

01083¹

3

dej.

América:
Segundo escollo del providencialismo

ELSA CECILIA FROST *del Valle*

Tesis de doctorado en filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1998

268395



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.

Título de la tesis:

América: segundo escollo del providencialismo

Grado y nombre del tutor o director de tesis:

Dr. Mauricio Beuchot

Institución de adscripción del tutor o director de tesis:

Instituto de Investigaciones Bibliográficas / Centro de Estudios Clásicos / UNAM

Resumen de la tesis: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina, como máximo en 25 renglones a un espacio, sin salir de la extensión de este cuadro.)

A lo largo de la Edad Media, teología y filosofía crearon, sobre la base de la Biblia y de la filosofía griega -Aristóteles en especial-, un esquema espacio temporal que explicaba tanto la configuración del mundo como el curso de la historia. Este esquema quedó roto por la aparición de un cuarto continente -América- que, además, estaba poblado por gente que no conocía ni el Viejo Testamento ni las enseñanzas de Cristo. La tarea a la que se enfrentaron los frailes no fue, en consecuencia, sólo la evangelización, sino explicar la existencia indudable de estas tierras y estos pueblos dentro del marco conceptual que habían heredado y dentro del cual no tenían cabida.

Los autores estudiados son, en su mayoría, franciscano, pues de fray Andrés de Olmos a fray Juan de Torquemada hay un hilo conductor que permite hablar de una visión unitaria de la historia que desarrollaron con gran originalidad, echando mano de viejas tradiciones medievales.

A pesar de todo su esfuerzo, su solución fue perdiendo vigencia desde principios del siglo XVII. La explicación a partir del texto sagrado se hizo a un lado, y se delimitó cada vez con mayor precisión el terreno de lo religioso frente al de la experiencia.

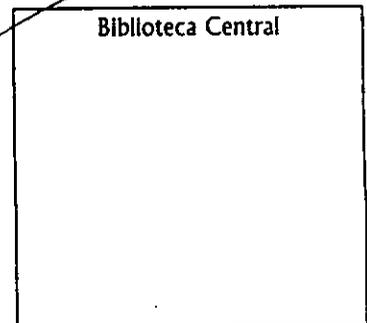
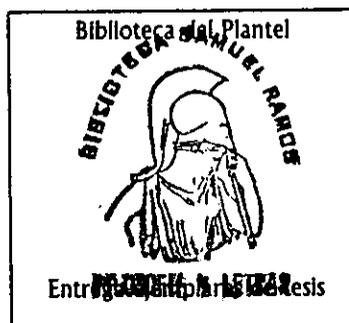
LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE, EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA, QUEDARÁ SUSPENDIDO EL TRÁMITE DEL EXAMEN

Fecha de solicitud: _____

Elva Cecilia Flores
Firma del alumno

Acompañar los siguientes documentos:

- Nombramiento del Jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del Jurado
- Copia de la última revisión de estudios
- Comprobante de pago de derechos por registro del grado



ELSA CECILIA FROST

America: second obstacle to providentialism

During the Middle Ages and on the basis of the Bible and the Greek philosophy —the philosophy of Aristotle, in particular— theologians and philosophers created a spatial-temporal scheme that explained both the world configuration and the course of history. This scheme was broken by the appearance of a fourth continent —America—, whose inhabitants did not know either the Old Testament nor the teachings of Christ. The task with which the friars were confronted was not only, in congruence, the evangelization but the explanation of the existence of these new lands and the new people in the inherited conceptual framework and of which they had had no previous reference.

The studied authors are predominantly franciscans because from fray Andrés de Olmos to fray Juan de Torquemada there is a common ground which allows us to speak of an unitarian vision of history — a vision developed with great originality, and founded upon medieval traditions.

In spite of all this effort their solution lost its force in the beginning of the 17th century. The explanation based on the Sacred Writings was set aside and the religious vision was increasingly and more precisely delimited as opposed of that of experience.

Introducción

Las páginas que siguen a continuación son un intento de analizar el cambio producido por la llamada conquista espiritual no en los indios evangelizados, sino en los frailes evangelizadores. La premisa de la que parto es, pues, que el ambiente y el momento que se vive tienen una influencia, a veces decisiva, en el concepto que un hombre se forma del mundo. Desde luego, existen seres que pueden proseguir su camino haciendo caso omiso de lo que los rodea. Pero son excepciones. La mayoría vamos cambiando, quizá inadvertidamente aun para nosotros mismos, de acuerdo con las distintas circunstancias. Y si esto es verdad en el curso de una vida normal, cuánto más no lo será para quienes vivieron el portento de ver surgir una cuarta parte del mundo, no sólo desconocida, sino aun impensable, y gastaron su vida en el intento de explicarla dentro del marco conceptual que habían heredado.

Es posible que mi empresa parezca superflua, ya que al lado de lo que el descubrimiento y la conquista, militar o espiritual, significaron para las sociedades indígenas, al lado del sufrimiento y la desolación producidas, meterse a escudriñar si la concepción española del mundo cambió o no, parece verdadera cuestión bizantina. Por otra parte, las repercusiones económicas, sociales y políticas de los hechos americanos sobre el Viejo Mundo han sido ya bien estudiadas. Existe incluso un bello libro sobre *La*

*transformación social del conquistador*¹ y también otros que analizan el proceso por el cual el español pasó a ser "indiano". O sobre lo que significa ser "criollo" o "mestizo".

Mi intento no va por ahí. Hace años, posiblemente la primera vez que leí una historia de la filosofía, me desconcertó que, al hablar del providencialismo, se asentara que dejó de ser la teoría aceptada sobre el curso de la historia "a causa del terremoto de Lisboa".² Lejos de mí el pensar que un terremoto sea cosa de nada, pero ¿por qué, si tantos había habido, fue éste el que sembró la duda acerca de que la historia estuviera regida por la Providencia? Ciertamente, se vivía ya en pleno Siglo de las Luces, cuando se puso en duda todo y se replantearon los viejos problemas de la filosofía, cuando se llegó, con Voltaire, a la conclusión de que el progreso histórico debe medirse por el grado de liberación de la razón humana con respecto a los prejuicios (en especial, los religiosos). Sin embargo, cuando una teoría filosófica se ha mantenido en pie por más de dieciocho siglos, ¿basta un hecho fortuito para derrumbarla? ¿No será quizá que —al igual que muchos de los edificios lisboetas que cayeron— estaba muy dañada? Pero, de ser así, ¿cuándo se produjo la primera duda, la primera grieta? Que un individuo, o muchos, haya caído en la desesperación y haya dudado de la Providencia es una cosa y otra que la filosofía desechase su confianza en que la historia se ajusta a un plan providencial. Confianza apuntalada por la patrística en general y por San Agustín en particular.

¹ José Durand, *La transformación social del conquistador*, 2 vols., México, Porrúa y Obregón, 1953.

² La idea proviene de Voltaire, contemporáneo del suceso. Cf. *Dictionnaire philosophique*, 1764, art. "Bien, tout est bien".

Pues debe tenerse en cuenta que el cristianismo acarreó, entre otros muchos cambios, una concepción distinta del tiempo y de la historia. Y si bien la Ilustración puede dar cuenta de por qué se abandonó esta concepción (y el terremoto de Lisboa vendría a ser sólo un pretexto), aún queda por explicar esa persistencia secular a pesar de que la historia humana dista de ser un relato feliz.

Europa, tanto la precristiana como la cristiana, había vivido constantemente bajo la amenaza de la guerra con todas sus secuelas, de enfermedades desconocidas y, por lo tanto, incurables. Abrumados sus habitantes por un trabajo de sol a sol que apenas les permitía subsistir y que, en ocasiones, era impotente frente a la hambruna. Si, a pesar de todo esto y de cuanto pueda agregarse, vivieron en un mundo de gran coherencia interna, alguna explicación debe haber. En efecto, para el hombre medieval, todo cuanto sucedía tenía un significado. Tal vez no llegara a explicárselo, pero esto no anulaba el hecho de que lo tuviera.

Su certeza provenía no de la lectura de la Biblia, *el libro*, ya que eran muy pocos los capaces de hacerla, sino del magisterio de la Iglesia, intérprete única de los textos, a través no sólo de los sermones que se predicaban domingo a domingo, sino de la imaginería que cubría retablos y fachadas. De esta forma, el cristiano común, aun cuando no pudiera leer, sabía que la Biblia contenía la palabra de Dios y que, por ello mismo, tenía una autoridad que doblegaba cualquier opinión humana. Los textos bíblicos le aseguraban que Dios velaba sobre la humanidad y que hasta el mayor desastre podía producir un bien. Pero la Palabra divina no sólo despejaba problemas teológicos o filosóficos, sino incluso los de cualquier otro tipo, fueran complejos o sencillos. Por el texto sagrado se sabía de la existencia de pueblos que habían desaparecido sin dejar rastro alguno y también por qué el género humano presenta

características distintas. La esclavitud misma encontraba aquí fundamento y ¿por qué no? en él se basaba el saber que eran tres los continentes que formaban el mundo.

Es posible que la vulnerabilidad del texto bíblico haya sido mayor precisamente en los terrenos ajenos a la religión, pero durante siglos nadie lo puso en duda. Mi hipótesis es que fue la irrupción de unas nuevas tierras que, para mayor confusión, estaban habitadas, lo que produjo una primera grieta en la explicación aceptada. Para probarla tendré que remontarme hasta el origen mismo de tal explicación, lo que equivale a llegar hasta el momento de la creación, de acuerdo con el Génesis.

Y aquí es necesaria una explicación. Si hasta el siglo XVIII la exégesis bíblica se mantuvo dentro de límites muy precisos, esto no quiere decir que antes no existiera.

Mucha de la información que la tradición ha hecho llegar hasta nosotros acerca de los autores, lugar y fecha de los escritos bíblicos, acerca de las diferencias entre los textos o las traducciones, etc., es el resultado de la inteligente discusión crítica que se llevó a cabo entre el primer y el cuarto siglos. Después la discusión quedó virtualmente cerrada por algunas centurias. Se suponía que los problemas habían quedado resueltos y la autoridad garantizaba las soluciones.³

Hombres como Orígenes (siglo III) se abocaron a tal estudio y él mismo realizó una edición crítica del Viejo Testamento. Dionisio de Alejandría, hacia mediados del mismo siglo, puso ya en duda que el apóstol Juan fuera el autor del Apocalipsis, basándose en una comparación entre el estilo de este

³ C.H. Dodd, *The Bible to-day*, Cambridge at the University Press, 1960, p. 23.

libro y el del cuarto Evangelio. Pero como dice Dodd en el texto citado, el paso del tiempo llevó a la conclusión de que los problemas habían quedado resueltos y el peso de la patrística garantizaba la solución. Se llegó, por lo tanto, a la unificación de toda la exégesis en un mismo esquema, de acuerdo con el cual el Antiguo Testamento ofrece una serie de profecías y tipos que se cumplieron en el Nuevo. Esta doble estructura de la historia —profecía y cumplimiento, tipo y antitipo— se inicia con el Génesis y termina con el Apocalipsis. El lugar decisivo lo ocupa desde luego Cristo, quien da sentido a toda la historia. Dentro de este esquema se movieron tanto el pensamiento como la devoción del hombre medieval, dejando a un lado los problemas sobre autores y cronologías que habían preocupado durante los primeros siglos.

Las cosas habían de cambiar durante la Reforma, con su insistencia sobre el libre examen, pero los estudios más serios sobre el texto bíblico o, si se quiere tomar en cuenta la trayectoria de los primeros siglos, el renacimiento de tales estudios es asunto de los últimos doscientos años. Desde entonces se ha intentado fijar el texto original (crítica textual), establecer fechas y autores, analizar relaciones con otros documentos, lo mismo que las divergencias y las contradicciones.

Se puso así en claro que el Pentateuco, por ejemplo, es el resultado de fuentes preexistentes y fue redactado en fechas diferentes. Hasta ahora han podido reconocerse cuando menos cuatro documentos. Los más antiguos serían el "yahvista" (porque se refiere a Dios llamándolo Yahvé o Jehová) y el "elohista" (aquí Dios es llamado Elohim), que son en parte paralelos. Pero existen además otros documentos, el deuteronomista (se encuentra íntegro en el Deuteronomio) y el sacerdotal. Otro caso sería Isaías, en cuyo escrito se habían distinguido un primer autor (caps. I-XXXIX) y el llamado

Deuterocanónicos, que sería discípulo del primero. Sin embargo, la crítica más reciente ha desglosado los capítulos finales (LVI-LXVI), pues si bien muy ligados con los inmediatamente anteriores, acaso se deben a otro discípulo. A su vez, el libro de Daniel ha resultado un rompecabezas.

Todo esto está muy bien, pero para mi análisis no voy a tomarlo en cuenta. La razón es muy sencilla, pero decisiva. Si lo que me interesa es el pensamiento surgido a raíz de la conquista española, debo atenerme al criterio de sus autores y para ellos el texto bíblico es un todo sin fisuras en el que el pensamiento crítico del hombre nada tiene que hacer. Desde luego, puede haber distintas interpretaciones que la autoridad de la Iglesia acepta o rechaza. Pero el texto mismo es expresión directa del Espíritu Santo, transcrita por una larga serie de amanuenses (los profetas) y por ello mismo a nadie le hubiera cabido en la cabeza que tal escrito hubiese sido interpolado o proviniese de una época distinta a la asentada por el autor. Me atengo, en consecuencia, a su manera de ver las cosas y no intento poner en su boca lo que no dijeron ni aun pensaron.

Utilizaban la Vulgata, traduciendo ellos mismos los pasajes que necesitaban y, en la medida de mis posibilidades, haré lo mismo. Es decir, en aquellos casos en que considere necesaria una referencia bíblica y ésta no aparece en el cronista, acudiré también al texto latino y de éste a la versión castellana que más se le acerque.

Por lo que se refiere al pensamiento del siglo XVI en estudio, será casi exclusivamente franciscano. Las razones de esta elección son varias. No sólo fue la primera orden mendicante en pisar el territorio de la Nueva España y en enfrentarse (con gran originalidad) a los enormes problemas planteados por la evangelización, sino que hay en sus cronistas un hilo conductor que permite hablar de una visión unitaria de la historia, a pesar de cualquier

divergencia personal. Fue esta visión —que algunos se han empeñado en llamar milenarista— lo primero que me llamó la atención y a ella dediqué un viejo ensayo que ahora me parece equivocado.⁴ Así, pues, la segunda parte del trabajo analizará esta peculiar teología de la historia, gestada por el descubrimiento y alimentada por el ambiente de los primeros años de colonización.

También aquí se presentan problemas. Si bien algunas obras corrieron con suerte y fueron publicadas en vida de su autor (la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada) o se encontraron completas siglos después y no hubo problemas de edición (la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta), otras en cambio fueron desmembradas (la de fray Bernardino de Sahagún), se perdieron (la de fray Andrés de Olmos, de la que sólo quedan fragmentos en otros autores) o sufrieron metamorfosis (la de fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía). Es mucho, desde luego, lo que en estos últimos casos podría lograrse mediante cotejos o análisis, pero no pienso hacerlos.

También aquí la razón es muy sencilla. Fragmentados o reelaborados, estos escritos se remontan al siglo XVI y son testimonio del pensamiento franciscano de esa época. ¿Que la *Historia de los indios* de Motolinía “no recibió de su autor la última o definitiva mano”⁵ o es quizá un compendio hecho por otro fraile? ¿Que los eruditos discuten la posible fecha de elaboración de los manuscritos de Sahagún? ¿Que se empeñan en encontrar el motivo que llevó a fray Bernardino a planear una obra triple: “enciclopedia náhuatl,

⁴ Elsa Cecilia Frost, “El profeta Daniel y el milenarismo franciscano en México”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, julio-septiembre de 1976, núm. 1 (101), pp. 3-28.

⁵ Véanse los estudios de Edmundo O’Gorman que anteceden a sus ediciones de la *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1960, y de los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971.

manuscrito pictórico y etnografía en castellano”⁶ ¿Que es una incógnita la razón por la que desaparecieron los trabajos de Olmos? ¿Que hubo efectivamente un complot en contra de los franciscanos como quiere Baudot?⁷ Todas y cada una de estas posibilidades nos enfrentan a problemas apasionantes, pero también cada una de ellas abre un camino que no quiero seguir. Si los documentos que manejo provienen del siglo XVI, aunque el original en que se han conservado no sea ológrafo, poco importa que el autor sea este o aquel fraile. Lo que importa es que dan testimonio de una manera de pensar que corresponde, en última instancia, no al grupo franciscano y ni siquiera a los españoles en exclusiva, sino al hombre europeo de esa época.

