres de estirpe sajona culturalmente hablando [su línea familiar era irlandesa] que pudo adentrarse en estos terrenos y, más raro aún, que haya escrito una relación de lo visto y vivido en esos doce años. Tal vez lo que es más peculiar de sus descripciones en *The english american by sea and land or a new survey of the West Indies* (1648) es que, según Salvador Bueno, más que cronista relator de hechos, parece un "agente británico infiltrado en las colonias españolas". Continúa diciendo este investigador cubano: "El lector atento se da cuenta muy pronto que el dominico inglés pone mucha más atención en los lugares donde pueden apostarse armas y cañones o pueden acumularse riquezas propicias a ser capturadas por un ataque pirático que en los objetivos evangélicos de su misión religiosa...". En Thomas Gage, *Viajes en la Nueva España*, pról. de Salvador Bueno, La Habana, Casa de las Américas, 1980. A pesar de que los viajes de Gage son de una fecha temprana para nuestro estudio, no dejan de ser importantes por la extracción "angio-protestante" de este personaje, y por ser una temprana visión de la Nueva España bajo esta perspectiva. Además, Gage resulta el prelude a lo que se verá en el siglo XIX, con la oleada de viajeros que visitaron al México independiente. Por último, a diferencia de Mather, el dominico sí visitó estas tierras y, a pesar de haberlo hecho y de haber sido testigo de infinidad de actos y costumbres, las visiones poco difieren al estar cargadas del prejuicio histórico.

que les había estado vedado durante tanto tiempo y contemplaron con sus propios ojos la realidad, muchas veces desoladora frente a lo que se habían fabricado en sus sueños de antemano. En otras ocasiones, las sorpresas gratas llegaban por otra parte, por donde menos lo esperaban, mas no todos tuvieron la capacidad para ver la diferencia.<sup>354</sup>

Indudablemente, Cotton Mather también se había formado sus quimeras respecto a estas tierras tiempo más atrás: en 1709, casi diez años después de la manufactura del catecismo que ahora estudiaremos, escribió el párrafo con el que abrimos este capítulo. Eso, al menos, confirma que sus esperanzas no morían y que perseveraría hasta el final. No es de extrañar viniendo de la pluma de un calvinista pues, ante una religión que inunda la vida y la conciencia de una trascendental incertidumbre, el mejor remedio es siempre mantener encendida la vela de la esperanza.

Sin embargo, no podemos decir que aquél puritano se había fabricado fantasías del todo placenteras respecto a estas tierras. Muy por el contrario, como ya se ha visto, las veía como gobernadas desde Roma por el mismo Anticristo y que éstas, además de ser ricas, tenían dirigentes que no permitían que los caudales se obtuvieran de forma moral y legal. Era, pues, labor de los novoingleses el también enseñar a estas gentes cómo llevar a cabo sanos negocios, calvinísticamente hablando. claro es.<sup>355</sup>

A diferencia del catecismo anterior, éste de *La Fe del Christiano* sobrepasa los límites septentrionales del continente e intenta penetrar las regiones hispanas del nuevo mundo. Existe en esta doctrina un claro americanismo y creemos que es por esto que su importancia puede sobrepasar a *The Fall of Babylon*. Esto es, si tomamos en cuenta el peso providencialista que existía en la noción reformada sobre estas tierras por

<sup>354</sup> Vid. Juan A. Ortega y Medina, *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, México, UNAM—Instituto de Investigaciones Históricas, 1987.

<sup>355</sup> Cotton Mather, *Magnalia*, I, 78. En este pasaje Mather justifica la compra de la tierra a los indios. La misma moral se aplica a cualquier otra transacción comercial, arropada con tintes justificables por ser providenciales.

parte de la élite puritana, entenderemos cuán molesta resultaba la presencia católica en estos lugares bajo su perspectiva congregacionista.

América estaba puesta para que los ingleses, en algún momento preciso de la historia, pudieran llegar a ella y desde ahí, no sólo pudieran reformar a la Iglesia de Inglaterra, sino a la Cristiandad entera, con su ejemplo innovador desde la Ciudad en la colina.

Ahora bien, ¿Por qué considerar a este pequeño libro como paradigma de toda una visión? La respuesta no resulta fácil; sin embargo, hemos de decir que significa el primer intento angloamericano de expansión hacia tierras hispanoamericanas “en su primera modalidad ideológico-religiosa”.<sup>356</sup>

Otra razón se podría encontrar en los terrenos de la personalidad del autor. Cotton Mather se caracterizaba por su tesón incansable y por su férrea convicción religiosa. No es de extrañar, entonces, que se haya lanzado él solo a la enorme tarea de evangelizar a todo un continente a través de esta pequeña doctrina. Empero, otra pregunta surge en este momento, ¿por qué catequizar si existe la predestinación? La respuesta se enfrenta a una especie de contradicción dentro de la misma doctrina calvinista. Sin embargo, el propio Calvino había salido al paso para explicar que el hombre debía responder a una vocación o llamado divino que se encontraba inserto en las páginas de las Escrituras. Es, pues, tarea del hombre el hallarla para saber cuáles son los designios personales del incomprendible arbitrio divino.

Una manera de complacer a Dios, creía Mather, era justamente continuar con la expansión de la Buena Nueva por todos los rincones de la Tierra; además, no en balde los puritanos habían nombrado a la región en la que habitaban como “La ciudad en la colina” (*The city on the hill*), desde donde el mundo entero seguiría su ejemplo; de ahí la firmeza y la convicción en el éxito de su empresa. Aunque este ministro luchara contra

---

<sup>356</sup> Alicia Mayer, *Dos americanos...* pág. 122.

el sentimiento de orgullo que le representaba el pensar que era la primera persona en la Nueva Inglaterra en lograr tal cosa, no podía evitar experimentarlo.<sup>357</sup> Y no mentía; *La fe del Christiano* ha sido el único documento impreso redactado en español en las colonias inglesas del que se tenga noticia hasta ahora; esto, sin dejar de mencionar la importancia histórica que conlleva, de nuevo, esta forma de propaganda protestante heredada de sus antepasados ingleses.

El desarrollo de la idea de la redacción del resumen de doctrina en español se aprecia claramente en su *Diario*, que es casi el equivalente protestante al sacerdote confesor católico<sup>358</sup> y, en él, desde 1696, Mather demuestra su intención por expandir el reino de Dios hacia las regiones hispanoparlantes de América.<sup>359</sup> No olvidar que sería para 1697, según sus cálculos, que la caída del Anticristo vendría a ser un hecho.<sup>360</sup> El ministro puritano demostraba su convicción de que la ocasión había llegado: “¿quién dice que éste no sea el momento para que el Señor tome posesión de aquellas tierras, o al menos que sea el tiempo determinado?”<sup>361</sup> Las súplicas que Mather hacía a su Creador para que lo hiciera instrumento y vehículo de tan piadosas —y titánicas— obras, se repiten una y otra vez a lo largo de sus relatos cotidianos. ¡Quién diría que aquél que unos meses atrás todavía oraba por librarse de su tartamudeo, aprendería otra lengua, en menos de un mes!<sup>362</sup>

<sup>357</sup> Cotton Mather, *Diary*, I, pág. 420.

<sup>358</sup> Nuestra idea al hacer esta afirmación radica en el principio de la inexistencia del sacramento de la confesión dentro de las denominaciones protestantes. No en balde, la redacción de *Diarios* personales, como en el caso de Cotton Mather, ayudaba a desahogar el alma en momentos de tensión o de alegría.

<sup>359</sup> *Diary*, I, pág. 206. “... encuentro en mí una fuerte inclinación a aprender la lengua española, y en aquella lengua transmitir catecismos, confesiones y otros vehículos de la religión protestante hacia las indias españolas”.

<sup>360</sup> “Biblia Americana”, vol. 6, Appendix (Expectantes). Cit. en Alicia Mayer, *Dos Americanos. Dos pensamientos*, pág. 121, n. 41.

<sup>361</sup> “Who can tell whether the Time for our Lord’s taking Possession of those Countreys, even the sett Time for it, bee not come?” *Diary*, I, pág. 206.

<sup>362</sup> *Diary*, I, pág. 188.

Cotton Mather explica que los días que rodearon esta inspiración por aprender el castellano habían estado salpicados por ciertas señales, sobre todo, benignas. Entre una hambruna por las malas cosechas descrita en su Diario, y la llegada de una flota cargada de harina y maíz que los salvó; desde la llegada de noticias de las convulsiones en toda Gran Bretaña por el hostigamiento de Francia, hasta las glorias divinas alcanzadas en otras naciones protestantes. En fin, ésta fue una época de indicios que advertían, según Mather, que ciertos territorios católicos se vendrían abajo.

Mas todo esto no tendría significado alguno si no se diera el distintivo cardinal que advertiría de la caída de la Iglesia de Roma: la conversión del pueblo judío, y Mather se apresura a declarar que una de sus grandes ilusiones en la vida sería atestiguar la abjuración de un hebreo.<sup>363</sup>

Ya habían ocurrido situaciones adversas que, según la cosmovisión puritana, señalaban el inminente declive de la Iglesia de Roma. Lo que faltaba para lograrlo era la ayuda que el pueblo elegido habría de proporcionar para tal efecto. Al menos, ésta era la percepción de Mather, compartida seguramente por los demás miembros del ministerio congregacionalista.