A pesar de mi admiración por la obra pionera de Phelan, no puedo aceptar que “la interpretación apocalíptica del descubrimiento del Nuevo Mundo” haya sido la ocurrencia de unos cuantos, ni mucho menos de Mendieta en exclusiva, sino la conclusión lógica de la visión cristiana de la historia. Y como ésta, fue obra de muchos, conocidos unos y anónimos otros. Anonimato que, por lo demás, conviene a quienes se empeñaron en una labor colectiva y estaban además firmemente convencidos de ser simples instrumentos de la voluntad divina.

Y aclarado todo esto, es hora de entrar en materia.

⁶ Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico, 1974, “Introduction”, p. 7.

⁷ Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.

PRIMERA PARTE:
ANTECEDENTES

1. Tiempo clásico y tiempo bíblico

Tiempo cíclico

Tanto la palabra "filosofía" como la palabra "historia" son de origen griego. Sin embargo, hubo de esperar al siglo XVIII para que Voltaire se atreviera a unir las a fin de dar nombre a una vieja actividad intelectual: la filosofía de la historia. Le he llamado vieja y lo es, pero no tanto que pueda encontrarse su rastro en la antigüedad clásica.¹ El porqué de esta carencia lo explican, hasta cierto punto, las palabras mismas. "Filosofía", originalmente simple amor a la sabiduría, se convirtió muy pronto en el saber acerca del ser, de lo

¹ Para la redacción de este primer capítulo me he basado principalmente en Conrado Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984; Herodoto, *Los nueve libros de historia*, intr. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1971; Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, intr. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1975. Para la parte relativa al concepto judío del tiempo (lo mismo que para el capítulo II: "Tiempo cristiano"), los textos básicos han sido: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiberg, Verlag Herder, 1965, art. "Zeit" (vol. X); Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag; Israel J. Mattuk, *El pensamiento de los profetas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962; Theodor Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, München-Wien, R. Oldenburg, 1965; y el volumen colectivo de Golo Mann, Karl Löwith, Rudolf Bultmann, Theodor Litt, Arnold J. Toynbee, Karl R. Popper y Hans Urs von Balthasar, *Der Sinn der Geschichte*, München, Verlag C.M. Beck, 1961.

permanente, de lo eterno. Por el contrario, "historia" es un concepto verbal que significa sencillamente la labor de investigar, conocer y relatar lo conocido. No hay, pues, en ella nada de especulativo. Es una mera actividad pragmática, cuya pretensión no va más allá de la recopilación y presentación de datos, mientras más inusitados mejor, que debía saciar la enorme curiosidad de los griegos por el mundo que los rodeaba. Su antecedente directo son las leyendas y los poemas épicos que, por alto que sea el nivel que hayan alcanzado, son semejantes a los producidos por todos los pueblos en este primer estadio. A ellos se añaden, en el caso griego, genealogías de señores y crónicas de guerras y sucesos notables. Así, la obra del antecesor directo de Herodoto, Hecateo, muestra claramente las dos vertientes de la historia de acuerdo con el pensamiento griego. Ya que por una parte escribió unas *Genealogías* y por la otra un libro intitulado *Viajes por el mundo*. Ambos intereses se reflejan también con toda claridad en los escritos de Herodoto --"padre de la historia"-- en los que destacan mucho más los intereses geográficos o etnográficos que los que nosotros llamaríamos propiamente históricos. Porque, aunque el propósito declarado sea buscar la causa de la discordia entre griegos y persas, Herodoto refiere, como él mismo dice, "una infinidad de sucesos varios e interesantes", y el relato se interrumpe una y otra vez para dar cabida a noticias geográficas, etnográficas y costumbristas. De hecho, y a pesar de la evidente evolución del concepto a partir de Herodoto, evolución que implica un interés creciente por las acciones políticas, "los historiadores griegos, Tucídides inclusive, solamente escribieron historia en el sentido actual de la palabra, al tratar de sucesos contemporáneos".² De hecho, lo que hacen tanto Herodoto como Tucídides es dar testimonio, ya se

² Edmundo O'Gorman, "Introducción" a Herodoto, *Los nueve libros de historia*, ed. cit., p. XVI.

trate de lo sucedido en algún país remoto o de las acciones públicas y políticas de sus contemporáneos. El primero viaja y recoge todo aquello que le parece interesante. El segundo también recopila noticias, pero lo hace en relación con sucesos de los que él mismo ha sido actor. Es decir, los historiadores antiguos nos transmiten historias, pero no llegaron a concebir una historia general del hombre, progresiva y plena de sentido.

Casi podría decirse que no sólo los historiadores griegos, sino también los filósofos padecieron de ceguera frente al sentido de los hechos históricos, si no fuera porque partían de una base tan completamente distinta a la que siglos después llegó a ser común en Occidente, que tal ceguera resulta no sólo perfectamente explicable, sino aun natural. Por observación, los griegos habían llegado a la conclusión de que los hechos humanos deberían correr un ciclo, puesto que toda la naturaleza era cíclica y el hombre mismo no debería ser una excepción. Al día sucede la noche. Las estaciones del año —aunque quepa algún retraso— pueden calcularse con exactitud. Los astros siguen un curso que es posible fijar. Y la vida humana recorre etapas predecibles, si bien en algún caso la muerte puede intervenir antes de tiempo. Como afirma Gaos,

Todos los hombres vivimos, en la vida corriente, el curso de los astros, la repetición de ciertos fenómenos meteorológicos, la subitaneidad y fugacidad de otros, el agotarse y reverdecer de la vegetación, el nacer, vivir y morir de los animales y de nuestros semejantes, y nuestro propio vivir, con nuestro crecer, madurar y envejecer, lo pasajero de la juventud y la definitiva caducidad de la vida...³

³ José Gaos, *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, México, Universidad de Nuevo León, 1945, p. 121-122.

Si todo esto es experimentable y predecible y, por ello mismo, susceptible de ser analizado y estudiado, es decir, susceptible de ser objeto de ciencia, ¿qué ocurre con el acontecer humano que llamamos historia? Homero compara en algún verso de la *Iliada* a las generaciones humanas con las de las hojas de los árboles y su comparación es justa en tanto se refiere al mantenimiento de la especie "hombre" o "árbol", pero ¿lo es si la aplicamos al conjuro de las acciones humanas que llamamos "historia"? Si lo fuera, el curso histórico sería tan predecible como el natural, y en efecto algún intento se hizo por descubrir el ritmo de este devenir. Para Herodoto y Tucídides, la lucha, la guerra, parece ser el común denominador del ciclo, puesto que las ciudades, los estados, las naciones o los pueblos ascienden y decaen, dejando que el lugar que ocuparon sea tomado por el nuevo poder.

La guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.⁴

En Polibio, la concepción del eterno retorno se define aún más como un movimiento cíclico de ascensión y decadencia. Sin embargo, aunque se acepte esta ideologización y se afirme un cierto ordenamiento, la vida de los pueblos, con todas sus vicisitudes, abarca una "duración" (esto es lo que *χρονος* significó en su origen) que puede extenderse o abreviarse de tal modo que resulta impredecible. Lo único de lo que cabe estar seguro es de que este ciclo cambia para repetirse, aunque nadie pueda fijar en qué momento ocurrirá el cambio o la repetición.

⁴ Heráclito, frag.

Se llegó, pues, a la conclusión de que la historia, los hechos humanos, por ser siempre cambiantes, fortuitos, lo mismo que habían sido de un modo, podían haber sido de otro. Y si bien se generan y corrompen, no puede haber un saber verdadero en torno a ellos. Para los filósofos griegos (preocupados por lo que es, lo que permanece), lo cambiante, lo pasajero, lo fugaz nunca es verdaderamente y, por ello mismo, no puede conocerse. En última instancia, tampoco parece que valiera la pena hacer un esfuerzo por conocerlo. El ejemplo perfecto de esta indiferencia sería Platón, aunque Aristóteles no le vaya a la zaga.

Quizá nadie ha expresado tan bien la causa de este desinterés por la historia como el propio Aristóteles, quien en su *Metafísica* atribuye el origen de la teoría de las Ideas al hecho de que Platón haya conocido en su primera juventud la doctrina de Heráclito y reaccionara violentamente ante la proposición de que "todas las cosas sensibles están siempre en estado de flujo y no hay conocimiento acerca de ellas". Por ello, agrega Aristóteles, "si el conocimiento o el pensamiento ha de tener un objeto, debe haber otros entes, permanentes, aparte de los sensibles; pues no puede haber conocimiento de cosas que están en estado de flujo".⁵

Como es bien sabido, el Estagirita no siguió a su maestro en lo que a la teoría de las Ideas se refiere. En cambio, su actitud ante la historia es la misma. Pensaba que el acontecer de la historia, como el de la naturaleza, es un ciclo que se repite de continuo, por lo que afirma que hasta las opiniones de los hombres se repiten sin cambio alguno, "no una ni dos ni varias veces, sino infinitas".⁶ En otro texto se pregunta retóricamente.

⁵ Aristóteles, *Met.* A. 6 987a y M. 4 1079b.

⁶ Aristóteles, *Meteorologica* I, 3, 340a 17.

Así como el curso del firmamento y de cada una de las estrellas es un círculo, ¿por qué no han de ser la generación y la corrupción de las cosas perecederas de tal naturaleza que las mismas se generen y corrompan de nuevo?⁷

Lo notable es que en los miles de páginas que se le atribuyen, en las que estudia y analiza desde el cielo y el mundo, las plantas y los animales, hasta la política y la ética, la retórica y la poética, sean tan escasas las que se refieren al curso de los acontecimientos históricos. En una de las raras ocasiones en que lo hace, compara a la historia, desfavorablemente, con la poesía, pues la primera no es más que una colección de hechos empíricos, en tanto que la segunda llega a un juicio universal a partir de ellos.⁸

Tampoco hallamos pregunta alguna sobre el sentido de la historia ni en la filosofía helenista, ni en los pensadores romanos.

Quien ve en la historia una repetición de lo mismo o una creación, por así decirlo, de nuevos contenidos y fenómenos sin una meta final determinable, no pretenderá estructurar la materia histórica en épocas determinadas hacia un fin.⁹

Así, a pesar de haber existido entre los romanos un sentido de su "destino manifiesto" y de sostener que algunos acontecimientos previos hacían vislumbrar el surgimiento de Roma, como afirmó Virgilio, el derrumbe de culturas anteriores no indicaba en modo alguno un curso histórico inevitable.

⁷ Aristóteles, *Problemata* XVIII, 3.

⁸ Aristóteles, *Poetica*, 1451b, 5 ss.

⁹ Theodor Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, ed. cit., p. 82.

Tiempo lineal

¿De dónde surge, por tanto, esa idea de que la historia tiene un fin, una meta, un sentido, que no sólo es objeto "de esperanza y fe", sino que también puede "ser conocido y aprehendido filosóficamente"?¹⁰ ¿Cuáles son las raíces de esta convicción sobre el sentido de la historia que llegará a su culminación en Hegel y aun hará que para el materialismo histórico la "única" ciencia verdadera sea precisamente la ciencia histórica, ya que resume todo lo que atañe al hombre y pone de manifiesto la meta determinada?

Es evidente, por la sola mención de los conceptos de "esperanza" y "fe", empleados por Löwith, que esta convicción, así haya acabado en manos de filósofos laicos, tiene un origen religioso.

Si ni a griegos ni a romanos les preocupó la pregunta por el sentido o la meta de la historia, si la vieron como un ciclo repetible, aunque no predecible, esta pregunta y su respuesta tienen que haber surgido dentro de otra de las tradiciones componentes de la cultura occidental: el judaísmo.

Como explica Josef Pieper:

Toda imagen histórica, se diga o no explícitamente, está condicionada por algún tipo de concepción de un comienzo y un fin ... Comienzo y fin de la historia humana únicamente son concebibles cuando se acepta una interpretación tradicional y prefilosófica de la realidad; o nos son "revelados" o son inconcebibles. Si, por la otra parte, la posibilidad de preguntarse filosóficamente por la esencia de la historia depende de

¹⁰ Cf. el ensayo de Löwith, "Vom Sinn der Geschichte", en *Der Sinn der Geschichte*, ed. cit., p. 33.

que en alguna forma aparezcan ante la mirada del estudioso el comienzo y el fin del proceso histórico, y de que la historia se pueda entender como un "ir" desde un comienzo hacia un final, está claro asimismo que la filosofía de la historia tiene que encontrarse referida con singular fuerza al preyacente contrapunto teológico.¹¹

Dicho esto, veremos que, en efecto, fue en la religión del pueblo judío donde empezó a concebirse la historia humana como un proceso lineal —semejante en esto a la vida humana individual— con un principio y un fin. Una duración que se extiende de una nada a otra. Pero debe señalarse además que con ello se establece una diferencia entre el acontecimiento histórico y el acontecer completamente ahistórico de la naturaleza. La historia no se concibe como un simple desarrollo, sino que en ella entran conceptos como libertad, decisión, singularidad, irrepetibilidad, insustituibilidad, en suma, la posibilidad imprevisible de variación surgida de estos factores.

Sin entrar en disquisiciones acerca de las posibles fechas del Pentauteo, es posible afirmar que la frase con la que se inicia la Biblia: "Al principio creó Dios los cielos y la tierra",¹² postula sin más no sólo que el mundo tuvo un principio —que es también, en consecuencia, el principio del tiempo—, sino que Dios es trascendente a su creación. No está sometido a ella ni a sus leyes,

¹¹ Josef Pieper, *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 1984, p. 17.

¹² Gn 1, 1. Para las abreviaturas de los libros bíblicos, véase la Bibliografía al final del texto. A menos que se señale lo contrario, todas las citas bíblicas están tomadas de la versión castellana de Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, O.P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. No utilizo la llamada (y famosa) Biblia de Jerusalén porque esta versión se aleja mucho del texto de la Vulgata, que es el que se manejó en Europa durante toda la Edad Media y en España, en especial, hasta finales del siglo XVIII.

que podría suspender o trastocar en cualquier momento. Así, si el mundo y el tiempo se inician por la palabra creadora de Dios, también pueden terminar cuando El lo decida. Pero debe destacarse que el tiempo, así concebido, es a la vez lineal y circular. Lineal en cuanto tiene un principio y debe tener un final. Circular por cuanto toda la creación brotó de las manos de Dios y a El habrá de volver. Quizá haya que precisar más, ya que este tiempo circular no implica, en manera alguna, que sea cíclico y repetitivo, pues aun cuando conoce un ritmo no está ligado al ciclo astronómico y anual. Su característica más notable es que es irreversible. Cada segmento vivido es único e irrepetible y lleva hacia la meta. Es un camino que conduce a la recuperación del origen perdido. Porque si bien en los primeros versículos del Génesis se afirma un tiempo finito para toda la creación, el texto no habla de un final ni parece plantearse el problema de si la historia —sea la individual de cada hombre, sea la del mundo en su totalidad— tiene sentido o no. Se trata de un presente continuo. El paraíso no tiene desarrollo, aunque haya tenido un principio. Pero versículos más adelante, nos encontramos con el relato sobre el pecado original, cuya conclusión lógica es dar a la historia el sentido de una peregrinación expiatoria. El tiempo del hombre es ahora un tiempo finito, puesto que por el pecado ha entrado la muerte en el mundo. Sin embargo, si la humanidad se ha alejado de su Creador por su desobediencia, en Dios existe una disposición para redimir a su criatura.

En este sentido teológico, el rasgo característico de la historia es el movimiento que pasa del enfrentamiento a la reconciliación ... El pecado del hombre y la intención redentora de Dios son lo único que exige y justifica el tiempo de la historia. Sin pecado original y redención final el tiempo intermedio sería innecesario. Este *interim*, es decir, toda

la historia, no es un tiempo vacío en que el nada sucede, ni un tiempo ocupado en el que todo puede suceder; es el tiempo decisivo de la prueba.¹³

Dios, creador del mundo, es Señor de la Historia, que se concibe, en consecuencia, como un proceso único. Yavé no es el dios de los judíos, es Dios. La historia que se inicia con la caída no es la historia de los judíos, es la historia universal. La visión bíblica de la historia abarca a toda la humanidad. Es un proceso único que desembocará en la consumación final de “todas las naciones”. La misión de Israel dentro de este esquema es la de impulsar al resto de los pueblos hacia esa meta. Por ello, sus transgresiones son mucho más graves, pues implican el rechazo de la misión para la que fue elegido.

Sin embargo, como sucede siempre, los judíos encontraron bien pronto que los hechos no se ajustaban al patrón propuesto. Porque si lo que se postulaba era que Dios había hecho una promesa a este pueblo y había establecido una alianza con él, se hacía necesario no sólo mostrar que las adversidades que caían sobre Israel eran el justo castigo por romper esa alianza, sino también justificar a Yavé, reivindicar su fidelidad, cuando la calamidad era tan grande que mal podían compaginarse los sufrimientos con la pretensión de ser un pueblo elegido sobre el cual velaba Dios.

El libro de Job plantea precisamente este problema. Un “hombre recto y justo, temeroso de Dios y apartado del mal”, es probado con toda clase de tribulaciones en una especie de apuesta entre Dios y Satán. Dios saldrá triunfante —mostrando de paso que está más allá de cualquier ley—, pero no sin que Job maldiga el día en que nació y le increpe, a pesar de saber que el hombre, por mucha que sea su inocencia (y Job se reconoce inocente), no

¹³ Löwith, *Weltgeschichte als Heiligeschehen*, ed. cit., p. 168-169.

puede pretender “tener razón contra Dios”. El largo poema se cierra con la intervención de Yavé, quien hace ver a Job y a sus amigos la futilidad de “contender con el Omnipotente” o “pretender enmendar la plana a Dios”. Es posible ver este libro como muestra de que el sufrimiento de los inocentes iba pesando cada vez más sobre la conciencia judía. Este pequeño pueblo se encontró, sin que pudiera caberle culpa en ello, entre los imperios rivales de Egipto, Asiria y Babilonia y se convirtió en actor (mejor dicho, en paciente) de las luchas por el poder. Sobre él cayeron, una y otra vez, todas las calamidades de la guerra: muerte, destrucción y exilio. Por ello, el pensamiento de los profetas, contemporáneo, como debe recordarse, de estos sucesos, toma con frecuencia la forma de una interpretación histórica. Aquí no se trata ya de un hombre aislado, sino del sufrimiento —injusto si lo vemos con un criterio humano— de todo un pueblo.

El pensamiento hebreo se convierte, pues, en escatología. Pretende apresar la catástrofe misma y trascenderla. No se trata ya de la justicia o injusticia de una vida individual, sino de la culpa o inocencia de un pueblo que ha establecido una relación especial con Dios. Pero el paralelo entre individuo y comunidad se sostiene, ya que así como al final del libro “Yavé restableció a Job en su estado ... y acrecentó hasta el duplo cuanto antes poseyera”, así también pasada la tormenta aquella parte de Israel que no hubiera renegado de su Dios —el “resto fiel”— se vería recompensada con un futuro de felicidad en este mundo.

La reflexión profética se vuelve críticamente hacia el pasado, que debe servir de advertencia al presente a fin de que la promesa divina se realice en el futuro. Al enjuiciar lo sucedido, debe partirse de la base de que “no hay justo en la tierra que haga sólo el bien y no peque”.¹⁴ Pero aun así, hay

¹⁴ Ecl 7, 20.

infortunios que parecen totalmente inmerecidos. Además, si Dios tiene un propósito redentor y éste abarca a todos los hombres ¿qué sucederá con aquellos que murieron sin alcanzar la consumación de los tiempos?

Quizá sea conveniente recordar ahora que, sin que tenga base en el Génesis, la creencia judía popular hizo de lo que se llamó "el día del Señor" el principio de una edad de felicidad terrena. Serán los profetas los que cambiarán la imagen de este día de alegría y de restitución (para quienes habían permanecido fieles), esta visión triunfal, en un "día del juicio", oscuro y terrible. "¡Ay de aquellos que desean el día de Yavé! ¿Qué será de vosotros? El día de Yavé es día de tinieblas, no de luz".¹⁵

Porque si bien hay injusticia en que los fieles que murieron antes de ese día no vean la renovación esperada, el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, también la hay en que los réprobos mueran sin castigo. Poco a poco, va surgiendo y afinándose la idea de la resurrección de los muertos, que podrán así ser juzgados conforme a sus obras. En general, los exegetas consideran que el más antiguo testimonio al respecto son los capítulos 24 a 27 de Isaías, si bien en ellos sólo se habla de la resurrección de los justos. En cambio en Daniel, la resurrección es ya general: "Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión".¹⁶ Lo mismo puede afirmarse del famoso capítulo de los "Huesos secos" de Ezequiel.¹⁷

Paulatinamente, los hebreos fueron elaborando una teología de la historia que no sólo postula un principio y un fin determinados, sino que convierte el intervalo entre uno y otro en una purificación. Si el principio fue

¹⁵ Am 5, 18.

¹⁶ Dn 12, 2.

¹⁷ Ez 37, 1-14.

la caída, el final tendrá que ser la renovación total. "Yavé el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó en vano."¹⁸ Y la creación habría sido en vano, si al fin de los tiempos todo hubiera de ser destruido. El día del Señor no acabará con la vida humana sobre la tierra, sino que la renovará. Tras las espantosas convulsiones de los últimos días y el terrible día del juicio, cada vez más cargados de tintes sombríos conforme cae sobre Israel una catástrofe tras otra, vendrá la Jerusalén renovada, el lugar de bienaventuranza de los justos.

No es de ningún modo un mero azar el que hizo que los grandes profetas hayan coincidido con las épocas de mayores tribulaciones. Su interpretación de la historia —perfectamente coherente dentro de este marco— lleva un mensaje de esperanza al pueblo. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que al lado de los escritos proféticos canónicos, el pueblo hebreo produjo una gran literatura apocalíptica que no siempre quedó recogida en el Antiguo Testamento, si bien hay pasajes apocalípticos en todos los libros proféticos.

Este género literario, cuyo apogeo abarca cuatro siglos (del II a.C. al II d.C.), está formado por "revelaciones" (tal es el significado de la palabra griega *αποκαλυψις* que le dio nombre) que se atribuyen a algún gran personaje del pasado. Lo extraño, sin embargo, es que en todos los casos los autores han procurado borrar su propia personalidad de modo tal que se considera que el escrito proviene efectivamente de una época anterior. Los apocalipsis surgieron en tiempos de tribulación para los judíos (y se prolongaron hasta la época de tribulación para los cristianos) y tienen un mismo tema: el anuncio del triunfo final del resto fiel al cumplirse los tiempos. Por duro que sea el presente (recuérdese que a las amenazas externas había venido a agregarse el helenismo como enemigo interno), Yavé vela sobre su pueblo y el día de la

¹⁸ Is 45, 18.

liberación está cercano. En el libro de Daniel (el único de este género incorporando al Viejo Testamento), el juicio de Dios se convierte en un gigantesco drama cósmico que pondrá fin a la historia. El pasado, este eón, terminará y se iniciará un nuevo eón que corresponderá a una nueva creación. Así lo asienta también Isaías: "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva y ya no se recordará lo pasado y no habrá de ello memoria."¹⁹ Todos los hombres serán llamados a juicio y habrá salvación o condenación eterna según las obras de cada uno.

Sin embargo, el inicio de este nuevo eón no está ligado a ninguna realización humana, se trata más bien de una irrupción de Dios en la historia, que ocurrirá cuando El lo decida. Daniel, por ejemplo, habla de "una piedra desprendida, no lanzada por mano", que destruirá la estatua, imagen tradicional de los reinos humanos.²⁰ Sólo Dios sabe cuándo terminará el mundo, aunque hayan sido muchos los que intentaron calcular su momento. Los profetas mismos lo ponen algunas veces en un futuro inmediato y otras en un tiempo remoto e incalculable. En unos casos parecen identificarlo con una crisis inminente y en otros hacen de algún suceso próximo un ejemplo de lo que vendrá. En general, el pensamiento profético considera que toda tribulación es un tiempo de prueba. Podría tratarse del día del Señor, pero también podría ser un mero indicio de lo que será.

Ahora bien, unida a esta idea de la salvación final aparece —podría decirse que muy naturalmente— la idea de un salvador. La tradición, tanto hebrea como cristiana, hace remontar la promesa mesiánica al origen mismo del tiempo. Si la introducción del pecado trastornó el plan original de Dios con respecto al mundo, para que éste pueda ser renovado es necesario vencer

¹⁹ Is 65, 17.

²⁰ Dn 2, 34.

a quien provocó el desorden. Así, la narración del Génesis asienta que Yavé sentenció al ser maligno que fue causa de la caída, pero añadió de inmediato: “pongo perpetua enemistad entre ti [la serpiente] y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza”.²¹

Esta última frase se ha interpretado siempre en el sentido de que habría de venir alguien que vencería definitivamente al mal. Ahora bien, resulta evidente lo difícil que es explicar la evolución del concepto de Mesías desde esta escueta frase hasta la visión de los grandes profetas. En estos escritores, como ya vimos, el juicio precederá a la salud. El Mesías, descendiente de la casa de David, regirá entonces un nuevo reino que, de acuerdo con Isaías, abarcará a todos los pueblos de la tierra. El Mesías mismo, esa “vara del tronco de Jesé”, tendrá sobre él al espíritu de Dios y con él acabará por siempre “todo daño y destrucción”. Así, “habitará el lobo con el cordero y el leopardo se acostará con el cabrito ... el niño de teta jugará junto a la hura del áspid ...”²²

Sin embargo, al lado de esta pintura del Mesías como lugarteniente de Yavé: fuerte, sabio, grande, poderoso, profeta como Moisés, sacerdote perfecto y rey de una creación renovada, aparece en el capítulo 53 del propio Isaías la imagen del “Siervo sufriente”: “despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada ...”²³ Difícilmente pueden encontrarse dos visiones más disímolas de lo que había de ser el Mesías y poco tiene de extraño que la primera haya oscurecido casi por completo a la segunda.

Las tribulaciones acarreadas sobre Israel tanto por la expansión del helenismo como, más tarde, por el dominio romano, no sólo hicieron surgir

²¹ Gn 3, 15.

²² Is 11, 1-8.

²³ Is 52, 13-53, 12. Corresponde al llamado Deuteroisaiás.

la literatura apocalíptica, sino que, basándose en ella, se trató de saber cuándo aparecería el Mesías. Si una de las señales de su próxima aparición era el combate sin cuartel entre las fuerzas del bien y las del mal, muchos creyeron que la fuerza romana representaba ese último embate. De este modo, tomando como base la profecía de Daniel sobre las siete semanas,²⁴ se llegó a la conclusión de que la fecha clave caería hacia mediados del siglo I a.C. Es por tanto probable que "quienes creían en esta interpretación y vivieron durante el reinado de Herodes el Grande (37-34 a.C.), pudieran aceptar que la venida del Mesías no se haría esperar ..." ²⁵ Por estos años, aumentó la tensa espera por los últimos tiempos y aun ha llegado a decirse que "llegó casi a la histeria entre el pueblo".²⁶

Y así estaban las cosas, cuando un joven carpintero de Nazaret empezó su prédica.

²⁴ Dn 9, 24-27.

²⁵ Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot*, Toronto-New York, Bentham Books, 1967, p. 14-15. Este libro, cuyo autor es un erudito judío, es una buena introducción al concepto del mesianismo y aun a la figura de Cristo, si bien su hipótesis básica se aleja mucho, como es natural, de la lectura cristiana.

²⁶ *Ibid.*

2. El tiempo cristiano

Es posible que al intentar una primera lectura de los evangelios llame poderosamente la atención que el texto vaya acompañado de innumerables citas y apostillas. Algunas de ellas son simples referencias cruzadas que permiten la rápida localización de un pasaje paralelo, sea en los sinópticos, sea en otros libros neotestamentarios. Otras, en cambio remiten a textos del Antiguo Testamento muchas veces difíciles de conciliar, para el lector común, con los pasajes en cuestión. Sin embargo, conforme se va leyendo, van apareciendo frases como: "porque escrito está", "para que se cumpliera la Escritura", "así está escrito por el profeta", "se cumplió la palabra del profeta (o de la Escritura)", frases que manifiestan cada vez con mayor claridad que Jesús de Nazaret se presentó a sí mismo como aquel a quien esperaba Israel. Incluso, al principio de su predicación, en la sinagoga de Nazaret y ante el escándalo de los vecinos, declaró que la profecía de Isaías que acababa de leer¹ se había cumplido ese día. Con todo, él mismo nunca se aplicó el título de Mesías, aunque sí provocó que quienes lo rodeaban se convencieran de que en él se realizaban las profecías mesiánicas y, en consecuencia, lo proclamaran como "el Mesías, el Hijo de Dios vivo".²

¹ Is 61, 1 ss.

² Mt 16, 16.

En cuanto al nombre que se da a sí mismo hay variaciones. En algunos casos anuncia simplemente que el "Espíritu del Señor" está sobre él,³ en tanto que lo más frecuente es que se refiriera a sí mismo, en tercera persona, como el "Hijo del Hombre", título mesiánico de profundas resonancias apocalípticas que aparece en el libro de Daniel,⁴ donde se contrasta esta figura con sucesivos imperios terrenales, descritos como bestias.

Anunció, una y otra vez, la proximidad del reino, pues ya se publicaba la Buena Nueva a los pobres, se predicaba la libertad de los cautivos y se curaba toda enfermedad y toda dolencia. Hay en este anuncio lo que muchos exegetas llaman una "urgencia escatológica" —el reino es inminente— que implica, de acuerdo con la tradición mesiánica, el advenimiento de un mundo y un tiempo diferentes, de justicia y de paz definitivas, instaurados por iniciativa divina.

Quizá valga la pena volver a señalar ahora que la iniciativa debe partir de Dios, ya que de otra manera será difícil ver porqué algunas teorías resultaron inaceptables para la Iglesia.

Pero volvamos al dilema que Jesús planteó a sus contemporáneos. Si seguimos leyendo los evangelios, podremos comprobar que los textos usados como referencia son precisamente aquellos que proporcionan lo que puede considerarse como un "retrato hablado" del Mesías. De principio a fin del relato —en especial en San Mateo, de quien se ha llegado a decir que simplemente acomodó la vida de Jesús, a quien reconoce como Mesías y Señor, a las profecías veterotestamentarias— cada uno de los pasos del Nazareno va acompañado de referencias al Antiguo Testamento. Si bien, visto desde una perspectiva distinta, resulta lógico que al escribir para la

³ Lc 4, 18.

⁴ Dn 7, 13-14.

comunidad judía, el texto de Mateo esté pensado como comprobación de la mesianidad de Jesús. Así, el relato se abre con una genealogía que lleva hasta Abraham y permite, en consecuencia, presentar a Jesús como el cumplimiento de la historia total de Israel, a la vez que darle, con toda legitimidad, puesto que destaca en forma especial a David, uno de los títulos mesiánicos: "Hijo de David"; legitimidad subrayada con fuerza por el error de quienes lo suponían oriundo de Galilea.⁵ En San Lucas, en cambio, el árbol genealógico se remonta hasta Adán, con lo cual se establece una línea que va desde la creación y la caída hasta Jesús.

Efectivamente, Jesús había nacido en Belén, "de donde era David", tal como lo había anunciado Miqueas.⁶ Nació de una virgen, con lo que se cumplió la profecía de Isaías;⁷ la familia hubo de huir a Egipto para salvar al niño de la matanza ordenada por Herodes,⁸ y aun el retorno del exilio se encontró consignado en el texto de uno de los profetas menores.⁹

Al irrumpir el Bautista en escena, los textos veterotestamentarios se multiplican; en especial se aducen Isaías y Malaquías como prueba de la misión precursora de Juan, a quien muchos identificaban con Elías.¹⁰

⁵ "¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías?" Jn 7, 42.

⁶ "Pero tú, Belén de Efrata, pequeño para ser contado entre las familias de Judá, de ti saldrá quien señoreará en Israel." Miq 5, 2.

⁷ "He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel" (Dios con nosotros). Is 7, 14.

⁸ "Una voz se oye en Rama, lamentos, amargo llanto: es Raquel que llora a sus hijos y rehusa consolarse de su pérdida." Jer 31, 15.

⁹ "Yo desde Egipto vengo llamando a mi hijo." Os 11, 1.

¹⁰ "Una voz grita: Abrid una calzada a Yavé en el desierto, allanad en la soledad camino a vuestro Dios." Is 40, 3. "Pues he aquí que voy a enviar a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí, y luego enseguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis y el ángel de la alianza que deseáis." Mal 3, 1.

También las tentaciones que asaltan a Jesús en el desierto tienen una referencia veterotestamentaria; de hecho, no hay incidente alguno que no la tenga.

Se trata, en consecuencia, de una vida que cumple paso a paso con todo lo escrito y no sólo esto sino que, en ocasiones, al relacionar algún pasaje de la vida de Jesús con un texto del Antiguo Testamento es posible ahondar en el sentido de éste. Por ejemplo, cuando Jesús acude en auxilio de Pedro que se hunde en las aguas, el incidente se relaciona con el salmo 69, en el que se afirma que el Señor presta ayuda a su pueblo en épocas de tribulación, pero el Evangelio destaca que la salvación depende de la fe en él.