Preciso es recordar aquí que la misión para un puritano consistía, no sólo en expandir el reino de Dios, sino también en una búsqueda personal —en ocasiones, penosa— de la vocación.<sup>364</sup> Con esto en mente, Mather ruega a Dios que le haga saber si el trabajo que está a punto de realizar habrá de ser para ensalzarlo; además de que le pide le dé señales para

<sup>363</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>364</sup> *Ibid.*, pág. 193. “[postrado en mi estudio] mi corazón estaba a punto de hundirse por el temor [de saber] que no hacía bien mi trabajo, que es también el SUYO .. [y percibi] tal y como si me hubieran hablado desde el Cielo, una certeza de que innegablemente seré llevado oportunamente a través de cada disposición de trabajo que de aquí en adelante se me ocurra dentro de mis labores del ministerio. Así es, me serán dados sensatez, fuerza y [capacidad de] prédica.”

aceptar o no tal empresa en su honor.<sup>365</sup> Por otra parte, también intenta tener por cierto que su Creador lo acompañará y no lo dejará solo en sus afanes: “el Señor ... renovó mis lastimeras certezas y evidencias, [y] su Santo Espíritu tomará posesión de mí.”<sup>366</sup>

Mather revela haber recibido señales a lo largo de 1697 que le indicaban que la segunda reforma estaba a punto de comenzar, y que sería más completa que aquella iniciada por Lutero en 1517. Habla de una “gran revolución” que traería “la repentina destrucción del reino del Anticristo”.<sup>367</sup> Esta otra renovación del cristianismo se llevaría a cabo en Inglaterra y la primera nación que habría de caer sería la católica Francia.<sup>368</sup>

Ya que el desplome del enemigo divino *no* ocurrió en el año de 1697 como lo había profetizado, Mather explica al año siguiente y de forma un tanto velada, que veía “grandes tendencias” hacia la *nueva* reforma, diferente, repetimos, de aquella que llegó “sólo hasta la mitad”, en el siglo XVI.<sup>369</sup>

Fue en el año de 1698 que se decidió a aprender la lengua castellana “en sus ratos de ocio”, durante el día, en momentos que le propinaron jaquecas, pero que redituaron calvinísticamente en el aprendizaje de un “muy buen español”. Fue así como compuso *La Religión pura*. Ambos escritos, éste último y *La Fe del Cristiano*, fueron redactados primero en

<sup>365</sup> En 1697 escribía en su Diario que contaba con “oportunidades preciosas, tanto como ningún otro hombre de su nación para glorificar a Dios”. I, 266.

<sup>366</sup> *Ibid.*, pág. 205.

<sup>367</sup> *Ibid.*, pág. 243.

<sup>368</sup> Cabe decir aquí que, de remitirnos únicamente al *Diario*, notaremos que Mather enfatiza su lucha contra la nación francesa, la cual, si bien no había logrado establecer una colonia fuerte en el Canadá, sí gozaba de una especie de renacimiento religioso en Europa, fruto de la Contrarreforma. Así pues, la primera mitad del siglo XVII se vio influenciada por figuras como Francisco de Sales, Vicente de Paul, o los miembros del Oratorio. La segunda mitad de la centuria vio figuras de la talla de Fleury, Fénelon, o Bossuet. No obstante, lo escrito en la *Magnalia* deja ver lo que ya se explicó en el capítulo III de este escrito: España, con sus colonias más alejadas, resultaba un enemigo potencial para los intereses de este puritano.

<sup>369</sup> *Diary*, I, pág. 262-263.

inglés y luego traducidos al español, de acuerdo con lo que Mather explica. La labor del ministro en estos primigenios intentos de expansión demuestra también cautela. Esto es, lanzó, como bien lo describiría años después, una especie de *carnada*, un primer bocado de la religión calvinista para las regiones coloniales españolas y con esto se explica el formato condensado de la doctrina. De esta forma, cada sentencia escrita en los catecismos —que se publicaron juntos— viene acompañada por una “inexorable frase de las Escrituras.”<sup>370</sup> Se demuestra así su actitud dogmática al probar que no podía existir refutación al respecto, pues todo lo dicho se encontraba ya de antemano asentado en la palabra divina. Este catecismo lo haría llegar “por todos los medios posibles” hacia las distintas regiones de la *América española*. Nótese aquí la intención para hacer que éste llegara, no sólo a la Nueva España, sino también, a las demás colonias españolas.

Otra mención que Mather hace al respecto del catecismo en su *Diario* data de 1699, año de su impresión. Ya vimos que *La Religión pura* se redactó primero que *La Fe del Cristiano*; empero, seguramente por decisión del editor, o por cuestiones de espacio, ambos terminaron por publicarse en un solo volumen. El opúsculo abre con el segundo en factura, de ahí que lo conozcamos con ese nombre.

*La Fe del Cristiano* es, en palabras de Mather, un “sistema completo” de la doctrina. Lo dividió en 24 artículos, “un número sagrado” y

ya que ha existido mucha objeción en contra de los credos de composición humana<sup>371</sup>, y para que éste no sufriera tal objeción, arreglé cada uno de los artículos de manera que se expresaran en las claras palabras de la Sagrada Escritura. Cuando hube terminado, los traduje a

<sup>370</sup> *Ibid.*, pág. 284.

<sup>371</sup> Claude Fleury, clérigo francés, ya criticaba desde 1683 en su *Catéchisme historique* el afán existente por instruir a la gente en la religión, pero que éste se llevaba a cabo de manera tediosa y, en ocasiones, ininteligible. Fleury, asumido, culpa a los clérigos como él, de la falta de catequesis en la gente, tanto culta, como iletrada. En Berard L. Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today*, cap. 6.

la lengua española y los imprimí (junto con *La Religión pura*) bajo el título de *La Fe del Christiano*.<sup>372</sup>

Desafortunadamente, Mather omite la manera cómo envió la o las copias de los opúsculos a tierras virreinales españolas; pero de que lo hizo, existe evidencia, si es que hemos de creer lo señalado en su escrito de 1709 *Theopolis Americana*, que es el párrafo de apertura de este apartado.

Ahora bien, existe una noticia desde Filipinas que data justo de ese mismo año y que, según sugiere Alicia Mayer, podría referirse al catecismo de Mather, tanto en lo cronológico, como en la descripción que de él se hace. Este documento hace constar que llegó un catecismo inglés, “enemigo de Nuestra Santa Fe Catholica”, y en lengua castellana a alguna región de la América hispana y, desde Filipinas, en respuesta a la llamada de alerta ante la existencia de tal doctrina, se explica que ahí no había llegado aún, pero que de haberlo hecho, “sin duda que se hubiera denunciado al presente comisionado”, dice la misiva.<sup>373</sup> Sin embargo, no existe una referencia directa al opúsculo, ni a su autor. Como ya se dijo, las colonias españolas se encontraban celosamente aisladas de tales influencias protestantes y Mather, aunque bien conocido en su lugar de origen, en las vastas y complicadas<sup>374</sup> regiones hispánicas hubiera pasado a ser uno más de los que redactaban “los horrores con que los herejes enemigos de ella [la religión católica] procuran incesantemente insicionarla por todos los medios posibles...”<sup>375</sup>

“Por todos los medios posibles”: las mismas palabras que el hábil puritano utilizó para describir sus afanes de expansión de la doctrina reformada. Y es que América, tanto en su modalidad protestante, como en la católica, se había convertido, efectivamente, en un “segundo escenario” de la contienda Reforma-Contrarreforma.

<sup>372</sup> *Diary*, I pág. 296.

<sup>373</sup> Cít. en Alicia Mayer, *Dos Americanos. Dos pensamientos*, pág. 122, n. 46

<sup>374</sup> Decimos “complicadas” en el sentido de mezcla, de variedad, de diferencias humanas y de realidades que coexistían en los territorios de la Nueva España.

<sup>375</sup> Alicia Mayer, *Dos Americanos...*, n.45

Como vimos, Mather envió un catecismo hacia la frontera con Canadá para *contener* el avance católico; mas también mandó este otro para *expandir* la reforma hacia las regiones hispánicas. Por su parte, la burocracia católica se encontraba bien aprestada a contener todo indicio que de protestantismo pudiera infiltrarse en las mentes de sus neófitos y de sus propios connacionales. Cotton Mather había escrito en su *The Nets of Salvation* que, en cuanto a la evangelización de los indios, los frailes habían cambiado las viejas cadenas de la superstición por unas nuevas. Empero, no existe evidencia clara que *La Fe del Christiano* haya sido compuesto con el fin primordial de evangelizar a los naturales de estas tierras. El mismo título hace constar la intención: *embiada A LOS ESPAÑOLES*, quienes eran los guardianes principales de los errores papistas. Esto es, el ministro intentaba lograr primero la conversión de éstos, tal vez para que ellos pudieran luego transmitir las verdades del Evangelio en su modalidad protestante, a los indios que tenían a su cargo, idea totalmente descabellada, si se ahonda en ella.<sup>376</sup>

El librito consta de 16 páginas y los artículos que en él se insertan son, efectivamente, máximas del credo reformado. No obstante, se nota una tendencia a detallar los puntos en los que los católicos pudieran claramente diferir. Temas como el número de sacramentos, el Evangelio en lengua vernácula, o Cristo como la única cabeza de la Iglesia, hubieran sido objetivos claros de censura por parte de la ortodoxia católica, de haberse llegado a leer los impresos.

Pero, ¿no era ésta la base principal de las iglesias salidas de la Reforma? Los reproches y reprimendas hacia la teología católica resultaron ser una forma de definición propia de estas congregaciones de fieles. Así

---

<sup>376</sup> Por su parte, el documento de la Inquisición en Filipinas que mencionábamos líneas arriba, resalta también la preocupación que sobre los españoles, como occidentales, se tenía como guardianes de la fe: "y de haber llegado dicho catecismo a manos de alguno de los zelosos christianos en materias de la fe, que lo son casi los mas españoles de estas islas, *maxime europeos*, sin duda que se

pues, tanto *La Fe del Christiano* como *La Religion pura* se explican en dos direcciones: en una, como una forma de explicación de las máximas calvinistas y, en otra, como una manera de evidenciar los errores en los que seguían viviendo los católicos y cuya explicación, según Mather, sería “irrefutable” por estar acompañada de la también irrefutable palabra divina.