Como éste, podrían proponerse muchos otros ejemplos, ya que los primeros cristianos hacen una lectura que difiere de la judía tradicional que, hasta donde sé, no saca una lección moral del salmo citado. Más bien, asegura que Dios intervendrá para salvar a su pueblo de todas las tribulaciones y gobernará finalmente en toda la tierra por medio del Mesías.

Desde luego, como es más que evidente, la diferencia entre una lectura y otra es la aceptación o el rechazo de la mesianidad de Jesús. La lectura que hacen los judíos pudiera llamarse "triumfalista", ya que la gloria de Dios se reflejará en su pueblo elegido. La aparición del Mesías sigue estando en el futuro, lo mismo que el cumplimiento de la historia y no hay obstáculo alguno para creer que así será, puesto que el futuro es, por así decirlo, el tiempo propio de la profecía y escapa a cualquier control histórico.

Es indudable que esto permite a los judíos reafirmar su fe en que la aparición del Mesías hará patente toda la gloria del Señor, las abominaciones de la tierra serán borradas, los ídolos caerán y el mundo conocerá la perfección bajo el reinado de Yavé. Hay que decir que todo esto implica la conversión de los gentiles que se alcanzará sólo después de que Israel mismo haya

enderezado su camino y así pueda mostrarlo a los otros pueblos. Pero una vez que todas las naciones reconozcan al Dios único cesarán las guerras y las injusticias. Tal es el porvenir que espera a la humanidad.

Frente a tal interpretación, y desde un principio, el cristianismo ha sostenido que hay textos en el Antiguo Testamento que se oponen a ella y proporcionan una imagen diferente, sea Amós, quien advierte que el "Día del Señor" será el oscuro y terrible día del Juicio, sea el maravilloso poema del Siervo de Yavé que describe los sufrimientos del Mesías. Por ello, en claro contraste con la imagen de felicidad, los textos cristianos van recalcando los dolores que esperan al Mesías conforme el ambiente en torno a Jesús va haciéndose más y más sombrío,¹¹ de tal manera que, al final, puede reconocerse en Jesús crucificado al "siervo sufriente" de Isaías.¹²

Ahora bien, dejando de lado estas continuas referencias de los evangelios al Antiguo Testamento, ya que con lo dicho basta para conocer las bases sobre las cuales fincó la comunidad cristiana el reconocimiento de Jesús como el Mesías anunciado, es necesario analizar la forma en la que este reconocimiento afectó el concepto del tiempo y de la historia que hasta entonces había manejado.

Habrá que volver, por lo tanto, a uno de los puntos principales del mensaje de Jesús. Ya se vio que, en plena concordancia con las profecías y retomando la predicación del Bautista, Jesús habló continuamente del "reino de Dios" que sus primeros oyentes supusieron sería la restauración de Israel en toda su gloria.

Los discípulos, en efecto, al reconocerlo como el Mesías, dan a su palabra el sentido de que la espera mesiánica había llegado a su término y el reino de

¹¹ Salmo 21.

¹² Is 53.

Dios estaba cerca, tal como se asienta al principio del evangelio según San Marcos.¹³ Por otra parte, el anuncio: “cumplido es el tiempo”¹⁴ pudo interpretarse como si significara que el tiempo había llegado a su fin, como se infirió también del “Discurso escatológico” que aparece en los tres sinópticos.¹⁵ Ahora bien, si se tiene en cuenta todo esto y, además, que el pensamiento judío había unido la figura del Mesías no sólo al restablecimiento de Israel, sino también a un gran cataclismo tras el cual vendría una época de paz y justicia, es fácil comprender la actitud de los discípulos cuando, tras la muerte de Jesús, al aparecerse a los apóstoles reunidos, éstos le preguntan cuándo restablecerá el reino.¹⁶ De esta certeza sobre la proximidad del fin en la primitiva comunidad cristiana da también testimonio San Pablo que proclama: “nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor”,¹⁷ aun cuando posteriormente cambiará de parecer.¹⁸

Ciertamente, las alusiones de Jesús a su propia muerte, a la destrucción de Jerusalén y a su segunda venida parecían establecer un plazo corto entre los tres acontecimientos y, como es evidente, el fin de los tiempos. Por ello, la caída de Jerusalén en poder de los romanos —profetizada en el “Discurso escatológico”, donde aparece unida al fin de los tiempos— planteó un grave problema, puesto que la parusía se dilataba. Para entonces, los apóstoles habían ido muriendo y, sin embargo, el tiempo se prolongaba sin que se produjera la esperada ruptura de la historia, de modo que fue necesaria una

¹³ Mc 1, 15.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Mt 24, 1-36; Mc 13, 1-30; Lc 21, 6-28.

¹⁶ Act 1, 6.

¹⁷ I Tes 4, 15.

¹⁸ II Tes 2; Fil 1, 30.

reinterpretación de los datos. Esta necesidad es considerada tan perentoria por algunos teólogos protestantes modernos (Schweitzer y Bultmann, entre otros) que han llegado a sostener que la "historia de la salvación" sólo tomó cuerpo frente al retraso del segundo advenimiento.

Sin aceptar (y desde luego sin analizar) esta tesis, sí resulta evidente que los primeros cristianos, en especial los de formación judía, se enfrentaron a un problema —que podría considerarse como un primer escollo, un obstáculo que había que vencer— que no es otro que corregir un error de perspectiva.

Este problema puede enunciarse de la manera siguiente: si el Mesías ya ha venido, ¿cabe esperar la instauración del reino o éste ya ha sido instaurado, aunque en un sentido diferente? Además, si el Mesías ha abierto un tiempo nuevo, ¿se trata del tiempo final anunciado por los profetas? En resumen: ¿qué sentido tiene la historia?

De acuerdo con Bernard Dupuy, la "cuestión produjo ... una doble reinterpretación del 'tiempo mesiánico'".¹⁹

Dejaré por el momento, a un lado el hecho de que algunos cristianos de los primeros siglos hayan puesto al acento en el próximo "fin de los tiempos" y, seducidos por la idea de una compensación inmediata, esperaran no sólo un pronto final, sino también una felicidad terrena a cambio de una existencia vivida en el temor y que posiblemente terminara en el martirio. Postura que, como se verá más adelante, dará origen al milenarismo. Son muchas las pruebas sobre este movimiento paralelo que, en ocasiones, pudo incluso hacer titubear a alguno de los graves Padres apostólicos. Todas se remontan, al parecer, a los tres primeros siglos de la era cristiana, de lo que puede inferirse que el primer concilio ecuménico (Nicea, 325) rechazó tales

¹⁹ Bernard Dupuy, "El mesianismo" en *Iniciación a la práctica teológica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 3 vols. T. 2: Dogmática 1, p. 93 ss.

especulaciones. Empero, están tan mezcladas con la doctrina aceptada que, para no caer en confusión, me pareció preferible tratarlas aparte en el capítulo III.

Pasaré, por lo tanto, a examinar la postura que se impuso finalmente. Es evidente que, paulatinamente, se abrió paso la idea de que el advenimiento de la era mesiánica debía comprenderse como

un fermento, una levadura que actúa ya secretamente en el corazón del mundo para modificarlo desde el interior. Los tiempos mesiánicos están inaugurados, pero sólo al final de una lenta maduración llegará el reino esperado. Sólo entonces tendrá lugar su advenimiento, de improviso y por medio de una ruptura... Esta doble reinterpretación permitía desplegar la duración de la era mesiánica en el tiempo, considerándola como inaugurada sin que haya sido sellada, declarar los tiempos "cumplidos", sin que haya llegado todavía el fin.²⁰

Se establece, pues, una tensión entre el "ya" y el "todavía no", entre el presente y el futuro, tensión que marcará toda la teología cristiana primitiva.

Así pues, lo que se hace entonces es releer la historia hacia atrás, es decir, se repasa la vida de Jesús de Nazaret, sus palabras y sus obras y, sin dejar de relacionarla con la historia de Israel, se mira hacia adelante al cumplimiento escatológico.

Es evidente que esta reinterpretación se basó necesariamente en los textos evangélicos que, al hablar del día del Señor, finalizan con frases que aseguran

²⁰ *Op. cit.*, p. 114.

que el cumplimiento no vendrá hasta que el Evangelio sea predicado en todo el mundo, mandato a los seguidores que se repite en varios pasajes.²¹

Si como lo hizo la comunidad primitiva unimos estos textos y aun otros que hablan de la incertidumbre del fin a la promesa de la parusía, la solución del problema está ya cercana. Se vio así, en esta nueva lectura, que Jesús estableció claramente un lapso entre su muerte y el final de los tiempos, ya que la predicación del Evangelio a “todas las gentes” condiciona el cumplimiento. Considero que, además, deben subrayarse dos puntos que adquirirán más adelante una gran importancia. Primero: el Evangelio tiene que ser predicado, pero no necesariamente aceptado, y segundo: no hay ni puede haber certeza alguna en cuanto a la fecha del fin, ya que “Cuanto a ese día o esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre”.²²

De esta manera, la comunidad cristiana concentró su atención en sucesos históricos de naturaleza muy especial, algunos de los cuales son anteriores a Cristo, en tanto que otros son posteriores. Se trata, por lo tanto, de una nueva perspectiva, enteramente cristocéntrica. La historia de la salvación —y es el segundo término el que da sentido al primero— aparece así unida a una serie de acontecimientos temporales que abarca tanto el pasado como el presente y el futuro.

Dentro de este esquema, el presente puede ser considerado como “el tiempo que media entre la resurrección y la parusía” ... un acontecimiento del pasado, la muerte y resurrección de Jesucristo, es considerado como el centro que determina toda la línea de la

²¹ Mt 24, 14 y 28, 19; Mc 16, 15.

²² Mc 13, 32.

revelación... el futuro no está ya más ligado por una relación vaga e imprecisa a la historia que le precede, por el contrario, la línea de la salvación ahora *firmemente orientada hacia este centro temporal*, puede aparecer en lo sucesivo, desde su origen ... sin solución de continuidad.²³

En otras palabras, la vida y obra de Jesús de Nazaret se convierten en el centro de la historia, de tal modo que darán sentido tanto al pasado como al futuro y, por otra parte, esta vida y esta obra son un hecho histórico al que no puede afectar el retraso de la parusía. Toda la historia del pueblo judío, desde la creación hasta la aparición del Mesías, se convirtió así en una preparación (*præparatio Evangelii*), en tanto que la historia posterior es un tiempo de espera a la vez que de preparación. En el marco de la historia de la salvación todos los puntos de la historia están íntimamente relacionados. El tiempo, esta "exclusiva del hombre", es el medio del que se sirve Dios para revelarse.

Así pues, la comunidad cristiana primitiva tuvo conciencia, con relativa rapidez, de vivir un periodo cuyos límites estaban claramente establecidos. Se iniciaba en la ascensión del Mesías y habría de terminar en su segundo advenimiento. En otras palabras, se trataba de un mero intervalo que permitirá separar el trigo de la cizaña.²⁴ Por ello, la misión entre los gentiles, fundamental en toda la teología paulina, es concebida como una condición básica para el cumplimiento final.

Una vez establecido Jesús como el centro de la historia se elaboró una nueva cronología, reflejo de la nueva concepción del tiempo, que si

²³ O. Cullman, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Ed. Estela, 1968, p. 46.

²⁴ Mt 13, 24.

bien es progresiva con respecto al futuro, va decreciendo con respecto al pasado. En esta numeración el comienzo [la creación] se sitúa en un punto indeterminado de la línea que se remonta hacia el pasado, del mismo modo que el final [la parusía] se halla en un punto indeterminado de la línea que se dirige hacia el futuro, [de modo que] en ambos sentidos se puede proseguir la numeración hasta el infinito.²⁵

Como puede verse, esta división del tiempo, tan familiar en el mundo occidental que nadie se pregunta por su sentido y la toma simplemente por una convención, "presupone una serie de declaraciones fundamentales de la teología del Nuevo Testamento, referentes al tiempo y a la historia".²⁶

La diferencia básica entre la cronología cristiana y cualquier otra de Occidente estriba en que tanto la judía como las clásicas creyeron poder fijar un principio a partir del cual proseguir la numeración. Tanto los judíos como Julio Sexto Africano (principios del siglo III) creyeron poder fijar el año de la creación del mundo, al que asignaron, desde luego, la fecha del año 1, para seguir la cuenta a partir de allí. Los griegos, en cambio, partían de la primera olimpiada y los romanos de la fundación de su ciudad (*ab Urbe condita*).

Sin embargo, debo aclarar que la cronología cristiana que se inicia en un punto central y no inicial, coexistió durante siglos con la judía, de modo que los años anteriores a Cristo se contaban desde la creación (*anno Mundi*) y sólo a

²⁵ Cullman, *op. cit.*, p. 10.

²⁶ *Ibid.*

partir del siglo VI, cuando Dionisio el Exiguo creyó poder fijar la fecha del nacimiento de Jesús, se dio a la nueva era la denominación de *anno Domini*.²⁷

Según se dice, fue Julio Sexto Africano quien calculó que el mundo había sido creado 6000 años antes del advenimiento del Mesías. Las bases de su cálculo son, como es de esperarse, los textos bíblicos. A partir de la afirmación del Génesis de que el mundo fue creado en seis días, “y rematada en el día sexto toda la obra, descansó Dios el séptimo día” (2, 2), dedujo que el mundo habría de durar siete milenios —porque 1000 años son a los ojos de Dios como un día. Los primeros cinco mil años se cuentan desde la creación hasta la cautividad de Babilonia. El sexto milenio consta de 500 años de preparación para el advenimiento del Mesías, a los que seguirán 500 años de historia cristiana. El año 600 sería testigo de las tribulaciones anunciadas en el Apocalipsis y vería el segundo advenimiento. El séptimo milenio correspondería al reino de los cielos, sin que el Africano afirmara que habría de terminar para dar origen a una nueva creación.

En definitiva, según la nueva lectura de los textos, la llegada del reino sólo es conocida por Dios.²⁸ Las palabras de Jesús a sus seguidores debían prepararlos para seguir adelante después de su muerte en la cruz; tal es el sentido de la parábolas que señalan la necesidad de estar alerta. Este tiempo posterior será aquel en el que se realizará el designio divino a través del

²⁷ De acuerdo con Cullmann, si bien no se sabe con certeza a quién hay que atribuir el uso de contar hacia atrás los años anteriores al nacimiento de Jesús (a.C.), este uso no se inpuso hasta el siglo XVIII. “Por lo que al periodo anterior a Cristo se refiere, Bossuet, en la primera edición de su *Discourse sur l’Histoire universelle* (1681), anotó ya al margen los ‘ans devant Jésus-Christ’, aunque conservando al mismo tiempo las fechas de la numeración corriente de la ‘era mundi’ que empieza con la creación.” Cullmann, *op. cit.*, p. 9, n. 3.

²⁸ Mt 24, 36, 50; Mc 13, 32; Lc 17, 24, 30; Act 1, 7; I Tes 5, 1-3; II Pe 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15.

Espíritu Santo, ya que la muerte y resurrección de Cristo han inaugurado la última etapa de la historia. En suma, la plenitud de los tiempos ya ha llegado.

Así, sin renunciar a su sentido escatológico y apocalíptico, el cristianismo pudo afrontar el hecho del "retraso" del segundo advenimiento. Puede decirse que esta concepción del tiempo rechazó, por tanto, cualquier orden impuesto, cualquier final mecánicamente determinado; es la concepción de una historia siempre abierta; un devenir continuo no apresable por la mente humana, porque es el futuro de Dios para el hombre.

3. La postura rechazada

Hacia 313, Eusebio (263-340), obispo de Cesarea, escribió una *Historia eclesiástica* que, como no se cansa de repetir, fue el primero en concebir y realizar. Su propósito declarado es tanto el establecimiento de una cronología que muestre la continuidad entre judaísmo y cristianismo, como exponer la historia de la Iglesia. Sin embargo, en palabras de uno de sus comentaristas, como él mismo considera a la Iglesia como "una magnitud suprahistórica, trascendente y estrictamente escatológica desde su origen, sin posibilidad de experimentar mutación histórica alguna",¹ su tema central parecería escapársele. Empero, si la Iglesia misma no es sujeto de la historia, los hombres y sus doctrinas sí lo son. De ahí que la *Historia eclesiástica* constituya un enorme repertorio de las ideas y concepciones, con frecuencia excluyentes, que los teólogos cristianos disputaron durante los primeros siglos. La obra de Eusebio puede servir, por tanto, como guía en el accidentado devenir del milenarismo o quizá, mejor dicho, de los milenarismos. Con todo, para aclarar el origen de esta concepción de la historia, ni siquiera este texto es suficiente. Por ello, será necesario volver sobre lo visto. Regresemos, pues, al año 70 de la era cristiana. Jerusalén fue destruida y el pueblo se dispersó. Para la pequeña comunidad judeo-

¹ K. Heussi, "Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Cesarea", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität, Jena*, 1977-78, p. 89, citado en la "Introducción" de Argimiro Velasco Delgado, O.P., a la *Historia eclesiástica*, 2 vols., Madrid, BAC, 1973, I, p. 57.

cristiana todos estos sufrimientos no fueron, empero, una sorpresa. Jesús de Nazaret, en quien ellos habían reconocida al Mesías, había vaticinado los oscuros días por venir:

Cuando viéreis a Jerusalén cercada por los ejércitos entended que se aproxima su desolación ... ¡Ay entonces de las encintas y de las que estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles...²

La terrible profecía se había cumplido, pero las palabras de Jesús no terminan con la descripción de las tribulaciones y la persecución, sino con la venida del Hijo del Hombre en gran poder y majestad: "Y entonces los elegidos recuperarán el ánimo, pues el reino de Dios estará cerca."³ Por lo tanto, ¿puede sorprender que algunos cristianos hayan creído que ambas profecías estaban ligadas y que, en consecuencia, la segunda venida, la parusía, era inminente?

De ahí que la primera lectura cristiana esté marcada por la esperanza. Se advierte en todos estos escritos una profunda nostalgia por Jesucristo, tanto en quienes lo conocieron, como en la gran mayoría que ya sólo había oído hablar de él. De todos, resulta evidente que era ansiosamente esperado. Sin embargo, los años iban pasando, las persecuciones no cesaban y, en forma muy natural, los cristianos intentaron dar razón del porqué del "retraso". El segundo problema era explicar qué pasaría con

² Lc 21, 20, 23-24; se trata del llamado "Discurso escatológico", cfr. Mt 24, 15-20; Mc 13, 14-19.

³ *Ibid.*

quienes habían muerto en este "intervalo" y, finalmente, cómo sería el reino prometido.

Las soluciones encontradas a estas interrogantes son muy diversas y ponen de manifiesto que los primeros siglos de vida del cristianismo estuvieron marcados no sólo por el terror a las persecuciones que el Estado romano dictaba intermitentemente contra sus adeptos,⁴ sino también por el peligro de un desgarramiento interno. Así, la argumentación teológica iniciada por los primeros Padres tendió a curar en muchos casos esas "nuevas herejías", es decir, por esas diversas opiniones que acabaron por ser rechazadas por la autoridad eclesiástica. Aunque, tal vez el llamarlas "herejías" sea una exageración, pues como dice Pelikan, se trata, en muchos casos, de "opiniones privadas" que si bien discrepan de otras estaban permitidas y no fueron necesariamente anatematizadas en su momento.

Así, lo que no deja de ser curiosísimo, nos encontramos con escritores eclesiásticos empeñados en combatir una "herejía" determinada, pero que a la vez defienden apasionadamente otra opinión discutible o la aceptan sin más. Tales el caso del propio Eusebio de Cesarea, adepto al arrianismo, del que tuvo que abjurar solemnemente en el concilio de Nicea; el de Tertuliano, feroz defensor de la ortodoxia, que cayó tanto en el montanismo como en el milenarismo y también el que es quizá el más notable de todos, el de San Ireneo de Lión quien, al atacar a los gnósticos, se revela como milenarista. No hay porqué detenernos aquí en la exposición de las múltiples interpretaciones que marcan estos siglos.

⁴ Entre 64 y 303 hubo diez persecuciones principales. La primera ocurrió bajo Nerón (64), a la que siguieron las ordenadas por Domiciano (95), Trajano (107), Marco Aurelio (165), Septimio Severo (202), Maximiano (235), Decio (249), Valeriano (257), Aureliano (275) y Diocleciano (303).

Bastará con acercarnos a aquellas que trataron de dar respuesta a las interrogantes planteadas.

Por lo que respecta al "retraso", la caída de Jerusalén en manos de Roma perdió pronto su connotación de "señal" de los últimos tiempos, pues a pesar de la dependencia del cristianismo con respecto a la expectativa judía, su destrucción pudo ser explicada, puesto que la aparición del Mesías la había hecho innecesaria por así decirlo. Su propósito dentro del plan divino se había cumplido y éste proseguiría en la naciente Iglesia. Lo notable de todo esto es que si bien esperaban ansiosamente la segunda venida, los cristianos de fines del siglo I y principios del II no dieron muestras de haber desesperado por la tardanza del Señor.

En vano se buscará dentro de las primeras comunidades cristianas la prueba de una amarga decepción por el retraso en la vuelta del Señor. Lo que los textos sugieren es un pequeño cambio en la polaridad del ya/todavía no y una gran variedad de soluciones a las dificultades exegéticas y teológicas causadas por el propio cambio.⁵

Es decir, se trata de problemas filosóficos que no parecen haber afectado a la mayoría de los creyentes. De un modo u otro, la explicación encontrada es sencilla: si Jesucristo no ha vuelto es porque en su misericordia ha decidido conceder más tiempo a los pecadores para arrepentirse. Ya San Pedro, en su segunda *Epístola*, había asentado que si el cumplimiento de la promesa se retrasa es porque Dios aguarda pacientemente "no queriendo que nadie perezca, sino que todos hagan

⁵ J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971. 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, p. 24.

penitencia".⁶ Un escrito posterior —*El pastor de Hermas*— habla de que la Iglesia resulta necesaria para la salvación, si bien esto contradice quizá su urgente llamado al arrepentimiento. Para el anónimo autor de este texto, la construcción de la torre, es decir, de la Iglesia, se ha interrumpido justo para dar al pecador tiempo de hacer penitencia. La existencia de la Iglesia que, para él, es la de los escogidos y predestinados, se remonta al principio de los tiempos, pero ya sólo habrá de subsistir por un breve tiempo.

En otros escritos, el de Hipólito de Roma, por ejemplo, se arguye que las profecías del libro de Daniel no se han cumplido aún y por ello el fin no puede estar en un futuro inmediato. Recuérdese que, tradicionalmente, la estatua vista en sueños por Nabucodonosor,⁷ estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y caderas de bronce, piernas de hierro y pies de barro, había sido interpretada como una sucesión de reinos. La cabeza corresponde al reino babilonio; el pecho y los brazos al de medos y persas; el vientre y las caderas al imperio de Alejandro Magno y, finalmente, Roma fue identificada con las piernas de hierro. La piedra desprendida del monte, "no lanzada por mano", que destruye la estatua es imagen del propio Jesucristo, quien destruirá todo poder terrenal e inaugurará la dispensación final. En su *De antichristo*, Hipólito insiste en que Roma representa solamente el cuarto poder, por lo que la parusía no es inminente. Por su parte, Clemente de Alejandría, lo mismo que Orígenes, hacen entrar la idea de parusía en un esquema de la historia universal que se extiende desde la creación hasta la restauración, entendida en un sentido completamente temporal.

Por otro lado, el retraso en el cumplimiento de las profecías planteó, como ya dije, un segundo problema. Si Jesús, al hablar de la desolación que caería sobre Judea, afirmó que no pasaría esa generación antes que todo eso

⁶ II Pe 3, 9.

⁷ Dn 2, 29-45.

sucediese,⁸ resultaba natural pensar que los bautizados vivirían aún para el momento final. San Pablo, en su primera epístola a los Tesalonicenses les recrimina esta creencia, si bien el texto parecería indicar que tanto él como aquellos a los que escribe quedarán para la venida del Señor.⁹ Ahora bien, como es evidente, la primera generación cristiana empezó a desaparecer de este mundo y así fueron muchos los que no sólo se preguntaron por la suerte de los que habían muerto antes de la parusía (y también antes de la encarnación), sino que imaginaron que “los que se durmieron en El” resucitarían antes que los impíos, como una suerte de recompensa por sus sufrimientos. O, según otro texto, unos resucitarían para “la vida” y otros para “el juicio”.¹⁰

Quizá el texto más conocido al respecto es el del capítulo 20 del Apocalipsis, donde se asienta que quienes sufrieron martirio por Jesucristo resucitarán antes que los injustos y pecadores y se afirma tajantemente: “Esta es la primera resurrección”.¹¹ Pensamiento que aparece, entre otros, en los escritos de San Ireneo, Lactancio y Tertuliano. Quizá sea este último el más explícito en cuanto al motivo de este privilegio concedido a los “santos”, término con el que se refiere a cualquier cristiano, obligado por el bautismo a una vida santa, así pues, según afirma Tertuliano, se trata de una compensación por los padecimientos y las persecuciones, dándoseles “el descanso en la abundancia de todos los bienes espirituales”.¹²

Pero si hay una primera resurrección para los justos, quienes han hecho el mal sólo resucitarán pasados mil años. Y con ello entramos en el tercer problema, relacionado tanto con el tiempo de espera como con esta

⁸ Mt 24, 34; Mc 13, 30; Lc 21, 32.

⁹ I Tes 4, 15.

¹⁰ Jn 5, 28.

¹¹ Ap 20, 6.

¹² *Adv. Marcionem* 3, 24.

compensación reservada a los justos. Problema no sólo de difícil solución, sino también de exposición.

Llama desde luego la atención que se dé a esta recompensa una duración definida, cuando son tantos los textos que subrayan la incertidumbre de la espera. De modo que, por lo pronto, debe destacarse que los mil años no se refieren a la duración del intervalo entre un advenimiento y otro, sino a un estado de beatitud posterior a la resurrección. No se trata de que el mundo debe acabar al cumplirse el año mil, sino de un esquema temporal mucho más complicado.

¿Cómo y por qué surgió esta interpretación? Tradicionalmente se ha citado el capítulo 20, 1-7 del Apocalipsis como fuente de esta teoría; sin embargo, a juzgar por los textos de esta primera época, el Apocalipsis sólo refleja lo que debe de haber sido la solución corriente al problema del fin de la historia. Ante la incertidumbre de la hora final, muchos fueron los cristianos que intentaron calcular cuánto duraría la espera. Así, utilizando el método tipológico,¹³ se pensó que si la creación había durado seis días, el mundo debía pasar por seis edades. El siguiente paso era tratar de establecer cuánto tiempo debía ocupar cada una de ellas y se concluyó que en total debían ser seis mil años. ¿Por qué? La explicación, ya propuesta por Julio Sexto Africano, es la siguiente: si mil años son a los ojos de Dios como un día,¹⁴ se sigue que cada edad del mundo, que corresponde a un día de la creación, será de mil años. No deja de llamar la atención que en la segunda epístola de Pedro¹⁵ se utilice este mismo texto con un sentido completamente contrario. El apóstol, que quiere convencer a sus hermanos de la inutilidad del intento por establecer la fecha del fin, cita

¹³ Se llama método tipológico al que considera las personas, objetos y sucesos de la historia bíblica como tipos, cuyo antitipo se presenta en la historia posterior y es interpretado a partir del primero.

¹⁴ Sal 89, 4.

¹⁵ II Pe 3, 8.

este versículo del salmo precisamente para hacer ver que el tiempo carece de importancia para Dios. Pero volvamos a la teoría milenarista para la cual, una vez transcurridos los seis mil años, debería haber otros mil de felicidad terrena, que corresponderían al séptimo día cuando Dios bendijo su obra y descansó.

Así Papías, que escribe hacia el año 130 y cuyo pensamiento se conoce a través de Eusebio, quien, dicho sea de paso, lo califica de "varón de mediocre inteligencia", no sólo daba por ciertas algunas extrañas palabras atribuidas al Salvador, sino que

entre esas fábulas hay que contar no sé qué milenio de años que dice ha de venir después de la resurrección de entre los muertos y que el reino de Cristo se ha de establecer corporalmente en esta tierra nuestra.¹⁶

Tal es, muy resumida y ya criticada, la teoría conocida como "milenarismo", cuyos exponentes son, también según la Historia eclesiástica, deudores de Papías: puesto que

él tuvo la culpa en la mayoría de los hombres de la Iglesia que abrazaron su misma opinión... pues se escudaban en la antigüedad de aquel varón, como en efecto lo hace Ireneo.¹⁷

Pero antes de pasar a San Ireneo, parece conveniente citar a otros autores a fin de mostrar cómo se expandió esta explicación. Más o menos por la misma época de Papías, apareció una epístola atribuida a Bernabé, el

¹⁶ *Hist. ecl.* 3, 39, 11-12.

¹⁷ *Ibid.*, 13.

compañero de San Pablo,¹⁸ en la que se propone una explicación alegórica del Antiguo Testamento que lleva, en ocasiones, a complicados cálculos del todo inverosímiles. Por el contrario, la afirmación de su milenarismo es muy clara. Parte de la misma idea de que los seis días de la creación equivalen a un periodo de mil años, de modo que una vez completado

este tiempo perverso será destruido y el Hijo de Dios vendrá de nuevo a juzgar a los impíos y a cambiar el sol y la luna y las estrellas, y el día séptimo descansará. Entonces amanecerá el sábado del reino milenario.¹⁹

Como se puede ver por el comentario de Eusebio sobre Papías, la teoría no pasaba de ser, en este momento, una extravagancia. En cambio, al mencionar a un tal Cerinto, contemporáneo del apóstol Juan, el tono cambia por completo. En los párrafos que se le dedican en la *Historia eclesiástica* se percibe que para Eusebio este hombre y su teoría significan un peligro. Según esta fuente, Cerinto afirmaba que, por revelación de los ángeles, conocía ciertos misterios y así

introdujo milagrerías ... y dice que, después de la resurrección, el reino de Cristo será terrestre y que de nuevo la carne, que habitará en Jerusalén, será esclava de pasiones placeres... dice que habrá un número de mil años de fiesta nupcial.²⁰

¹⁸ Se desconoce el nombre del autor y ya San Jerónimo cuenta la Epístola de Bernabé entre los apócrifos neotestamentarios.

¹⁹ *Ep. Ber.* 15, 1-9.

²⁰ *Hist. ecl.* 3, 28, 2.

El desprecio y aun el temor de Eusebio hacia las ideas de este hombre son evidentes, ya que no sólo afirma que San Juan huía de su presencia por miedo a que el techo que los cobijaba se desplomara sobre ellos, sino que lo llama "enemigo de las Escrituras de Dios". Más adelante explicará el origen de las ideas de Cerinto dejándolo muy mal parado:

y como él era un amador de su cuerpo y enteramente carnal, soñaba que [el reino terreno de Jesucristo] consistiría en lo mismo que él deseaba: hartazgos del vientre y de lo que está debajo del vientre...²¹

Ahora bien, si a pesar de la forma entre indignada y desdeñosa que Eusebio emplea al hablar del milenarismo, éste se expandió tan ampliamente e incluso llegó a ser sostenido por hombres a los que la Iglesia venera como santos, la explicación no puede ser la ofrecida por el historiador eclesiástico. Tengamos en cuenta que la esperanza milenarista coexiste en esta época con otras descripciones del reino de Cristo, pero quizá lo que la hace tan atractiva es que, como ninguna otra, ofrece señales y datos que permiten esperar el fin de las tribulaciones y participar con los justos en una pre-bienaventuranza a la que seguiría la vida eterna.

Así, en muchos casos, la finalidad evidente del escrito es calmar la angustia de quienes vivían bajo la amenaza de nuevas persecuciones. En esta situación, la inminencia de la resurrección y del milenio que la seguiría permitía aceptar la perspectiva del martirio y la muerte. Es difícil, desde luego, comprender plenamente lo que se vivía en esos momentos, como lo es también pensar que la cercanía del juicio pudiera ser un consuelo.²² Sin embargo, así fue. El ya citado Hipólito de Roma, quien murió mártir en 235, escribió una *Crónica* precisamente con el fin de

²¹ *Ibid.* 3, 28, 5.

²² Cfr. la descripción de los últimos días en el Discurso escatológico.

tranquilizar a quienes vivían angustiados. Hipólito les demuestra en tres formas distintas que, para el momento en que él redacta su historia del mundo, tan sólo han transcurrido 5738 años desde la creación y, como el mundo debía durar seis mil años, faltaban aún 262 para que llegara el fin. Como me resulta imposible y hasta contradictorio ver porqué esto debía ser un consuelo, no me queda más que aceptar que tal era el propósito que lo guiaba.

En cambio, en Tertuliano sí resultaba evidente que la argumentación puede calmar la ansiedad de quienes se sentían próximos al martirio.