Como explica Alicia Mayer<sup>377</sup>, todo indica que las esperanzas mostradas por Mather al principio de tal empresa misionera terminaron por apagarse al final, ya que no vuelve a mencionar al catecismo en sus escritos posteriores a 1709. Sin embargo, no se puede negar que su intento por expandir lo que él consideraba como verdades vitales fue enorme. Este ejemplo lo siguieron los habitantes posteriores de lo que con el tiempo llegó a conformarse como los Estados Unidos de América.

La historiografía norteamericana consultada no demuestra, salvo en el caso de Philip W. Powell<sup>378</sup>, mayor interés en los intentos expansionistas puritanos que hemos tratado de demostrar a lo largo de estas páginas. Es más, nos arriesgaríamos a decir que incluso se pasó por alto la difusión de los opúsculos del ministro. Los escritos que mencionan este documento fueron desde la primera biografía que salió de la pluma de Samuel Mather [1729], hasta la más reciente, la admirable *The Life and Times of Cotton Mather*, de Kenneth Silverman [1984].<sup>379</sup> Empero, nada se dice de los

---

hubiera denunciado al presente comisionado dicho cathezismo...”. Las cursivas son nuestras.

<sup>377</sup> Alicia Mayer, *Dos Americanos...*, pág. 123.

<sup>378</sup> Powell, en su libro *Árbol de odio*, hace referencia al “complejo misionero” “intelectualmente soñador” de los norteamericanos, cuyas raíces se encuentran en el pasado colonial. Agrega que “ciertos fanáticos modernos, en su ansiedad por reformar a Latinoamérica (...) no son menos ridículos que los sueños de Cotton Mather en el siglo XVII, de una conquista de esa zona, llevada a cabo por sus correligionarios puritanos”. pág. 220.

<sup>379</sup> Samuel Mather continuó por la línea de su padre y menciona que éste aprendió las lenguas francesa y española, además de la iroquesa, y que en todas éstas compuso tratados de instrucción cristiana para que [demostrara su “utilidad” —éase, *calling* o vocación— más allá de su territorio para defender los intereses protestantes, pág. 49]. Por su parte, David Levin en *Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer*, únicamente hace mención de lo que

afanes por difundir los valores anglosajones “en su primera modalidad ideológico-religiosa”.<sup>380</sup>

Una explicación sería que la visión que hemos tratado de presentar es diferente a aquella que pudieran proporcionar los historiadores que nacieron y que viven inmersos en su propia cultura, esto es, en la norteamericana. Y en esto, no existe reproche alguno; por el contrario, nos da la pauta para descubrir desde dónde viene el espíritu hispanóphobo, la sed de conquista y de penetración ideológica anglosajona. Creemos que esta situación hace más interesante este tema, y a esta labor histórica más rica, además de que abre nuevas líneas en las investigaciones a realizar.

---

escribe el editor del *Diario* del puritano, esto es, que Mather había escuchado las noticias de una revuelta en la Nueva España [seguramente se referían a la del 8 de junio de 1692, ocurrida en la Ciudad de México] y mostró intención de distribuir sus opúsculos en las Indias españolas [pág. 273]. Por último, Kenneth Silverman fue el primero en contextualizar el documento dentro de la vida personal y el milenarismo de Mather y de las circunstancias políticas y sociales de la colonia. Además, este autor “comenta sobre la característica exclusiva del documento”, pág. 170.

## A MANERA DE CONCLUSION

No hace mucho, algunos historiadores propusieron la siguiente cuestión: “¿Se entregarían Nueva Inglaterra y las colonias inglesas a la creación de un bastión angloprotestante destinado a contener la expansión de los católicos franceses y españoles, e indiferente al destino de los indios?”<sup>381</sup> La respuesta parece ser afirmativa por todo lo que se ha explicado en las páginas anteriores, aunque hemos de ser cautelosos y no cerrarla del todo, debido a que todavía queda un largo trecho por recorrer en cuanto a una historiografía comparada de América se refiere. Empero, la pequeña muestra que expusimos a través de los dos catecismos aquí analizados bastará para comenzar a entender una realidad histórica que es en sí mucho mayor y compleja todavía.

El ideal puritano original había sido que sus comunidades vivieran aisladas del mundo corrupto pero que, a la vez, intervinieran en él con el fin de purificarlo. Esta doble visión del orbe —incluyente hacia los elegidos y excluyente respecto a los *otros*— permitió a los novoiñgleses el establecer estrategias de acción en contra de los *réprobos*. Su propio aislamiento, su *bastión*, les otorgó una ventaja de planeación y de forja, tanto de su propia organización social, como de paso, la de sus vecinos hacia el norte y hacia el sur. Tal vez estas formas de injerencia serían ahora catalogadas como una intromisión (bastaría echar una somera mirada a la historia de las relaciones México-Estados Unidos durante el siglo XIX). Empero, hemos explicado cuál era la postura de aquellos congregacionalistas que encontraron la justificación a estas acciones de acuerdo con su teología y, por ende, con su organización social, eclesiástica, política y económica. La estructura misionera católica, especialmente, la jesuítica, aunque joven aún, llevaba también una cierta ventaja en tiempo frente a los puritanos

---

<sup>381</sup> Alicia Mayer, *Das Americanos...* pág. 122.

en medio de los indios al este del septentrión americano. No se diga del trabajo de todas las órdenes conjuntas en las colonias hispánicas, que habían logrado forjar, junto con el apoyo de la Corona, un también exitoso experimento con los valores post-Tridentinos. En cuanto a la pregunta respecto a los indios con la que abrimos esta conclusión, hemos de decir que el indio norteamericano [de Canadá y Nueva Inglaterra] no pudo ser catequizado tan exitosamente como lo hubieran deseado, tanto católicos, como protestantes. Sus tribus, al no mezclarse con los ingleses, como sucedió con los españoles y los grupos mesoamericanos, terminaron aisladas en “reservaciones” que tampoco han escapado a la globalización que vivimos hoy en día.

¿Se cumplió entonces el sueño de Mather de extender el Evangelio hacia las regiones católicas de América? No, en su propio tiempo. Las mismas iglesias congregacionalistas se han tornado más seculares, así como también las costumbres de sus miembros y de las, ahora naciones, vecinas. El choque producido por las nuevas ideas ilustradas e indiferentes a las cuestiones religiosas permearon la mentalidad de las personas y la secularización se volvió cada vez más evidente. No obstante, los valores económicos y los discursos reprobatorios y/o condenatorios hacia los *otros* en otro tiempo pronunciados por los miembros de la élite calvinista, han cambiado su contenido religioso por uno más profano. Hoy en día, la penetración religiosa de grupos protestantes en México es considerable y merece un estudio especial, sobre todo en lo tocante a las capas bajas de la sociedad. Resulta interesante que el impulso misionero norteamericano siga vivo; además, muchas de las formas utilizadas en esta labor son muy similares a las del siglo XVII.

Casi 300 años después de la factura de ambos opúsculos, América ha pasado por muchas situaciones históricas distintas que la hacen ser diferente de como fue en el siglo XVII o XVIII. Sin embargo, las raíces

---

<sup>381</sup> Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, vol. 2. pág. 615.

echadas en aquellos tiempos han permitido que, a pesar de los cambios que ha experimentado el mundo entero últimamente, se mantengan algunas características de los viejos tipos de la formación de una identidad que comenzó en la era colonial.

Tal vez el hombre actual se parezca más al hombre ilustrado en cuanto a indiferencia religiosa; mas, si observamos con cuidado, todos o casi todos los demás valores propuestos por los puritanos son como el pan de cada día de la vida de los hombres de principios del siglo XXI. Tales principios, a pesar de no ser los únicos que lo acompañan día con día, verdad es que están muy presentes.

Para lograr esta realidad global se ha tenido que seguir a un ejemplo con el fin de alcanzar una cierta homogeneidad. Creemos, entonces, que el paradigma lo han sido los actuales Estados Unidos y que han sido también éstos los que, con base en seguir por la misma línea marcada por sus antepasados, han logrado imponer no sólo modas o costumbres externas, sino también situaciones éticas, laborales y económicas, tales como la libre empresa, la filantropía, la acumulación de capital bajo una ética determinada, o el individualismo. La tendencia a unificar vestidos, modos de diversión, roles familiares, gustos populares y en general, culturas, así como el aprendizaje de la lengua inglesa y su expansión por todo el mundo, proviene del predominio de una nación que comenzó como un apéndice radical de la reforma protestante inglesa, como una utopía de exiliados en América pero que, con el paso de los años, se convirtió en la más poderosa del mundo. A pesar de que los puritanos no fueron los únicos en pugnar por la propagación de tales conceptos, ni solamente los Estados Unidos los han retomado, sí han sido éstos los que más han marcado al mundo contemporáneo hacia la globalización a través de tales nociones.

El bastión aislacionista utilizado por los puritanos resultó ser, efectivamente, una especie de búnker para protegerse de la influencia expansiva de los católicos franceses y españoles. Empero, fue también un

centro de planeación de estrategias misioneras habitado por gente piadosa cuya bandera era, no sólo la religión reformada *per se*, sino también su defensa y, pues, su expansión.

*T. Wallcut of S. D.*

Frontiers Well-Defended.

AN  
ESSAY,

To Direct the

Frontiers

of a

Countray Exposed unto the Incur-  
sion of a Barbarous Enemy,

How to behave themselves in their  
Uncasy Station?  
By *John Wallcut.*

Containing Admonitions of Piety,  
Propos'd by the Compassion of  
Some Friends unto their Welfare,  
As they Live'd in the Families of  
the *Indian* Plantations.

Printed by T. Green,

1707



La Fe  
del Cristiano:

Veyntesquatro Articulos  
de la doctrina de los Santos

A LOS ESPAÑOLES

Para que sepan lo que es la Fe  
Convencional, y lo que es la Fe  
y de la doctrina de los Santos.  
Porque recibida la Fe, que es en  
JESU CHRISTO, Remission de  
pecados, y Santa Eucaristia.

Por G. MATHER.

Circa del Señor JESU CHRISTO

II. Timoth. 1. 14.

Recuerda la Forma de las Sencas: que de mi  
oficio, es la Fe, y Caridad, que es Christo Jesus

BOSTON, 1699.

La Religion pura  
 En Doce  
 Palabras Fieles, y dignas de  
 ser recibidas de Todos.

LA Palabra de Cristo en sagrada Escritura, debe ser Gozada, Buscada, y Sabida por las Gentes de todas partes: y es una grande Iniquidad, impedir el Vulgo de leer de aquella preciosa palabra de la Vida.

JOAN. cap. 5. 39.

Escudriad las Escrituras; porque ellas son las que dan testimonio de Mi.

ROMAN. cap. 15 & Las cosas que antes fueron escritas, para nuestro enseñamiento fueron escritas; para que por el padecer, y por la consolacion de las escrituras ayamos esperanza.

## TRANSCRIPCION DE LOS TEXTOS

*La Fe del Christiano y La Religion pura, 1699.*

-Portada-

*La Fe del Christiano: En Veyntequatro Articulos de la Institucion de Christo Embiada A LOS ESPAÑOLES, Paraque abran sus ojos, y paraque se Conviertan de las Tinieblas a la luz, y de la potestad de Satanas a Dios: Paraque reciban por su Fe que es en JESU CHRISTO, Remission de peccados, y Suerte Entre los Sanctificados. Por C. MATHERO, Siervo del Señor J E S U C H R I S T O. II Timoth. I. 13. Reten la Forma de las Sanas palabras, que de mi oyste, en la Fe, y Charidad, que es en Christo Jesus. Boston, 1699.*

-Página 2-

Apocalyp. Cap. 18 4.

Y oi otra boz del cielo, que dezia, Salid della [i. e. de la Roma] pueblo mio, porque no seays participantes de sus Peccados, y que no recibays de sus Plagas.

*Atqui jus divinum Ecclesia tollere, aut immutare non potest. A Costa de procur Indorum Salute, p. 530.*

-Página 3-

La Fe del Christiano

En Veyntiquatro Articulos de la Institucion de Christo.

I. De las Escrituras.

Toda Escripura es inspirada divinamente.

su Origen, mas dexaron su habitacion, los Dios ha reservado, debaxo de escuridad en prisiones Eternas, hasta el iuyzio de aquel gran dia.

**VIII. Del estado del Hombre delante del peccado.**

Crio Dios al Hombre a su Imagen; a Imagen de Dios lo crio.

**IX. Del estado del Hombre, despues del peccado.**

El peccado entro en el Mundo por un Hombre, y por el peccado la muerte; y la muerte ansi passo a todos los Hombres, en aquel en quien todos peccaron.

**X. De la Redencion de Peccadores.**

De tal manera amo Dios al Mundo que aya dado a su Hijo Unigenito: Paraque todo aquel que en el cree, no se pierda, mas aya vida Eterna.

-Página 5.-

**XI. De las Naturas en la persona de nuestro Redemptor.**

De los Israelitas, es Christo según la carne, el qual es Dios sobre todas las cosas. Bendito por siglos.

**XII. De las Dos condiciones de nuestro Redemptor.**

Christo Jesus agatose a si mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los Hombres: Y hallado como Hombre en la Condicion, se humilio a si mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por loqual Dios tambien lo ensalzo, y le dio Nombre que es sobre todo nombre.

**XIII. De la Venida segunda del Salvador nuestro Jesu Christo.**

Dios ha Establecido un Dia. en el qual, ha de Juzgar con Justicia a todo el mundo, por aquel Varon el qual determino, dando fe a todos, levantandoio de los muertos.

**XIV. De la Resurreccion de los muertos.**

Vendra hora. quando todos los que estan en los sepulchros, oyan la Boz de Jesu Christo; y los que hizieron bienes, saldran a Resurreccion de Vida; mas los que hizieron males, a Resurreccion de luyzio.

-Página 6.-

**XV. Del camino que lleva a la salud.**

Por gracia somos salvos, por la Fe; y esto no de nosotros, que Don de Dios es.

**XVI. De la Justificacion de los Fieles.**

Por Jesu Christo es anunciada Remission de peccados; Y en El es Justificado todo aquel que creyere.

**XVII. De la Obediencia de los Fieles.**

Palabra fiel es. que los que creen a Dios, procuren governarse en buenas obras; esto es lo bueno, y lo util a los hombres.

**XVIII. De la perseverancia de los Fieles.**

El qui commenzo en nosotros la buena obra, la perficionara hasta el Dia de Jesu Christo.

**XIX. De la Regla de la Vida.**

Hablo Dios todas estas palabras, diziendo.

1. No tendras Dioses agenos delante de mi.
2. No te haras imagen, ni ninguna semejanza, no te inclinaras a ellas, ni las honrraras.
3. No tomaras el Nombre de Jehova tu Dios en vano. -Página 7-
4. Acordartheas de Dia del Sabbado, para Sanctificarlo.
5. Honrra a tu padre, y a tu madre.
6. No Mataras.
7. No cometeras Adulterio.
8. No Hurtaras.
9. No hablaras contra tu proximo falso testimonio.
10. No cobdiciaras cosa alguna de tu proximo.

**XX. De la Regla del Ruego.**

Jesu Christo Enseñava sus Discipulos, diziendo, Orareys ansi.

1. Padre nuestro, que estas en los cielos:
2. Sea Sanctificado tu Nombre:
3. Venga tu Reyno:
4. Sea hecha tu Voiontad; como en el Cielo, ansi tambien en la Tierra:
5. Danos oy nuestro Pan quotidiano:
6. Y Suelitanos nuestras deudas, como tambien nosotros Soltamos a nuestros deudores:
7. Y no nos metas en Tentacion, mas libra nos del mal:

8. Porque Tuyo es el Reyno, y la Potencia, y la Gloria, por todos los Siglos.

*Amen.*

-Página 8.-

**XXI. De la Iglesia.**

Se dezia a JESUS, Tu eres el Christo, el Hijo del Dios Biviente: Entonces respondiendo Jesus, dixo, Sobre Esta piedra edificare mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevaleceran contra ella.

**XXII. De los Administradores en la Iglesia.**

Los Ancianos que gobiernan bien, (en la Iglesia) Son dignos de Doblada Honrra; y mayormente los que Trabajan, en predicar y enseñar.

Los Diaconos así mismo, que tengan el mysterio de la Fe con limpia Consciencia, y que bien ministraren, ganon para sí buen Grado.

**XXIII. De los Sacramentos, en la Iglesia.**

Jesus hablo, diziendo, Id, Enseñad a todas las Gentes, Baptizandolos en Nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto.

El Señor Jesus, la noche, que fue entregado, tomo el pan: y aviendo hecho Gracias, lo partio, y dixo,

-Página 9.-

Tomad. comed. Esto es mi cuerpo, que por vosotros es partido; hazed Esto en memoria de mi.

Ansimismo tomo tambien el vaso, despues de aver Cenado, diziendo, Este vaso es el Nuevo Testamento en mi Sangre: Hazed esto todas las vezes que bevereys, en memoria de mi. Si así lo haziendo, la muerte del Señor anunciamos hasta que venga.

**XXIV. De la Disciplina, en la Iglesia.**

Jesus dixo, si tu hermano peccare contra ti, ve y redarguvelo, entre Ti y el Solo: Si te oyre, ganado has a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aun Contigo uno o dos; paraque en Boca de dos o de tres testigos, consista toda la cosa. Y si no oyere a ellos, di lo a la Congregacion; y si no oyere a la Congregacion, ten lo por un Ethnico.

-Página 10.-

*La Religion pura; En Doze Palabras Fieles, y dignas de ser recibidas de Todos.*

**I.**

La palabra de Cristo en sagrada Escritura, debe ser Gozada, Buscada, y Sabida par las Gentes de todas fuertes: y es una grande Iniquidad, impedir el Vulgo de Leer de aquella preciosa palabra de la Vida.

*JOAN. Cap. 5. 39.*

*Escurudinad las Escrituras; porque ellas son las que dan testimonio de Mi.*

*ROMAN. Cap. 15. 4.*

*Las cosas que antes fueron escriptas, para nuestro enseñamiento fueron escriptas; para que por el padecer, y por la consolacion de las escrituras ayamos esperanza.*

-Página 11.-

**II.**

La sagrada Escritura declara bastantemente todo que nosotros devemos creer, o hazer, al fin que consigamos Salvacion eternal.

*2, TIMOTH, cap. 3. 15, 16, 17.*

*Las Sagradas Escrituras te pueden hazer sabio para la salud, por la fe, que es en Christo Jesus.*

*Toda Escritura inspirada divinamente es util para enseñar, para redarguyr, para corregir, para instituyr en justicia.*

*Para que el hombre de Dios sea perfecto, perfectamente instruydo, para toda buena obra.*

*MATH. 15. 9. En vano Me honrran, enseñando doctrinas, mandamientos de hombres.*

### III.

Señor nuestro Jesu Christo es la sola Cabeza de su iglesia; y no ay ningun otro Soberano sobre las Conciencias de los Cristianos.