Confesamos que nos ha sido prometido un reino aquí abajo aun antes de ir al cielo, pero en otro estado. Ese estado no llegará sino después de la resurrección y durará mil años en la ciudad de Jerusalén que Dios construirá ... Decimos que Dios la destina a recibir a los santos después de su resurrección, para darles el descanso en la abundancia de todos los bienes espirituales, en compensación de los bienes que hayamos menospreciado o perdido aquí abajo. Es, en verdad, digno de El y conforme a su justicia que sus servidores hallen felicidad en los mismos sitios donde sufrieron por su nombre.²³

Esta última frase parece copiada casi literalmente del *Adversus hæreses* de San Ireneo, cuyo texto conmueve por su sencillez, cuando recordamos todos los sufrimientos que hay tras él.

Porque es justo que en esta misma creación en la que ellos se fatigaron y sufrieron, siendo probados con toda clase de aflicciones, reciban el premio de sus sufrimientos; y que en la misma creación

²³ *Adv. Marcionem* 3, 24.

donde sufrieron muerte violenta por amor de su Dios, reciban nueva vida; y que puedan reinar en la misma creación en que sufrieron esclavitud.²⁴

Sin embargo, por muy justo y equitativo que suene, no es fácil encontrar el fundamento de esta creencia. Si Cristo proclamó que su reino no es de este mundo,²⁵ puede preguntarse no por qué esta insistencia en hacerlo terreno (lo que puede ser explicado por los sufrimientos en las comunidades cristianas), pero ¿dónde encontraron la base doctrinal que sostuviera su creencia? Considero que no puede haber sido el Apocalipsis, tanto por ser, como ya se vio, contemporáneo de muchos otros escritos milenaristas, como por no haber alcanzado para ese momento la plena canonicidad. Releyendo a Eusebio, aparecen una y otra vez opiniones que ponen en tela de juicio su autenticidad, entre ellas, por ejemplo, la de Dionisio de Alejandría (muerto en 265), quien si bien acepta que el autor es Juan, niega que éste sea el apóstol. Quizá la breve explicación que da al respecto el propio Dionisio sea la correcta. Para él, que sostuvo una disputa pública con los milenaristas de Arcinoe, esta falsa doctrina surge de una interpretación de "las promesas hechas a los santos en las divinas Escrituras" que sigue la línea judía. En efecto, como vimos, para el pueblo judío, la nueva Jerusalén es una ciudad terrena. Así es posible encontrar en varios de los profetas²⁶ esta idea de compensación muy claramente expresada. A lo que debe añadirse que todos los escritos milenaristas proceden de la época de las persecuciones, por lo que no es sólo la tradición judía la que lleva a sus autores a concebir esta reivindicación, sino también una ingenua esperanza de justicia.

²⁴ *Hist. ecl.* 5, 32, 1.

²⁵ Jn 18, 36.

²⁶ Is 26, 19; Ez 37; Dn 7, 22.

La breve alusión a Dionisio permite ver que si bien el milenarismo tenía muchos adeptos en estos primeros tiempos, de ninguna manera había consenso al respecto.

Esta ambigüedad de la Iglesia primitiva en relación con el fin de los tiempos se refleja con especial claridad en los escritos de San Justino Mártir, el apologista griego más importante del siglo II (muerto en 165), ya que usó su saber filosófico para defender la fe cristiana. Se dice que Justino fue un escritor prolífico, aunque sólo se han conservado tres de sus obras: dos *Apologías* dirigidas a los paganos y un *Diálogo contra el judío Trifón*. En el *Diálogo*, y en forma por demás notable, Justino se declara abiertamente milenarista:

Yo, por mi parte, y algunos otros cristianos de recto sentir en todo, no sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años en Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada.²⁷

Como se ve, a pesar de su origen pagano, Justino sigue aquí la interpretación judía, si bien algo más adelante se ve obligado a reconocer que su quiliasmo no es compartido por todos los cristianos.

También te he indicado que hay muchos cristianos de la pura y piadosa sentencia que no admiten esas ideas.²⁸

Lo que resulta sorprendente si tenemos en cuenta que la primera *Apología* sostiene que sólo habrá una resurrección —de buenos y malos— en el momento mismo de la segunda venida de Jesucristo.

²⁷ *Dial.*, 80.

²⁸ *Ibid.*

Ya los textos seleccionados por Eusebio de Cesarea han puesto de manifiesto lo mismo que Justino afirma en el *Diálogo*: no todos los cristianos estaban de acuerdo con esta interpretación quiliasta de la historia. Es más, no sólo la veían con desconfianza, sino aun, en algunos casos, con evidente horror. Si el surgimiento del milenarismo no es fácil de explicar, en cambio este horror sí lo es, puesto que lo provoca la herejía y también el temor a ser acusados de subversión.

Vosotros [los paganos] apenas habéis oído que nosotros esperamos un reino, suponéis sin más averiguación que se trata de un reino humano, cuando nosotros hablamos del reino de Dios, como aparece claro por el hecho de que al ser por vosotros interrogados confesamos ser cristianos, sabiendo que dicha confesión lleva consigo la pena de muerte. Porque si esperáramos un reino humano, negaríamos para evitar la muerte y trataríamos de vivir ocultos, a fin de alcanzar lo que esperamos.²⁹

O dicho en otros términos, si los cristianos creyeran en un dominio terreno, trabajarían en la clandestinidad a fin de imponerse, como lo hicieron efectivamente, mucho después, los grupos milenaristas medievales.

Muy pronto se vio también que el milenarismo podía implicar, como en Cerinto o Nepote, ideas de placeres completamente sensuales, en tanto que entre los montanistas —grupo del que formaba parte Tertuliano— conducía a un ascetismo extremo, a un rigorismo que justificaba la crueldad hacia cualquiera que no comulgase con ellos. Recuérdese que, según Tertuliano, uno de los goces de los bienaventurados será

²⁹ *Apol.* 1, 11.

contemplar el sufrimiento de los impíos en el fuego eterno. Empezaron, pues, a ser anatematizados.

Así, en la *Historia eclesiástica* se afirma que ya los extravíos en los que cayó Papías se deben a que tergiversó

las explicaciones de los apóstoles, no percatándose de que éstos lo habían dicho figuradamente y de modo simbólico.³⁰

Puede decirse, por lo tanto, que a principios del siglo IV, en vísperas del reconocimiento legal del cristianismo y del primer concilio ecuménico, la situación era en resumen ésta: por una parte estaban quienes consideraban que si bien Cristo había inaugurado el último eón, el término del tiempo, es decir, de la historia, sólo ocurriría cuando Dios así lo dispusiese. Lo que significa que, sin abandonar su apocalípticismo característico, la teología cristiana aceptó que había que tener en cuenta la posibilidad de seguir viviendo en el mundo, sin que fuera ni prudente ni aceptable fijar la fecha del fin ni siquiera aproximadamente. Esto llevó a una interpretación de los pasajes bíblicos de connotación escatológica. Si, en un principio, el acento se había puesto en aquellas palabras de Cristo que describen el fin, ahora, una vez establecido el canon, se destacaron las que hablan precisamente de lo incierto de la hora,³¹ de la necesidad de estar sobreaviso³² y, sobre todo, el mandato de evangelizar a todas las gentes³³ y de hacer penitencia. La consecuencia fue, por lo tanto, que a pesar de afirmar que el mundo comenzó a existir en un momento dado y habrá de tener un fin, éste no es calculable, ya que si bien depende del

³⁰ *Hist. ecl.* 3, 39, 11-12.

³¹ Mt 24, 36; Mc, 13, 32.

³² Mc 13, 23 y la Parábola de las diez vírgenes, Mt 25, 1-13.

³³ Mt 28, 19; Mc 16, 15.

cumplimiento del mandato, en última instancia, será "cuando Dios quiera".

Esto no significa, sin embargo, que hubiese un consenso unánime al respecto. Fueron muchos los teólogos que, como Ireneo, fueron incapaces —en palabras de Pelikan— "de anticipar la dirección que tomaría el desarrollo de la doctrina" y que, en consecuencia, siguieron sosteniendo una interpretación milenarista del reino de Dios.³⁴

Sin embargo, a partir del siglo IV, tal interpretación sería considerada como aberrante. La fecha del rechazo es difícil, si no imposible de precisar. Pero un breve repaso a los símbolos (credos)³⁵ más antiguos muestra que el reino terreno de mil años no formó nunca parte de la fe cristiana. Así, en el Símbolo apostólico (forma romana) se asienta tanto que Cristo "ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos", como también "la resurrección de la carne", fórmulas a las que se añadió, posiblemente, en el siglo V, la frase "y la vida eterna" como final. Por otra parte, Eusebio dice que durante el primer concilio ecuménico (Nicea, 325) él ofreció el credo usado por su iglesia, que sirvió de base para la redacción del Símbolo niceno. La diferencia entre el credo apostólico y el niceno, por lo que a escatología se refiere, es la inclusión, después de "vendrá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos", de la frase: "y el reino de El [Cristo] no tendrá fin". Se puede comprobar de este modo que hay una afirmación cada vez más precisa del tema escatológico, en la que es notable la ausencia de cualquier mención a un milenio. Quizá no haya sido necesario, ya que el concilio fue convocado, en primerísimo lugar, para definir la doctrina de la Iglesia acerca de la segunda persona de la Trinidad y cerrar el paso al arrianismo. En segundo lugar, era necesario resolver algunos problemas de carácter práctico que perturbaban a las comunidades. Debía lograrse la unidad de la

³⁴ Pelikan, *op. cit.*, 1, p. 70.

³⁵ Cfr.

disciplina eclesiástica y unificar la celebración de la Pascua. Todo esto puede concluirse de los textos conservados que son veinte cánones disciplinarios, el Símbolo o Credo niceno (con los anatemas correspondientes a los arrianos, pero no a los milenaristas) y una carta sinodal a la iglesia de Alejandría. En ninguno de ellos se hace referencia al milenarismo. Sin embargo, como ya mencioné, de la parte final del Credo puede inferirse el rechazo de esta postura, pues al afirmar que el reino de Cristo “no tendrá fin”, niega evidentemente cualquier duración de mil años. Tampoco dice nada acerca de que el reino haya de ser terreno. Además, el Símbolo asegura que vivos y muertos serán juzgados a la vez, de lo que puede concluirse una sola resurrección. Conclusión reafirmada por la cláusula final: “espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”.

Apenas resulta necesario insistir en el peso de esta ausencia de cualquier mención a una segunda resurrección o a un reino terreno de mil años en el credo, puesto que éste es la regla de fe y “todo aquel que quiera salvarse deberá mantenerlo”.

Quizá no esté por demás señalar que el Credo niceno, adoptado por el cuarto concilio de Toledo (633) y reafirmado en el segundo sínodo de Autun (670) se recita hasta hoy en todas las misas católicas. Por ello, no es demasiado aventurado afirmar que si bien la Iglesia no pudo evitar que siguiera habiendo especulaciones milenaristas, éstas quedaron totalmente fuera de su doctrina. El concilio de Nicea puede verse, pues, como un parteaguas, dado que a pesar de no lanzar anatema alguno contra los milenaristas, es evidente que trasladó “todo el peso de la escatología al final de la historia, al juicio”.³⁶

En resumen, puede decirse que para entonces se había establecido ya la noción de una edad cristiana, cuyo principio se fijó en el nacimiento de

³⁶ Laurent

Jesús (fecha imprecisa, y, por ello, aún debatida) y se consideró que toda la historia anterior abarcaba unos 6000 años que fueron vistos como la preparación necesaria para la anunciada aparición del Mesías. Así, al apropiarse y reelaborar la tradición judía, el cristianismo pudo superar la destrucción de Jerusalén, puesto que la ciudad había cumplido con su finalidad dentro de los designios divinos. Lo que también puede decirse del pueblo judío mismo, dado que su rechazo del Mesías provocó el llamado a los gentiles que, de otra manera, quizá habrían tenido que esperar a que todo Israel se hubiese convertido.

En consecuencia, el sentido de la historia va apareciendo cada vez con mayor claridad: existe un esquema cuyos periodos principales serían: la misión preparatoria del pueblo elegido, su término al advenimiento de Cristo y la culminación de la historia en su segunda venida. Por ello, la primera etapa —el Antiguo Testamento— predice claramente la segunda, que es el cumplimiento de todas las profecías y, por lo tanto, la superación de la religión judía. La tercera etapa —a partir del Mesías— es únicamente la espera del fin. Un *interim* de duración no sólo indeterminada, sino que la Iglesia prohíbe tratar de determinar. Todo cálculo, se base o no sobre textos bíblicos, queda vetado. La fecha del fin la conoce sólo Dios.

4. La solución de San Agustín

Se dice que el esquema de Ticonio¹ sirvió de base a la sucesión de edades que Agustín presenta en su obra fundamental. Es posible que sea verdad, pero de lo que no puede haber duda es de la gran originalidad de su propuesta. El hombre que confesó no saber que es el tiempo,² para añadir:

Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé; pero sin vacilación afirmo saber que si nada pasase, no habría tiempo pasado; si nada hubiese de venir, no habría tiempo futuro; y si nada hubiese, no habría tiempo presente...³

fue quizá quien mejor ha explicado la íntima relación entre la criatura y el tiempo: "¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura?"⁴

¹ Cfr. Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 11. (Hay trad. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1986.)

² San Agustín, *Confesiones*, XI, 12, 14. Como existen numerosas ediciones, cito sólo por libro, capítulo y párrafo.

³ *Op. cit.*

⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, IX, 6. También aquí existen numerosas ediciones, de modo que sigo la misma forma de citar usada para las *Confesiones*, si bien la edición que

San Agustín parte, desde luego, del texto del primer capítulo del Génesis en el que la trascendencia de Dios con respecto al mundo queda claramente establecida. El mundo ha surgido por la libre voluntad de Dios y ya el versículo inicial de la Biblia establece una línea que separa claramente este mundo de su Creador trascendente. El mundo no ha surgido ni emanado de Dios y no es lícito preguntar qué hacía Dios antes de crear el mundo, porque lo único que puede responderse es: "no lo sé"; lo único cierto es que Dios es el hacedor del mundo y antes de que éste fuese no había tiempo.⁵

En consecuencia, Agustín afirma que

Dios creó todo lo que ha sido creado no por ningún género de necesidad, ni porque careciera de cualquier cosa que le fuera útil, sino por sola su bondad.⁶

Por lo demás, le resulta evidente que sin mundo no habría tiempo, dado que sólo podemos hablar de temporalidad cuando existe una criatura en la sucesión y en el cambio; sólo porque hay "generación y corrupción" puede decirse que existe el tiempo. Por consiguiente, mundo e historia (tiempo) se inician a la par y, desde luego, habrán de terminar simultáneamente cuando la voluntad divina así lo disponga. Pero ¿qué sentido tiene la historia?

Como es bien sabido, Agustín —quien se propuso acallar las acusaciones de los paganos que aseguraban que la aceptación del cristianismo era la causa

manejo es la de la BAC, Madrid, 1958. Ed. preparada por el padre Fr. José Morán OSA. Cito el título en forma abreviada: CD.

⁵ *Conf.*

⁶ CD XI, 24.

de todas las tribulaciones y de la ruina del imperio— adelantó una interpretación de la historia que sería la aceptada en los siglos siguientes.

De civitate Dei contra paganos, tal es el revelador título de la obra, ha sido reconocida desde su aparición como un texto difícil. Contribuye a ello el que lejos de ser un relato unitario, esté llena de excursos que la convierten en una apología del cristianismo como réplica a las “vanas opiniones”, una suma del saber antiguo, un índice de herejías, una teología (con angelología incluida), una moral y, desde luego, lo que muchos consideran como el primer intento por hacer una “filosofía de la historia”. Aunque, hay que decirlo, tal intento no resulte muy claro al principio de la obra, dado que, como se advierte por un simple listado de los temas que trata, el buen obispo echó mano de cuando material estuvo a su alcance para “desbaratar” a sus adversarios.

Sin embargo, por muchas que sean las dificultades, *La ciudad de Dios* pinta el enorme fresco de la historia, enlazando todos y cada uno de sus hechos, singulares e irrepetibles, a través de los designios de la Providencia y lo hace magistralmente. Su solución al problema acerca del sentido de la historia aparece en la segunda parte (libros XI a XXII).

Los cuatro primeros libros de esta segunda parte versan sobre los orígenes de las dos ciudades, de la ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos, sobre sus fines propios y merecidos.⁷

Es aquí donde va a desplegar su interpretación de la historia que, según muchos comentaristas, es una exégesis muy especial de los textos del

⁷ *Retractaciones* 2, 43, citado en la ed. utilizada de la CD, p. 57.