MATH. Cap. 23. 8.

Uno es vuestro Maestro, el CHRISTO, y todos vosotros soys hermanos.

EPHES. Cap. 1. 22. Sujetando le todas las cosas debaxo ae sus pies, y poniendo le por Cabeza sobre todas las cosas a la Iglesia.

-Página 12.-

### IV.

El Papa de Roma es el Antichristo, y el hombre de Peccado, descrito y prenunciado en la Palabra del Señor nuestro JESU CHRISTO.

II THESSAL. Cap. 2. 3,4,7, 8.

Se manifieste el hombre de Peccado, el Hijo de Perdicion.

Opponiendo se y levantando se contra todo loque se llama Dios, o divinidad: tanto que se assiente en el Templo de Dios como Dios, haziendo se parecer Dios.

Por que ya se obra el mysterio de Iniquidad, solamente que el que ahora domina. domina hasta que sea quitado.

Y entonces sera manifestado aquel Iniquo al qual el Señor matara con el Espiritu de su Boca, y con la CLARIDAD de su Venida lo DESTRUIRA.

## V.

En nuestras Oraciones no es licito invocar los Santos, o los Angeles: mas devemos Rezar solamente a Dios Todo-poderoso, e[?] nuestro Señor Jesu Christo.

-Página 13.-

MATTH. Cap. 4. 10.

Jesu le dize — Escripto esta, Al Señor tu Dios adoraras, y a el solo serviras.

II CHRON.cap. 6. 30. Tu solo conoces coracas de los hijos de los hombres.

## VI.

La Justificacion del Peccador es obtenida solamente por Fe en la Justicia de nuestro Señor Jesu Christo, que era el Fiador a Dios por nosotros y no por las obras, o padecimientos, o merecimientos de algunas Criaturas.

ROMAN. Cap. 3. 22, 24, 25, 28.

*La Justicia de Dios, por la Fe de Jesu Christo, para todos, y sobre todos los que creen en el:*

*Justificados graciosamente por su Gracia, por la Redencion que es en Jesu:*

*Al qual Dios ha propuesto por aplacacion, por la Fe en su sangre.*

*Ainsi concluimos ser el hombre justificado por Fe, sin las obras de la Ley.*

ROMAN. Cap. 10. 3. *Ignorando la Justicia de Dios, y procurando de establecer la suya. no son sujetos a la Justicia de Dios.*

-Página 14.-

## VII.

Bapúsmo, y la Cena del Señor son los solos Sacramentos del concierto de la Gracia. debaxo el Nuevo Testamento.

MATTH. Cap. 28. 19.

Enseñad a todas las Gentes: Baptizando los e[!] Nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto.

I CORINT. Cap. II. 28. *Pruevese cada uno a si mismo, y coma ansi de aquel Pan, y beva de aquel Vaso.*

### VIII.

En Eucharistia no es Transubstanciacion del Pan consagrado. en Cuerpo de nuestro Señor: mas la adoracion del Pan en Eucharistia, es Idolatria criminal.

I CORINT. Cap. II. 23, 25, 26.

*El Señor Jesus la noche que fue entregado, tomo el Pan: Ansi mismo tomo tambien el Vaso.*

*Porque todas las vezes que comierdes este Pan, y bevierdes este Vaso, la Muerte del Señor annunciays hasta que Venga.*

### IX.

El Detenimiento del Vaso de los Legos en Eucharistia, es Praciuncion y Sacrilegio Vedado par nuestro Señor Jesu Christo.

-Página 15.-

MATTH. Cap. 26, 27, 28.

*Tomando el Vaso, y hechas gracias, diolas diziendo, Beved de el Todos.*

*Porque esto es mi Sangre del Nuevo Testamento, la qual es derramada por muchos, para Remission de los Peccados.*

### X.

Todos Exercicios de la Religion hechos en la Iglesia de Dios. deven ser hechos en Lengua sabida a Vulgo.

I CORINT. Cap. 14. 16, 17. 26, 28.

*El que ocupa lugar de Idiota como dira, Amen, sobre tu benedicion!  
Porque no sabe loque has dicho. El otro no es edificado.*

*Todo se haga a Edification.*

*Si no uviere Interprete, Calle en la Iglesia.*

*PSALM. 47. 8. Cantad Entendiendo.*

*ROMAN. Cap. 12. 1. Es vuestro Racional culto.*

## **XI.**

Doctrina que defende el Matrimonio, y aparta los hombres de las Viandas, es la doctrina de la Apostacia.

1 TIMOTH. Cap. 4. 1, 2, 3.

*El Espiritu dize manifestamente, que en los postreros tiempos algunos apostataran de Fe, escuchando a espíritus de Error, y a doctrinas de Demonios:*

-Página 16.-

*Que con Hypocrisia hablaran mentira, teniendo cauterizada [?] la Consciencia.*

*Que defenderan el Matrimonio, apartar se los hombres de las Viandas, que Dios crio paraque con [?] de gracias participassen de ellas los fieles, y los que han conocido la Verdad.*

## **XII.**

Los Espiritus de los Hombres, en la ora de la Muerte van o al Cielo, o al Infierno: y Purgatorio es la ficción de los Engañadores en los postreros tiempos.

JOAN. Cap. 3. 26.

*El que cree en el Hijo, tiene Vida eterna: mas el que al Hijo es incredulo, no vera la Vida: mas la Yra de Dios esta sobre el.*

LUC. Cap. 16. 22, 23. *Acontecio que murio el mendigo, y fue llevado por los Angeles al Seno de Abraham: y murio tambien el rico, y fue sepultado. Y en el Infierno alcondo sus ojos, estando en los Tormentos.*

ROMAN. Cap. 8. 1. *Ninguna Condemnacion ay para los que estan en Christo Jesus.*

PHILIP. Cap. 8. 1. *Teniendo desseo de ser desetado, y estar con Christo.*

ACTOS. Cap. 7. 59. *Diziendão, Señor Jesus, Recibe mi espiritu.*

FINIS.

\*\*\*\*\*

*THE PROTESTANT Armed from the Tower of David.*

(Incluido como prólogo a *The Fall of Babylon*, en el mismo impreso de *Frontiers Well-Defended*, Boston, 1707)

Behold, In a few pages digested and comprized, the substance of whole *Volumns*, written to carry on the Triumphs of our Holy Religion over Heresy.

Where the Answers to these Questions have not yet been learn't, the Religious Housholder may Read the Questions unto his capable Young People, and ask their Opinion of the matter therein mentioned. Then Read the Answers with the Proofs, & lead them to, & fix them in, the Right Opinion. Even this Exercise alone, will by Degrees notably bring them on, and Strengthen them in the Ways of Truth.

But more than this. The Work is contrived in such a manner, that every Answer Ends with a SCRIPTURE; which alone would be a full & a fair Answer to the Question. And if the Younger Children at their first going over this Catechism should be set only to Learn the Scripture, this may be Sufficient.

Only then, let the Teacher both show the Learner, where the Force of the Quoted Scripture lies; and also Read over to him, the whole Answer, with such a Paraphrase, as to make him sensible of the matter. The character shall by a *Difference of the Letter*<sup>382</sup> show where the main Stress of the Matter lies.

As their capacities improve, their Memories will be capable of taking in the whole Stores, which the Larger Answers have provided for them. Yet let the instructores always labour to get the Truth into the Understandings as well as into the Memories of their Catechumens. Let them form therefore many Lesser Questions out of the Answers here set before them;

such as will Oblige them, with a Yes, or, No, or a Pertinent Word or two, to discover, whether they Understand the Thing discoursed on.

But Light without Flame, will not Serve the main Intention of Religion. Oh! That the Truth may make some Good Impression on our Children; raise a Good Affection in them! When they have got Good by a Truth, they will not easily part without it. Our Essay concludes wiht such Desires, which, O our Children, you must own to be Good Desires. If they become Your Desires, the Truth will never be ravished from you: You will never fall from your Stedfastness.

Catechisers, Read, these Desires to your Children. Demand upon each of them; Is this your Desire? Command them, to carry it as such, before the Lord.

---

<sup>382</sup> Nosotros en la transcripción resaltaremos estos puntos de énfasis con letras

*The Fall of Babylon.*

*Roma diu stans, longis Erroribus acta, Corrupta, et mundi d finet esse caput.*

Q. Is the **Sacred Scripture** a Sufficient Rule both for what we are to Believe, and what we are to Practice, in the matters of religion?

A. The **RULE** given us, by the Spirit of **GOD** Speaking in the Scripture, is a Rule of such sufficiency and perfection, that we are to Believe & Practice nothing in the matters of Salvation, but what is therein Revealed unto us: It is a vile Reproach upon these Holy Oracles, to imagine otherwise.

It is written: [2 Thim. 3. 15, 16] The Holy Scriptures are Able to make thee Wise unto **Salvation**. All the Scripture is given by **Inspiration** of God; that the Man of God may be **Perfect, thoroughly furnished unto all Good Works** [Psal. 119. 96]

Q. Is there any Need of any **Traditions**, to make up the want of any Directions for win the Sacred Scripture?

A. The Additions of our **TRADITIONS** to Direct us in the Service of God; beyond the Directions of the Scripture, are Needless, Useless. and Sinful. The Faithful care of our Lord Jesus Christ over His Church, is Reproached in such Traditions.

It is written; [Matth. 15. 9] \_\_\_\_\_ do they Worship me, teaching for Doctrines, the Commandments of men [Prov. 30. 5, 6]

Q. Does the **Authority** of the Sacred Scripture depend on the Authority of the Church?

A. The Scriptures receive not their **FORCE** from the Church, any more than a candle does receive its Light from the candlestick that holds it:

But they are to be Received for the EVIDENT MARKS of a Divine Wisdom, and Holiness, and Faithfulness, which every Srious Mind must acknowledge in them.

It is written; [Psal. 12. 6] The words of the Lord are **Pure Words**; as Silver tried in a Furnace of Earth Seven times. [Psal. 19. 7, 8, 9]

Q. Is the use of the Sacred Scripture to be denied unto the **Common People**, on the Pretence, that it may lead them into Errors?

A. The Scriptures may not be conceal's or withheld from any sorts of Persons; but the Use of the Scriptures is to be granted unto the COMMON PEOPLE, as the way to Serve them out of Errors, and not to Lead them into Errors.

It is Written; [Mat. 22. 29] Ye do **Err, not knowing the Scriptures.** [John. 5. 39.]

Q. Are the Books called, the **Apocrypha**, to be received as the Books of the Sacred Scripture?

A. The APOCRYPHA are not to be received as the Sacred Scripture, because there are therein some things contrary to and condemned by the Sacred Scriptures: Nor were they received as Divine Scripture by the Church of Israel.

It is Written, [Rom. 3. 2.] Unto ~~them~~ (that is, the Jews) were committed the **Oracles of God.** [Tit. 2. 1]

Q. What is to be attended as the **Only Judge** in controversies of Religion?

A. The SPIRIT of God speaking in the Sacred SCRIPTURE is to be attended as the Only Judge in Religious controversies; and by the Judgment of the Sacred Scripture only (not by any Man, or Church pretending to Infallibility) must all Doubts in Religion be determined.

It is Written, [Isa. 8. 20] To the **Law** and to the **Testimony**; if they speak not according to **this word**, there is no Light in them. [Rom. 4. 3.]

Q. May we make our **Prayer**, or Pay our **Worship**, unto **Saints** or **Angels**?

A. An Act of Religious **WORSHIP**, is to be paid only unto the Almighty **GOD**; who only can Hear us, and Help us, and is the First cause of all things, and will not give this Glory to another: Nor is there any Example in the Bible, of any Good Man, Praying to any other.

It is Written, [Mat. 4. 10.] Thou Shalt **Worship the Lord thy God**, and **Him only** shalt thou Serve. [Psal. 65. 2.]

Q. May we acknowledge any **other Mediator**, but the Lord **JESUS CHRIST**, or ask the **Intercession** of any one else in the Heavens for us?

A. It is a Presumptuous & Idolatrous Injury offered unto our Lord **JESUS CHRIST**, to consider any one else, as a **MEDIATOR** with God in the Heavens for us, or to acknowledge any as our Advocate with the Father, but Jesus Christ the Righteous.

It is Written: [Tim. 2. 5.] There is One God, and **One Mediator** between God and Man, the Man **CHRIST JESUS** [1 Cor. 8. 4.]

Q. May men Invent & Employ any **Images** in the Worship of God?

A. The Holy & Jealous God, has always declared His Abhorrence of that Worship, wherein men use **IMAGES** of their own Invention. And the **PICTURES** of **GOD**, and of **CHRIST** & of the **TRINITY**, are also to be avoided, as Teachers of Lies.

It is written, [Deut. 4. 15, 16.] Take good heed unto your selves, lest ye disrupt your selves, and make you the **Similitude of any figure**. [Mic. 5. 13]

Q. Is it not a Sacrilegious Impiety of the Popists, in their Catechisms, to **Leave out the Second Commandment?**

A. The Popish Idolaters by LEAVING OUT the SECOND COMMANDMENT, proclame their Crying Sin against that Commandment; & their Sacrilege is abominable.

It is Written, [Deut. 12. 32] What thing so ever I command you, Observe to do it; thou shalt not add thereto nor **diminish from it.** [Mat. 5. 19]

Q. Does the **Efficacy of the Sacraments** depend on the **Intentions of the Minister**, who does administer them?

A. If the Ordinances of God, had their EFFICACY depending on the Holiness or Intention of the Minister the Faith of men in the use of them, would be destroy'd with the greatest Uncertainties in the World. But the Benefit of the Ordinances, flowes from their being Ordained of God, with His Promise of His Blessing on the use of them, & the Spirit of Grace working in them, and with them.

It is Written; [ I Cor. 3. 7 ] Neither is he that Planteth, **any thing**, nor he that Watereth; but **GOD** that giveth the Increase [ Matt. 23. 2, 3 ]

Q. How many are the Proper **Sacraments** of the New Testament?

A. The proper SACRAMENTS of the New Testament, or the Instituted Signs, or Tokens of our Communion with our Lord Jesus Christ, are no more than Two; the Baptism, and the Supper, of the Lord. And it is a Popish Fancy, to set Five more, as being Sacraments on the same Level with these.

It is Written; [ Act. 2. 41, 42] They that gladly received the Word, were **Baptised**, And they continued Steadfastly in **Breaking of Bread**, and in Prayers. [ Mat. 28. 19. I Cor. 11. 28 ]

Q. Is it lawful to add unto the **Baptism** of the Lord, any further **Significant Ceremonies**, beyond the plain washing with Water, in the Name of the Glorious Trinity?

A. The BAPTISM of the Lord, was in its first Institution, a Sacred Washing with Water, in the Name of the Father and the Son, and the Holy Spirit. And the Addition of the Sign of the Cross, and other Significant Ceremonies of Salt, and Oyl, and Spittle, and Exorcism, & the like, is a Sin against the Command & Wisdom of our Glorious JESUS.

It is Written: [ Col. 2. 20, 23 ] Why are ye Subject to Ordinances; which things indeed have a shew of Wisdom in \_\_\_\_\_ worship. [ Act. 10. 47 ]

Q. Is the Sacrament of (the Eucharist, or) the **Lords Supper**, a true **Propitiatory Sacrifice**; or an unbloody Sacrifice for the Propitiation of our Sins?

A. In the Supper of the Lord, we do (like them, who at the Peace Offerings of old, fed on what was left of the Sacrifices & ) put in for a share in the Great Sacrifice of our Lord JESUS CHRIST, once offered for us: He having directed us to this way of Expecting our Faith in that Great Sacrifice. But the Sacrament itself is no Propitiatory Sacrifice.

It is Written; [ Heb. 10. 14 ] By **Our (ς) Offering** He has perfected for ever those that are Sanctified. [ Heb. 9 28 ].

Q. Is it lawful to Exclude the People of God from receiving the Supper of the Lord in Both Kinds; or, to **withhold the Cup** from the Common People?

A. Our Lord Jesus Christ has Instituted the Holy Supper to be celebrated in BOTH KINDS, by all His People: And it is a very bold Sacrilege of the Popish Clergy to withhold the CUP from the Common People

It is Written: [ Mat. 26. 27 ] He took the **Cup**, and gave it to them, Saying, All of you, Drink of it. [ Gen. 14. 18. ]

Q. Is there any such thing as a TRANSUBSTANTIATION, by which the Bread & Wine in the Supper of the Lord, are at the Words of Consecration, turn'd into the very Substance of the Body and Blood of our Lord?

A. The Popish Doctrine of TRANSUBSTANTIATION, which was not Broached, until the Defence of othr Idolatries introduced it when the Christian Church was near Eight Hundred years old, nor Held until Four Hundred years after that; it brings in the worst of all Idolatries: while a wretched Priest pretendes to make his God; and it is full of such monstrous Contradictions, that we have no Rule to believe anything at all in Religion, if this be once Believed; & it is Directly contrary to the Express Words of the Sacred Scriptures.

It is Written: [ I Cor. 11. 26 ] As often as ye Eat **this Bread**, and Drink **this Cup**, ye show the Lords Death, till He come. [ I Cor. 10. 16 Exod. 12. 11. I Cor. 10. 4. ]

Q. May Prayer, or the Worship of God, be performed in an **Unknown Tongue** among the People of God?

A. The Duties of Religion performed in an UNKNOWN TONGUE, are but profaned: Both God and Man are Mocked by the Vain Babbling in them.

It is Written: [ I Cor. 14. 15 ] I will Pray with **Understanding**; I will Sing with **Understanding**. [ Psal. 47 7. ]

Q. May other Stated **Holidayes**, besides the LORDS DAY, ought most Religiously to be observed: but it is a Sinful Superstition to set other STATED HOLYDAYES, on equal terms with the Lords Day; or to impose them for a Religious Observation among the People of God.

It is Written; [ Col. 2. 16 ] Let no man Judge you, in respect of an **Holy Day**. [ I King. 12. 33 ]

Q. Has the Church, or Pope, any power to **depose the Princes**, in whose Administration they are not Satisfied; or to Absolve Subjects from their Allegiance to their Magistrates?

A. The Church, has no Pretence of power to depose any CIVIL RULERS from their Authority; or Absolve Subjects from their Allegiance. And it is the Duty of all private Christians, and they are bound in Conscience, to yield Obedience unto Lawful Authority: And where they cannot with a Good Conscience Obey the Laws of the Government where they Live, they ought patiently & peaceably to Submit unto their Penalties.

It is Written: [ In the Epistle to the Church of Rome Chap. 13. 1, 5 ] Let Every Scul be Subject (e) unto the Higher powers. Ye must not do \_\_\_\_\_ Subject, not only for Wrath, but also for Conscience Sake. [ Tit. 3. 1 ]

Q. Is there any **Sin** which for the nature of it, may be accounted **Venia**l, or such as deserves not the Wrath & Curse of God?

A. There is no Sin, but being against an Infinite God, there is in it so Great \_\_\_\_\_ Evil. that it will prove MORTAL if the Blood of Jesus Christ the Son of God be not apply'd for the Pardon of it.