Apocalipsis⁸ que hablan de la "ciudad de Dios", la "ciudad santa", "la nueva Jerusalén". Como se ve claramente por el breve texto de las *Retractationes* citado, para Agustín existen dos ciudades: la de Dios y la del mundo, siempre en lucha. Lucha que, de inmediato, nos hace recordar el pasado maniqueo del obispo, pero que también puede verse como simple aceptación de un hecho. El mundo no está (ni ha estado nunca) formado sólo por los buenos. En él conviven justos e injustos que se enfrentan de continuo, aunque no, como pensaban los maniqueos, en igualdad de fuerzas, ya que según Agustín el mal no tiene ni la eternidad ni el poder del Bien. De cualquier manera, hay quien considera que "esa visión será el fondo y, por así decirlo, el alma de su doctrina".⁹

Ahora bien, si es fácil comprobar la existencia de una ciudad terrena, ¿dónde se encuentra la de Dios? Para mostrarla, Agustín parte de las numerosas referencias a ella que encuentra de la Sagrada Escritura. Desde luego, no se trata de algo que haya existido siempre, ni tampoco habrá de ser eterna. Surgió, como su contrapartida, después de la caída. Su principio se remonta a Abel, del mismo modo que la otra, la terrena, tuvo su origen en Caín. Quizá convenga señalar aquí que, cuando en el libro XI explica el origen de la ciudad de Dios, Agustín se basa en varios salmos¹⁰ que, a primera vista, parecen referirse a la Jerusalén real. De hecho, como ya se vio, la destrucción de la ciudad por los romanos, si bien sirvió a los apologistas para representar al cristianismo no sólo como continuación del judaísmo, sino como su superación, también hizo de la "Jerusalén reconstruida" la ciudad celeste,

⁸ Ap 3, 13; 21, 1-22, 5. Cfr. CD.

⁹ G. Combès, *La doctrine politique de Saint Agustin*, París, 1927, p. 36., citado por fray José Morán en su "Introducción general" a la CD, p. 33.

¹⁰ Cfr. Sal 45, 5-6; 47, 2-3 y 9; 86, 3; 121, 1-9. También Is 2, 2-6 y 12, 6.

sinónimo de la vida futura que la ortodoxia espera tras la destrucción de este mundo, en tanto que los heterodoxos, en especial los milenaristas, la concebían como renovación de esta tierra. Ninguno de estos sentidos es el que maneja el santo en este libro. Para Agustín, esa ciudad —“cuyos ciudadanos anhelamos ser”— es la ciudad de los justos que, desde luego:

trae su origen de arriba, aunque engendra aquí ciudadanos, en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado. Entonces congregara a todos los resucitados con sus cuerpos y les dará el reino comprometido y reinarán eternamente en él con su príncipe, el Rey de los siglos.¹¹

Aquí es de señalar cómo, en breves líneas, Agustín resuelve el problema que atormentó a las primeras comunidades cristianas acerca de la suerte que correrían quienes hubieran muerto antes de la encarnación, puesto que afirma que la ciudad santa se remonta a Abel pero a la vez, salva la dificultad que presenta el que, según la Biblia, Abel no haya sido fundador de ciudad alguna. En efecto, el Génesis¹² atribuye la construcción de la primera ciudad a Caín, en cambio de Abel sólo dice que fue pastor. El obispo se atiene a la letra del texto sagrado y lo utiliza para atribuir a la ciudad de Dios el carácter de “peregrina” (Abel fue pastor y, por lo tanto, nómada), en consecuencia, sus miembros son peregrinos en esta tierra y ciudadanos del cielo.

Así pues, sólo místicamente puede darse el nombre de “ciudad” a ese grupo de hombres que no se ha asentado en ningún lugar y no tiene una

¹¹ CD XV, 1-2.

¹² Gn 4, 2 y 17.

ciudad propia. Son peregrinos porque “viven según el espíritu ... es decir según Dios”, sin poner su afecto en nada terreno.

Dos amores fundaron, pues, las dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial.¹³

No hay mayor problema si se identifica esta ciudad peregrina con la Iglesia (hasta hoy se habla de una Iglesia peregrinante),¹⁴ incluso si para hacerlo se hace retroceder su principio al origen de los tiempos. Lo que sí resulta sorprendente es lo que Agustín advirtió ya desde el primer libro:

la Ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene algunos del número de aquellos que, estando unidos con ella por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos ... [en cambio] entre los mismos manifestísimos adversarios encúbrese amigos predestinados, desconocidos aun para sí mismos. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima.¹⁵

¹³ CD XIV, 28.

¹⁴ Cfr. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1966, pp. 98-191. Hay en la p. 631 un texto que no puede ser ni más explícito ni más agustiniano: “Este pueblo, durante su peregrinación terrena, aunque permanezca sometido al pecado en sus miembros, crece en Cristo y es guiado suavemente por Dios, según sus secretos designios, hasta que llegue gozoso a la entera plenitud de la gloria eterna en la Jerusalén celestial.”

¹⁵ CD X, 35.

Es evidente que si bien Agustín identifica, en cierto sentido, la ciudad de Dios con la Iglesia; no se hace ilusión alguna en cuanto a la perfección moral de muchos de sus miembros, lo que debe admirarnos es su clara disposición a aceptar que entre los "otros" exista justicia y verdad. La conclusión es que todos aquellos que han vivido en santidad, antes o después del paso de Jesús de Nazaret por la tierra, pertenecen a la ciudad celestial. En cierta forma, los cristianos deben resignarse a la convivencia con el mal (aunque deben evitarlo y combatirlo siempre), dado que la separación entre las dos ciudades es imposible mientras dure el tiempo. Nada puede hacerse, pues "andan en este siglo entreveradas y mezcladas".¹⁶ Como tantos otros, este texto nos lleva a recordar de nuevo el Evangelio, en este caso, la parábola de la cizaña,¹⁷ que no debe ser arrancada antes de tiempo, no sea que con ella se arranque también el trigo. Así, Agustín da una tajante negativa a cualquier especulación sobre la posibilidad de una felicidad terrena: la confusión, el sufrimiento causado por el mal, sólo habrán de terminar cuando llegue el momento de la siega. Es evidente que para Agustín y toda la tradición cristiana, este momento coincide con el juicio final.

Y con ello, volvemos al problema del tiempo. Como en esta época aún había quienes sostenían el concepto circular, propio de la cultura antigua, Agustín se siente obligado a refutarlo. Si bien, de acuerdo con Löwith, aunque tal haya sido su intención, de hecho no lo logra, pues el punto de vista teológico sobre la historia como historia regida por la Providencia nada tiene en común con una concepción teórico-cosmológica. San Agustín parte de la afirmación bíblica: "Al principio creó Dios los cielos y la tierra", que

¹⁶ *Ibid.* X, 32, 4.

¹⁷ Mt 13, 25-30.

como formulación clásica del punto de vista cristiano pone de manifiesto de modo inmediato porqué es incompatible con la tesis de los antiguos y asimismo porqué la cosmología no puede ser refutada teóricamente por la fe cristiana.¹⁸

Con todo, Agustín no parece tener conciencia de tal incompatibilidad entre la contemplación de lo visible (*theoria*) y la fe (*pistis*) y, siguiendo a los teólogos anteriores, hace de Cristo el centro del tiempo. Toda la historia anterior tiende a él, frente a él se desenvuelve el presente y sobre él gira el futuro. En consecuencia, rechaza abiertamente que, como pensaron algunos filósofos antiguos, el tiempo pueda ser cíclico y que en sus ciclos se repitan y renueven todas las cosas. Para el obispo, esta idea hace un prisionero del hombre, ya que lo encierra en un mundo sin esperanza, pues ésta se refiere siempre al futuro que no existe cuando se afirma que pasado, presente y futuro no sólo fases de un eterno retorno sin principio ni fin. Así, es del todo indebido citar en apoyo a esta tesis un texto del Eclesiastés (al que Agustín concede una gran autoridad, dado que según la tradición el autor es Salomón). Dicho texto dice: "Lo que fue, eso será. Lo que ya se hizo, eso es lo que se hará; no se hace nada nuevo bajo el sol".¹⁹ Agustín considera que es una mera descripción de "la sucesión de las generaciones, del curso del sol, del deslizarse de los torrentes o, también, de todo género de cosas que nacen y mueren".²⁰

¹⁸ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heiligeschehen*, p. 148.

¹⁹ Ecl 1, 9.

²⁰ CD XII, 13, 2.

Así pues, Salomón solamente describe el curso natural, no histórico, del mundo y de ninguna manera significan sus palabras "esos circuitos imaginarios, de forma que la volubilidad del tiempo torne siempre a lo mismo".²¹

Refutada, pues, a su leal saber y entender, la teoría circular del tiempo, Agustín puede pasar a explicar su propia concepción de un tiempo lineal, aunque ya en partes anteriores de *La ciudad de Dios* la haya asumido como algo "sabido". Reconoce, desde luego, que sólo la fe puede ser la base de su explicación, puesto que no existe testigo alguno del momento de la creación, ni tampoco se puede, ni debe, hacer cálculos acerca de la proximidad o lejanía del fin. Sin embargo, todo cristiano "sabe", con toda certeza que el tiempo y la historia tuvieron un principio y han de tener un fin porque así lo dice la Sagrada Escritura y Dios no engaña: "Que Dios ha hecho el mundo a nadie creemos con más seguridad que al mismo Dios."²²

Así, sobre este fundamento incommovible, la historia adquiere sentido y se convierte en universal. Dios es la garantía de ambas cosas, ya que tanto el sentido como la universalidad se basan en su providencia. Dios creó al hombre bueno y recto, pero Adán pecó por su libre arbitrio. Condenado por su desobediencia, la misericordia divina quiso, empero, ayudarlo mediante una revelación progresiva que debe guiarlo de vuelta a su Creador. Tal es el sentido salvífico del suceder humano. Por otro lado, la historia es universal porque todos los hombres tienen un mismo origen:

cualquiera que nazca hombre, es decir, animal racional y mortal, por más rara y extraña que nos parezca su forma, color, movimiento o voz,

²¹ *Loc. cit.*

²² *Loc. cit.*

o por cualquiera otra virtud, parte o cualidad natural, ningún fiel dudará que trae su origen del primer hombre.²³

Uno es pues el género humano, pecador con Adán y redimido por Cristo, y una y la misma es la meta final.

Sin embargo, como Dios eligió un pueblo determinado para entregar su revelación, la historia particular de Israel es el hilo conductor de la historia universal.

San Agustín va a utilizar varios símiles para explicar el curso de los acontecimientos. El más conocido es el que divide el tiempo en seis épocas. La primera va de la creación al diluvio. La segunda se extiende desde Noé a Abraham; la tercera de éste a David; la cuarta de David a la cautividad babilónica y la quinta de ésta a Cristo. Finalmente, la sexta corresponde a la era cristiana que terminará con la parusía. Si alguien preguntara, ¿por qué seis épocas?, la respuesta remite a Sexto Africano y Ticonio, dado que es evidente que la división agustiniana se basa, como la de sus antecesores, en idéntica interpretación de las palabras de un salmo: "Mil años son a tus ojos como un día", y como Dios ocupó seis días en la creación, se sigue que seis deben ser las épocas. Hay, con todo, una gran diferencia entre Agustín y quienes lo precedieron, porque el obispo se mantiene lejos de cualquier cálculo apocalíptico. No le interesa saber cuándo terminará el mundo; la diferencia entre siglos y milenios le es indiferente, puesto que, lo mismo que San Pedro, en la epístola ya citada,²⁴ toma este versículo para mostrar que Dios está por encima del tiempo.

²³ *Ibid.* XI, 4,1.

²⁴ II Pe 3,8.

En consecuencia, lo único que importa es aceptar el hecho de la creación, de lo pasajero del tiempo y la convicción de que el fin ha de llegar. Tan poco peso le concede Agustín a este esquema —que desde luego propone simplemente como una analogía— que lo alterna con otros. Por ejemplo, al final del libro XVI dice que: “antes de Abraham, es decir, desde Noé hasta él, el pueblo de Dios vivió su niñez”,²⁵ de modo que se presenta una nueva división de la historia de acuerdo con las edades del hombre: infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez y senectud. Se trata de nuevo de seis épocas, y el mundo vive ya en la etapa final (*mundus senescens*). En otras ocasiones reduce las épocas a tres: la niñez o época anterior a la ley; la madurez, bajo la ley; y la vejez, bajo la gracia.²⁶ En todo caso, se aplique uno u otro esquema, para Agustín la historia universal se revela en la historia del pueblo judío, continuada en la Iglesia. Lo que sucede a los otros pueblos es, por así decirlo, accesorio. Para Agustín resulta evidente que los grandes imperios han sido creados por la codicia humana, contrariando el designio divino

que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dio ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz, así lo propio y conveniente al sentido, la luz, la noche, las auras respirables, las aguas potables y cuanto sirve para alimentar, cubrir, curar y adomar el cuerpo.²⁷

²⁵ CD XVI, 43, 7.

²⁶ Cfr. *loc. cit.*

²⁷ *Ibid.* XIX, 13, 2.

Le puso al hombre tan sólo una condición: que usara rectamente de esos bienes. Si lo hace los recibirá multiplicados y al final de la vida pasará a gozar de Dios. Obrar en contrario significa perderlo todo.

Sin embargo, los hombres, llevados por su afán posesivo, han hecho del mundo lo que es: este lugar donde "los malos luchan unos contra otros y, a su vez, contra los buenos".²⁸ No hay, pues, que hacerse ilusiones respecto a ninguno de los grandes imperios. Si de Asiria se trata, ¿qué otro nombre puede dársele que "el de enorme pillaje"?²⁹ Los calificativos que aplica a Grecia y Macedonia no son menos despreciativos. En cuanto a Roma, si bien su imperio (como todos los demás) fue dispuesto por Dios, es evidente que lo alcanzó "con estruendoso estrago bélico", llevada por "aquel varísimo fausto de gloria humana". Tales imperios carecen, por tanto, de verdadera importancia para los ciudadanos de la ciudad celeste.

En lo concerniente a la presente vida de los mortales, que se vive en un puñado de días y se termina ¿qué importa bajo el imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades ni injusticias?³⁰

A pesar de que Agustín menciona los diversos imperios, de hecho se centra sólo dos: el de Oriente —Asiria— y el de Occidente —Roma. Ya esta reducción pone en evidencia que el obispo —congruente con su postura adversa a cualquier cálculo sobre la proximidad o lejanía del fin del mundo— no acepta la identificación tradicional de los imperios sucesivos con las varias

²⁸ *Ibid.* XV, 5.

²⁹ *Ibid.* IV, 6.

³⁰ *Ibid.* V, 17, 1.

partes de la estatua soñada por el rey Nabucodonosor,³¹ ni mucho menos con el cuarto reino de la visión de Daniel.³²

Si volvemos a los esquemas sobre el curso del tiempo presentados por Agustín, veremos que si bien todos implican el fin, ninguno hace referencia a una fecha determinada, ni tampoco determinable. Es verdad que la analogía con los días de la creación, hace que de hecho sean siete las épocas, puesto que la creación termina en un séptimo día, el número perfecto, que significa tanto el descanso de Dios como, con respecto a la humanidad, el descanso en Dios. Pero Agustín no encuentra necesidad alguna de postular un período intermedio. No lo hubo en la creación y no lo habrá entre la sexta y la séptima etapa. La sexta, este intervalo, se extiende entre la primera y la segunda venida de Cristo. Estamos en la última etapa, de eso podemos estar seguros, como también de que a su término entraremos en la vida eterna. No en balde el último libro de *La ciudad de Dios* es una exégesis de la cláusula final del Credo: "y su reino no tendrá fin".

De hecho, los cuatro últimos libros son una interpretación detalladísima del Apocalipsis y, en cierto sentido, no sólo dan remate a la obra, sino que son su núcleo mismo. Desde luego, como ya se desprende de todo lo anterior, San Agustín rebate a quienes, no entendiendo las palabras del Apocalipsis, "han venido a parar en fábulas ridículas", es decir, a quienes sostienen que habrá una segunda resurrección y mil años de felicidad terrena.³³ En todo caso, el milenio podría admitirse si se pensara que en ese lapso los santos gozarían de

³¹ Dn 2, 31-45.

³² 7, 23-27.

³³ Para el milenio y la primera resurrección, cfr. Ap. 20.

algunas delicias del Señor, pero es totalmente inadmisibile si lo que se sostiene es que los resucitados "se holgarán en inmoderados banquetes carnales".³⁴

Para Agustín —y ésta es una de las constantes de su obra— la ciudad de Dios no es un proyecto que haya de realizarse en la historia. No la identifica con la Iglesia, ni mucho menos con un reino terreno. Tampoco tiene un desenvolvimiento progresivo (aun cuando los "santos" estén obligados a predicar y extender la Buena Nueva). Sin embargo, y quizá precisamente por el rechazo de cualquier tipo de milenarismo, sea judío o cristiano, el obispo considera que el sentido de la historia es un *procursus*. La historia se encamina hacia un fin escatológico que se resuelve en salvación o condenación eterna: sólo el cumplimiento final permitirá, por lo tanto la plena comprensión de todos los sucesos históricos.