It is Written: [ J..... 2. 10 ] Whosoever shall offend in **One Point**, is **Guilty of all**. [ Rom. 6. 23 ]

Q. The **Justification of a Sinner**, does it signify, to Infuse Righteousness and Holiness into the Sinner, or does it Signify To Infuse Righteousness and Holiness into the Sinner, or does it Signify To Declare him and Pronounce him Righteous?

A. To JUSTIFY a Sinner, is to Pronounce him Righteous, and Absolve him adn. Acquit him from the Guilt which he stood Charg'd withal. And the obedience which our CHRIST yielded unto God in our \_\_\_\_\_ is imputed unto the Sinner for his Justification.

It is Written; [ Rom. 8. 33. ] Who shall **Lay any thing to the charge of Gods Elect**? It is God that Justifieth [ Rom. 8. 1. ]

Q. What is the Way wherein alone a Sinner may obtain the **Pardon of Sin**?

A. Tis only by FAITH, flying to the Sacrifice & Righteousness of a Glorious CHRIST, that a Sinner obtains from a Merciful God, the Pardon of Sin: And, tho' Good Works are necessary to Salvation, yet a Sinner is pardoned immediately upon his Faith in our Great Saviour and Surety, before any other Good Works are yet performed by him.

It is Written; [ Rom. 4. 5. ] To him that **worketh not**, but **Believeth** on Him that Justifieth the ungodly, his **Faith** is counted for Righteousness. [ Rom. 5. 1. 3. ]

Q. Is there any Merit in our Good Works, or, can we pretend ever to **Merit** any part of our own Salvation?

A. Eternal Life is the Free gift of God; and Free-Grace is display'd in every part of our Salvation so as to Exclude all pretence to any MERITS of our own, and direct us to a glorious CHRIST as the only Store-House of all our Merits.

It is Written; [ Eph. 2. 8, 9. ] By **Grace** ye are saved, thro' **Faith**, & that not of our Selves; it is the **Gift** of God; **not of Works**, lest any man should boast. [ Psal. 143 2. ]

Q. Can the best of Men do any **Works of Super Erogation**; or, more Good Works than the Law of God requires of us, and thereby lay up a flock of Merits, not only for themselves, but for others also?

A. No man alive, can yield unto God, more Obedience, than is required in His Law, which Commands us to Love Him with ALL OUR MIGHT. Noman alive, can fully come up to the Law, but the Gospel Commands him daily to beg for Pardon. Tis gross Ignorance and Arrogance to pretend unto WORKS of SUPER-EROGATION.

It is Written. [ Luk. 17. 10 ] When you have **Done all**, Say, We are **Unprofitable Servants**, [ Psal. 120. 7. ]

Q. What shall we think of the Doctrine which denies unto a Believer, the **Assurance** of Salvation?

A. Popery, which denies that a Believer can be certainly ASSURED, of his being in an unfailing state of Salvation, in an Unscriptural & an Uncomfortable Doctrine! For men, are bidden to Examine themselves, whether they have the Grace of God in them or n; and if pthey find that Grace in themselves; they may be Assured of their unalterable Election to Everlasting \_\_\_\_\_

It is Written: [ 2 Pet. 1. 10. ] Give Diligence to make your **Calling and Election Sure**. [ I Joh. 3. 14. ]

Q. Is there any Purgatory, where the Departed Spirits of the Faithful undergo a punishment of such Sins, as had not in this Life been Expiated?

A. The pains of a PURGATORY for the Departed Souls of the Faithful, before they Enter into the Paradise of God, are an Unscriptural Imagination; and a Dishonour cast on the Blood of Jesus Christ, the Son of God, which purgeth us from all Sins.

It is Written: [ Rev. 14. 13. ] Blessed are the Dead, who dy in the Lord; **They Rest**. [ Rom. 8. 1. ]

Q. Is Prayer for the Dead, any pay (ꝛ) of the Duty of the Living?

A. PRAYER for the DEAD, is a Superstitious Practice, for which, we have neither Precept, nor Promise, nor Pattern in the Scriptures; And since it cannot be done in Faith, it is a Sin to do it.

It is Written: [ Luk. 16. 26. ] There is a **Great Gulf** fixed. [ Eccl. 9. 6. ]

Q What is to be thought of the Popish Doctrine, which **forbids Marriage**, unto persons professing certain Characters of Religion?

A. By the prohibition of MARRIAGE to Persons professing Religion, it is most Evident, that Popery is the very Apostasy foretold by the Spirit of

Truth, to come upon the Christian Church in the Latter Days. And the Religious Orders, & Religious Houses, as they call them, among the Papists, which make Rash Vows of Continency, are most Evidently the Filthy Seminaries of Antichrist.

It is Written: [ 1 Tim. 4. 1. 3. ] The Spirit speaketh expressly, that in the latter times, some shall depart from the Faith, giving Heed to **Seducing Spirits; forbidding to Marry.** [ Heb. 13. 4. ]

Q. Was the Apostle **Peter**, the Prince of the Apostles; and has the **Bishop of Rome** any pretence, by a Succession of Him, to be the Prince & Pope of the Christian world?

A. All the Apostles had an EQUAL AUTHORITY; and the Church is Equally built on the Foundation of all the Apostles: Nor is there any proof, that Peter ever was a Bishop of Rome; or, that the Church of Rome has any power over the rest of the Christian World.

It is Written: [ Mat. 20. 25. 26. ] The Princes of the Gentiles Exercise **Dominion** over them: But it shall **not be so among you.** [ Eph. 2. 20. ]

Q. Is the Pope of Rome, to be look'd upon as **The Antichrist** whose coming & Reigning was foretold in the ancient Oracles?

A. The Oracles of God, foretold the Rising of an **ANTICHRIST** in the Christian Church; & in the **POPE** of Rome, all the Characters of that Antichrist, are so marvellously answered, that if any who read the Scriptures do not see it, there is a marvellous blindness upon them.

It is Written: [ 2 Thes. 2. 2 8. 9. 10. ] Thou shalt that **wicked one** be Revealed, whom the Lord shall consume with the Spirit of His mouth & shall Destroy with the Brightness of His coming; Even him whose coming is after the working of Satan. with all Deceiveableness of Unrighteousness in them that perish; be cause they receive not the Love of the Truth, that they might be Saved. [ Dan. 7. 20, 21. ]

Q. Is the Church of Rome that **Babylon** from which the Churches of the Reformation have done well to make a Separation?

A. The Church of Rome, has, in regard of its Place and its Idolatry and Cruelty and Filthiness, the Unquestionable Marks of the MYSTICAL BABYLON. And all that would be Saved, ought to Separate from the Communion of it.

It is Written [ Rev. 18. 4. ] **Come out of her**, my People, that ye be not partakers of her sins, & that ye receive not of her Plagues. [ 2 Cor. 6. 16, 17, 18. ]

Q. Is not the Church of Rome, the **Catholick or Universal Church**; and ought not the Protestants therefore to conclude, that it is the **True Church**?

A. The Church of Rome is far from CATHOLICK, very far from UNIVERSAL. For there are far more Christians out of the Communion of that Church, than in it. And tho' the Protestants may be sometimes a smaller number than the Papists, yet the True Flock of the Lord may be a Small one; when almost the whole World may be led away by Antichrist.

It is Written; [ Luk. 12. 32. ] Fear not **Little Flock**, for it is your Fathers Good pleasure to give you the Kingdom [ Rev. 13. 3. ]

Q. The Treachery, Cruelty, and Barbarous **Persecution** of the Faithful People of God, used in the Church of Rome, is it not a certain Character of Antichrist?

A. The Church of Rome has openly declared against keeping Faith with (the Faithful People of God, whom they call) HERETICKS: And it has Established its Idolatries & Usurpations, with such barbarous Massacres & Martyrdoms, and in the most horrid ways butchered so many Hundreds of Thousands of the Servants of God, that all who have the least Humanity in them, ought to Abhor such a Church, and have [...] Horror of Staying in the Communion [....]

It is Written: [ Rev. 17. 1, 6. ] The Great Whore, that Sitteth upon many Waters, — I say, the Woman drunken with the Blood of the Saints, and with the Blood of the Martyrs of Jesus [ Rev. 18. 24. ]

Q. Are the Divisions among Protestants, any Reason for continuance in Communion with the Church of Rome, or any Scandal against a Scriptural and Protestant Reformation?

A. All true Protestants are Agreed, that it is a Duty to depart from the Church of Rome; and the DIVISIONS amont Protestants proceed from the Weakness of many, who are not Agreed, about the Degrees of Departure from that Apostate Church. Our Divisions are therefore to be counted but, Remainers of the Church of Rome with us; and are to be charged upon the Roman Church; and not upon the Reformed. And there are as Grievous Divisions in the Communion of the Church of Rome, as there are among us; whereof the Dominicans & Franciscans, the Jansenists & the Jesuites, are notorious Instances.

It is Written: [ 1 Cor. 11. 19. ] There must be *Heresies among you*, that they which are approved, may be made manifest among you. [ Matth. 10. 34, 35. ]

.....  
The Desires of the Instructed Protestants.

- I. I Desire, to Accept nothing as an Article of Religion, but according to the Directions of the Hoiy Scriptures, which are always  
\*\*\*\*\*
- II. I \*\*\*\*\* & Obey the Holy Scriptures, with all possible Regard unto the Mind of God, therein giving unto me the Rule of my Obedience.

- III. I Desire, to Pray unto the Great GOD alone; and make my Prayers in the Name of no Mediator but my Lord Jesus Christ. I will know no Sacrifice for Sin, but Him! No Advocate in Heaven, but Him. None but CHRIST, None but CHRIST!
- IV. I Desire, To avoid all Humane Inventions, & Images in the worship of God; but keep close to Divine Institutions: And so to Worship Him as not to take His Name in vain.
- V. I Desire, To Renounce all Hope of Salvation thro' my own merits, or thro' those of any other Creatures; But the Meritorious Righteousness of a Glorious CHRIST shall be the Only Refuge of my Soul.
- VI. I Desire, That since Assurance of Everlasting Life is attainable in this Life, I may be at no Rest in my self, until I am Assured of my Title to it, and can Rejoyce in the Hope of the Glory of God.
- VII. I Desire, To make sure of my being thorowly Purged from my Sins, before I Dy, because after Death the Redemption of a lost Soul Ceaseth for ever.
- VIII. I Desire, To Bless God, for the Blessings of the Reformation, which has discovered & abandoned, the Enslaving Idolatry, & other Abominations of the Romish Antichrist. And, by a Reformed Life, to Live [under?] the Light of the Truth, with which [all?] [...] is now Illuminated.

## FUENTES CITADAS

## Fuentes primarias impresas.

Calvino, Juan, *Institución de la Religión Cristiana*, 2 vols., Países Bajos, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, Fontamara, 1989.

EUA. *Documentos de su historia*, 10 vols., México, Instituto José María Luis Mora-Alianza Editorial Mexicana, 1988.

Gage, Thomas, *Viajes en la Nueva España*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.

Lutero, Martín, *Obras*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

Mather, Cotton, *A Christian per Ignem*, Boston, 1702.

\_\_\_\_\_ *A Letter of Advice to the [...] Non-conformists*, London, 1700

\_\_\_\_\_ *A midnight cry*, Boston, 1692.

\_\_\_\_\_ *Declaration of the Gentlemen, Merchants and Inhabitants of Boston and the Country Adjacent*, Boston, 1689.

\_\_\_\_\_ *Diary*, 2 vols., Nueva York, Frederick Ungar Publishing, 1911.

\_\_\_\_\_ *Essays to do good*, Boston, 1815.

\_\_\_\_\_ *Frontiers Well-Defended. An essay to Direct the Frontiers of a Countrey Exposed unto the Incursions of a Barbarous Enemy. How to behave themselves in their Uneasy Station*, Boston, 1707. [Incluye *The Fall of Babylon*].

\_\_\_\_\_ *Hades look'd into. The power of Our Great Saviour over the invisible world and the gates of Death which lead into the world*, Boston, 1717.

\_\_\_\_\_ *Icono-clastes. An essay upon the Idolatry, too often commuted under the Profession of the most Reformed Christianity, and a Discovery of the Idols which all Christians are Every where in danger of*, Boston. 1717.

\_\_\_\_\_ *India Christiana. A discourse deliverd unto the Commissionaires for the Propagation of Christianity in the East as well as West-Indies*, Boston, 1721.

\_\_\_\_\_ *Instructions to the living from the condition of the death*, Boston, 1717.

\_\_\_\_\_ *La Fe del Christiano en Veyntequatro Articulos de la Institucion de CHRISTO Embiada A LOS ESPAÑOLES, Paraque abran sus ojos, y paraque Se Conviertan de las Tinieblas a la Luz, y de la potestad de Satanas a Dios: Paraque reciban por su Fe que es en JESU CHRISTO, Remission de peccados, y Suerte entre los Sanctificados.* [Incluye *La Religion pura*.] Boston, 1699.

\_\_\_\_\_ *Lampadarius. A bnef essay to show the light which good men have in dark hours*, Boston, 1726.

\_\_\_\_\_ *Letter about the present state of Christianity among the Christianized Indians of New England*, Boston, 1705.

\_\_\_\_\_ *Life Swiftly passing and Quickly ending*, Boston, 1716.

\_\_\_\_\_ *Magnalia Christi Americana*, 2 vols. Boston, Hartford, Silas & Sons, 1853.

\_\_\_\_\_ *Manuductio ad Ministerium. Directions for a candidate of the Ministry*, Boston, 1726.

\_\_\_\_\_ *Successive generations*, Boston, 1715.

\_\_\_\_\_ *Suspiria Victorum, Some Account of the Condition to which the Protestant Interest in the World is at this Day reduced. And the Duty, to which all that would prove themselves True CHRISTIANS must and will count themselves obliged*, Boston, 1726.

\_\_\_\_\_ *The Angel of Bethesda*, New London, 1722.

\_\_\_\_\_ *The best way of living, which is to die daily*, Boston, 1713.

\_\_\_\_\_ *The Christian Philosopher*, Boston, 1720.

\_\_\_\_\_ *The Negro Christianized*, Boston, 1706.

\_\_\_\_\_ *The nets of salvation*, Boston, 1704.

\_\_\_\_\_ *The Religion of the Closet. An essay on the Holy employments which are proper for a Christian in his daily retirements*, Boston, 1706.

\_\_\_\_\_ *The Stone Cut out of the Mountain. And The Kingdom of God, in Those Maxims of it, that cannot be Shaken*, Boston, 1716.

\_\_\_\_\_ *Theopolis Americana. An essay on the Golden Street of the Holy City: Publishing a Testimony against the Corruptions of the Market Place. With some good hopes of Better Things to be yet seen in the American World,* Boston, 1709.

\_\_\_\_\_ *Une Grande Voix du Ciel a la France,* Boston, 1725.

\_\_\_\_\_ *Winter Meditations,* Boston, 1693.

\_\_\_\_\_ *Wonders of the Invisible World,* Nueva York, The Peter Pauper Press, 1950.

Mather, Samuel, *The Life of the Very Reverend and Learned Cotton Mather,* Boston, 1729.

#### **Fuentes secundarias.**

Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People,* New Haven, Yale University Press, 1972.

Aranguren, José Luis. *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia,* Madrid, Revista de Occidente, 1963.

Barudio, Günter, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779.* México, Siglo XXI, 1998. (Historia Universal, 25).

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. vol. II. Los mestizajes. (1550-1640),* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

*Biblia Guadalupana,* Chicago, The Catholic Press, 1971.

Bossy, John, *The English Catholic Community, 1570-1850*, London, Darton, Longman & Todd, 1975.

Bouwsma, William J., *John Calvin. A Sixteenth-century portrait*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*, 3V., Madrid, Castalia, 1984.

Brown, Craig, comp., *La Historia ilustrada del Canadá*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

*Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

Clark, George, *La Europa moderna, 1450-1720*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970. (Breviarios, 169).

Delumeau, Jean, ed., *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*, México, Siglo XXI, 1997.

Elton, Geoffrey R., *La Europa de la Reforma. 1517-1559*, México, Siglo XXI, 1963.

Evenett, H. Outram, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

Fuentes Mares, José, *Génesis del expansionismo norteamericano*, México, El Colegio de México, 1980.

Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

García Cárcel, Ricardo, *La Leyenda negra. Historia y opinión*, Barcelona, Alianza, 1998.

Godbeer, Richard, *The Devil's Dominion. Magic and Religion in Early New England*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1992.

Holmes, Thomas James, *Cotton Mather, a Bibliography of his Works*, 3 vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940.

Juderías, Julián, *La Leyenda negra*, Madrid, Swan, 1986. (Torre de la Botica).

Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition. A historical revision*, New Haven, Yale University Press, 1997.

Levin, David, *Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer. 1663-1703*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978.

Maltby, William S., *The Black Legend in England*, North Carolina, Duke University Press, 1971.

Marthaler, Berard L., *The Catechism Yesterday and Today. The Evolution of a Genre*, Minnessotta. The Liturgical Press, 1995.

Mayer, Alicia, *El Descubrimiento de América en la historiografía Norteamericana*. México, UNAM-CCYDEL, 1992. (Colección Quinientos Años, 8j).

\_\_\_\_\_, *Dos Americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

McGrath, Alister, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, Blackwell, 1998.

\_\_\_\_\_, *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1997.

Miller, Perry, *The New England Mind. From Colony to Province*, Boston, Beacon Press, 1953.

Molina Martínez, Miguel, *La Leyenda negra*, Madrid, Nerea, 1991.

Morgan, Kenneth O., ed., *The Oxford Illustrated History of Britain*, Great Britain, Oxford University Press, 1992.

Motley, John L., *The Rise of the Dutch Republic*, 3 vols., Londres. Dent and Sons, 1906.

Noll, Mark A., ed., *Confessions and Catechisms of the Reformation*, Leicester, Apolios, 1992.

O'Day, Rosemary, *The Debate on the English Reformation*, Nueva York, Methuen & Co., 1986.

Ortega y Medina, Juan Antonio, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

\_\_\_\_\_, *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972. (Sep-Setentas, 49).

\_\_\_\_\_, *La Evangelización Puritana en Norteamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

\_\_\_\_\_, *México en la conciencia anglosajona*, 2 vols., México, Porrúa y Obregón, 1953. (México y lo mexicano, 13 y 22).

Powell, Philip W., *Árbol de odio. La Leyenda negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el mundo hispánico*, trad. por Carlos Sáinz, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1972.

Reardon, Bernard M. G., *Religious Thought in the Reformation*, Nueva York, Longman Publishing, 1995.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Silverman, Kenneth, *The Life and Times of Cotton Mather*, Nueva York, Harper & Row, 1984.

Tellechea, José Ignacio, *Comentarios sobre el Catechismo christiano de Bartolomé de Carranza*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. (BAC maior).

Trevor-Roper, Hugh, ed., *The Age of Expansion. Europe and the World*, London, Thames and Hudson, 1968.

Vázquez, Josefina Zoraida y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico*, México, El Colegio de México, 1982.

Waller, George MacGregor, *Puritanism in Early America*, Boston, D. C. Heath and Company, 1950.

Watt, Tessa, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.