³⁴ CD XX, 7, 1.

5. Algunos cabos sueltos

Roma cayó en poder de los bárbaros sin que el mundo llegara a su fin y la interpretación agustina de la historia se mantuvo en pie. Quizá la consecuencia más inesperada de las invasiones —cuando menos para los paganos a los que se enfrentara Agustín— fue el lento surgimiento de lo que había de llamarse la cristiandad. Paulatinamente, los invasores germanos fueron aceptando el Evangelio, en algunos casos por verdadero convencimiento, en otros porque pareció ser lo más conveniente en determinada circunstancia. En ocasiones, se les invitó, en otras se les obligó con despliegue de violencia. Pero, fuera de una manera u otra, para fines del siglo VIII existía ya una unidad religiosa que, con todo, no permitía pensar que la ciudad de Dios estuviese más cerca. En palabras de Erich Kahler, el cristianismo se tendió sobre los pueblos de Europa “como la bóveda de un firmamento impalpable”,¹ sin que esto significara que con su aceptación hubieran terminado las rencillas internas, ni mucho menos que hubiera puesto fin al juego de las pasiones que, desencadenándose una y otra vez, provocaban guerras continuas con todos los sufrimientos que llevan aparejados. Si a pesar de hambrunas, peste, guerras y muerte (los cuatro terribles jinetes del Apocalipsis), las comunidades europeas pudieron concebirse como una unidad, esto se debió a su fe, que aseguraba que el mundo estaba en manos de la Providencia. Lo que no quiere decir que la concepción cristiana del mundo fuera verdaderamente unitaria (las

¹ Erich Kahler, *Historia universal del hombre*, México, FCE, 1946, p. 107.

escisiones entre Oriente y Occidente son muy tempranas), nunca haya sido puesta en duda, ni tampoco que fuera inmutable.

Hay, desde luego, un núcleo firme, pero en torno a él podían surgir dudas que se reflejan en las muchas posturas que la Iglesia condenó por heréticas. Por otro lado, una legión de exegetas y teólogos proponía casi ininterrumpidamente nuevas interpretaciones o sacaba mayores consecuencias de lo trabajado por sus predecesores.

Por otra parte, entre las elucubraciones de los teólogos y la fe del pueblo surgió un terreno evidentemente religioso del que no puedo decir si fue una simplificación de las propuestas de los teólogos o, por el contrario, la aceptación y reelaboración erudita de lo que surgió como una creencia popular. Sin embargo, a pesar de todas estas diferencias de opinión o de actitud, este mundo, sujeto además a brutales cambios políticos, alcanzó una gran coherencia interna, brotada de la convicción de que Dios velaba siempre por su pueblo, aunque éste estuviera acechado no sólo por males físicos, sino aun por poderes sobrenaturales.

Como es evidente, el soporte de todo este edificio religioso era la palabra del propio Dios, interpretada por la Iglesia. En la Biblia se encontraba respuesta a todas las inquietudes humanas; no sólo a las religiosas y morales, sino literalmente a todas, lo que no dejó de producir —por ejemplo, en el ámbito geográfico— extrañas hipótesis. Rastrearé sólo algunas por la importancia que tuvieron para el tema que intento desarrollar.

Los descendientes de Noé

En el Génesis² se dice que “fueron los hijos de Noé salidos del arca Sem, Cam y Jafet ... y de ellos se pobló toda la tierra”. A partir de este escueto enunciado que, por lo demás, coincidía con los conocimientos geográficos heredados de la Antigüedad, se concluyó que a cada uno de ellos le había correspondido un continente: Asia a Sem, África a Cam y Europa a Jafet. Quizá en esta certeza acerca de la composición del mundo haya influido también el dogma de la Trinidad. Para San Agustín, ésta se refleja en la constitución del hombre, pues según afirma: “indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad que, aunque no es igual ... es, con todo, la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas”.³ Esta es la causa de que *seamos, conozcamos y amemos*, a pesar de la distancia que nos separa de la esencia, la ciencia y el amor. Por poco que se busque, se comprobará que la Trinidad ha dejado huellas de su presencia en toda la creación, aun en aquellos casos en que el hombre se atribuye ser el autor. Aunque no haya sido tal su propósito, en todo lo que el ser humano considera obra suya se refleja la Trinidad. Por ejemplo, en la filosofía. Sus creadores, según el “humilde entender” del santo,

quisieron por eso que la disciplina de la sabiduría fuese tripartita, mejor diría, cayeron en cuenta de que era tripartita (porque no establecieron ellos que fuera así, sino más bien hallaron que así era). Una parte la llaman física; otra, lógica, y la tercera, ética ... muchos autores ... las llaman natural, racional y moral ... Esto no quiere

² Gn 9, 18-19. Quizá no esté por demás decir que del incidente relatado versículos más adelante (22-27) se tomó la justificación para la esclavitud de los negros.

³ CD 9, 26.

decir que ellos [los filósofos], al hacer esta división, pensaran en la Trinidad divina.⁴

No; no lo hicieron, pero es indudable, cuando menos para Agustín, "que existe una causa de la naturaleza, una forma de ciencia y un código de vida". Y ello es, de nuevo, una imagen de la Trinidad.

Existía, por lo tanto, el convencimiento de que en todo puede verse el reflejo del Dios trino y uno. Por ello, dado que se conocía la existencia de tres continentes, se concluyó —a pesar de que no se encuentra tal afirmación en San Agustín, ni tampoco la correspondencia de cada continente con una de las tres personas divinas— que la ecumene era quizá el reflejo más claro de la Trinidad. El paso siguiente fue llegar a la conclusión de que sólo *podían* ser tres los continentes; teoría reforzada al hacer de los magos que fueron a adorar al niño, según el evangelio de San Mateo,⁵ una terna en la que cada uno representa un continente (e incluso una raza). ¿Cuándo se decidió no únicamente que eran tres, sino que también se les puso nombre? Quizá se haya pensado que, dado que ofrecieron tres presentes: oro, incienso y mirra, los oferentes debían ser también tres.

Al parecer, la primera mención de sus nombres, número y calidad real se encuentra en el apócrifo *Evangelio armenio de la infancia* (c. siglo IV), en el que aparece el siguiente relato:

Y un ángel del Señor se apresuró a ir al país de los persas para prevenir a los *reyes* magos ... [que] eran tres hermanos: *Melkon*, el primero, que reinaba sobre los persas; después *Baltasar*, que reinaba

⁴ *Op. cit.* 9, 25.

⁵ Mt 2, 1-12.

sobre los indios, y el tercero, *Gaspar*, que tenía en posesión el país de los árabes.⁶

Más adelante, en los dramas litúrgicos del *Ordo stellae*⁷ se dan por conocidos los nombres y el rango, si bien el lugar donde reinan cambia en alguno de los textos (son reyes de Tarsis, Arabia y Saba respectivamente); en otros se los hace caldeos y en alguno más, sorprendentemente, uno de los reyes es llamado Zoroastro. A pesar de estos cambios, los magos seguían siendo "orientales". No he podido fijar ni la fecha ni el texto en el que dejaron de ser hermanos para convertirse en representantes de los tres grupos "raciales", es decir, para el pensamiento medieval, en imagen de toda humanidad. Es posible (o cuando menos así lo asientan varias enciclopedias) que fuera el anglosajón Beda el Venerable (c. 672-735) quien, al describir a los reyes magos, diera a cada uno de ellos rasgos físicos distintos e hiciera de Gaspar un joven rubio y de Melchor y Baltasar un semita y un camita respectivamente. Como puede verse por este largo y al parecer superfluo excursus, el hombre medieval pudo formarse, a partir de un texto bíblico, apuntalado por escritos posteriores de diversa índole, una imagen del mundo, clara y distinta, que habría de mantenerse en pie durante siglos.

⁶ *Los evangelios apócrifos*. Ed. crítica de Aurelio de los Santos, O.P., Madrid, BAC, 1946, p. 382.

⁷ Cfr. Luis Astey, *Dramas litúrgicos del Occidente medieval*, México, Colmex, Conacyt, Π'AM, 1992, p. 43-54.

La rebelión de Luzbel

Otro problema que debe aclararse es el que presentan los ángeles o, mejor dicho, los ángeles caídos. En vano buscaremos en la Biblia el relato, por todos conocido, de su caída o el porqué de su odio hacia el género humano. Cuando más, el Apocalipsis se refiere a una batalla en el cielo⁸ y por los sinópticos sabemos que los demonios son legión.⁹ Pero nada se dice de su origen. Simplemente, como encarnación del mal, la serpiente aparece ya en el paraíso o, con el permiso de Dios, desbarata la vida de Job.¹⁰ Es evidente que con ello nos enfrentamos al problema del origen del mal, resuelto —cuando menos a nivel popular— mediante un nuevo texto apócrifo: el *Segundo libro de Enoc*, escrito apocalíptico eslavo del siglo I a.C. En este texto, atribuido a un personaje del Génesis del que se dice que “anduvo constantemente en la presencia de Dios y desapareció pues se lo llevó Dios”,¹¹ se aplican al primer ángel rebelde dos textos proféticos: uno de Isaías y otro de Ezequiel. El primero, que habla al parecer del rey de Babilonia, dice:

¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora? ... Tú que decías en tu corazón: subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas de Dios, elevaré mi trono, me instalaré en el monte santo, en las profundidades del aquilón. Subiré sobre la cumbre de las nubes y seré igual al Altísimo.¹²

⁸ Ap 12, 7-13.

⁹ Mc 5, 9; Lc 8, 30.

¹⁰ Gn 3 y Job 1, 6-12.

¹¹ Gn 5, 24.

¹² Is 14, 12-14.

La primera lectura hace pensar, de inmediato, en una soberbia, en un orgullo desorbitado, descomunal, no infrecuente, por desgracia, entre los gobernantes, pero que, por otro lado, identificamos con la causa de la caída de los ángeles. Ahora bien, si este texto se une al de Ezequiel, quien, a su vez, se dirige al príncipe de Tiro:

Eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado de belleza. Habitabas en el Edén, en el jardín de Dios, vestido de todas las preciosidades ... El día que fuiste creado te pusieron junto al querubín colocado en el monte de Dios, y andabas en medio de los hijos de Dios. Fuiste perfecto en tus caminos desde que fuiste creado hasta el día en que fue hallada en ti la iniquidad ... pecaste y te arrojé del monte santo y te eché de entre los hijos de Dios.¹³

si unimos, pues estos dos textos, reconoceremos, sin mayor esfuerzo, la historia de Luzbel. Era éste, en efecto, el más bello de los ángeles, pero llevado por la conciencia de su perfección, "se corrompió [su] sabiduría" y quiso igualarse a Dios, como se desprende claramente de los dos textos proféticos. El castigo, terrible, fue ser "arrojado a las profundidades del abismo".

El paso siguiente lo darían los teólogos cristianos de los primeros siglos al enlazar estos pasajes con aquellos del Nuevo Testamento que mencionan a Satán y tratarlos como una unidad, de tal modo que la "historia" personal del demonio fue perfilándose. Tan firme era ya para el siglo IV la identificación de los pasajes proféticos con lo ocurrido a los ángeles rebeldes que San Jerónimo, al traducir la Biblia, puso simplemente

¹³ Ez 28, 12-16.

"Lucifer" en el versículo donde las versiones actuales dicen "lucero brillante" o "estrella rutilante".¹⁴

Quedaba en pie todavía la cuestión de su actitud hacia el hombre. ¿Por qué lo hizo caer en pecado? ¿Por el puro goce de ver a otra criatura correr su misma suerte? ¿Por desafiar a Dios?

Para Teófilo, obispo de Antioquía a partir de 169, la explicación es la envidia que le provocó la felicidad de la primera pareja. Por ella, los hizo pecar a fin de atraer sobre ellos el castigo divino. Sin embargo como a pesar de la expulsión del paraíso, no eran aún enteramente infelices, contagió su envidia a Caín y éste introdujo la muerte en el mundo: "Mas por envidia del diablo, entró la muerte en el mundo".¹⁵

Aún así no queda muy claro porqué Satán había de perseguir con tanta saña a los hombres, ni porqué una criatura inferior a él le despertaba tanta envidia. Que envidiara a Dios resulta claro, pero ¿a los seres humanos? La solución encontrada (que doy sin mayores detalles especulativos, puesto que intento llegar a su forma popular) fue la siguiente. Dios creó a los ángeles y uno de ellos, el más perfecto, se rebeló y quiso ser como su Creador, por ello fue arrojado de su presencia, arrastrando a otros en su caída. Dios creó entonces al hombre, "a su imagen y semejanza", y puso el mundo bajo su dominio. Estableció así una compensación, puesto que el "lugar" que la rebelión angélica dejó vacío habría de ser ocupado por los seres humanos. La afrenta mayor para Lucifer, la que más odio había de despertar en él, fue que tras la caída se prometiese a Adán un Redentor.

Según esta versión popular, Dios acaba por asemejarse a un padre que no quiere ver su casa vacía, ya que la creación de la humanidad responde justo a ese deseo. Así, las compensaciones van dándose una tras otra.

¹⁴ Is 14, 12.

¹⁵ Sab 2, 24.

Cuando unos invitados fallan, invita a otros.¹⁶ Si los ángeles se rebelan, crea a los hombres; si éstos caen en pecado, no sólo les promete un redentor, sino que elige un pueblo especial en cuyo seno debía nacer el Mesías. Si Israel rechaza a Cristo, el mensaje pasa a los gentiles, con lo que se justifica que sean ellos los nuevos portadores de la palabra divina.

De todo esto es necesario retener dos notas: el odio a Satanás hacia los seres humanos y esta idea de compensación, de sustitución de quienes dan la espalda a Dios por quienes lo aceptan.

El culto a los demonios

Si rastrear la historia del ángel apóstata ha sido difícil y todavía está llena de interrogantes no resueltas (en las que felizmente no hay porqué entrar aquí, puesto que quedaron fuera de la tradición aceptada), hay en cambio otro aspecto del demonio claramente documentado. Me refiero a que no sólo hay una relación entre los demonios y los "ídolos" de cualquier religión que no sea la judeo-cristiana, sino una total identificación. De nuevo, se trata de un concepto veterotestamentario y es necesario acudir a la Vulgata, ya que las versiones en castellano no permiten establecer la identificación. Ya en el Levítico¹⁷ se prohíbe sacrificar a los demonios; en el Deuteronomio¹⁸ se acusa a Israel de haber inmolado a "demonios, a no dioses"; en el Segundo de los Paralipómenos,¹⁹ Roboam cae en la idolatría y se apartó de "la ley de Yavé" y el pueblo imitó todas las abominaciones de las gentes. Cabría citar muchos otros pasajes, pero quizá el más claro sea

¹⁶ Recuérdese la parábola de "los invitados descorteses", Mt 22, 2-14; Lc 14, 15-24.

¹⁷ 17, 7.

¹⁸ 32, 17.

¹⁹ II Par 12, 1 y II Re 14, 22-24.

el del Salmo 95, 5,²⁰ que afirma rotundamente que todos los dioses de los pueblos son demonios. En el Salmo 105, 37, se acusa de nuevo a Israel de dar culto a los ídolos y de sacrificar a sus hijas a los demonios. Como dije, no son éstos los únicos pasajes en los que los dioses ajenos son asimilados a otras tantas manifestaciones demoniacas y están, como es evidente, en perfecta concordancia con la religión monoteísta del pueblo hebreo: no hay más Dios que Yavé y su pueblo no debe hacer imagen, escultura o figura alguna de cualquier cosa que existe, no debe adorarlas, ni darles culto: “porque yo, Yavé, tu Dios, soy un Dios celoso”.²¹

El cristianismo que en ésta, como en tantas otras cosas, es heredero fiel del judaísmo, mantiene la misma actitud hacia cualquiera de las religiones ajenas, a las que ve con un horror no disimulado:

Lo que sacrifican los gentiles a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios.²²

La firme prohibición de San Pablo se mantiene en todos los textos posteriores, sean de Clemente de Alejandría, de Orígenes o de Novaciano.

Para la Patrística, los textos bíblicos no sólo deben aplicarse a los dioses del Oriente medio, sino también a la religión grecorromana, dado que las hazañas de los dioses —según las relatan Homero y Hesíodo— no son más que una larga relación de impudicias que provocan la indignación de los Padres apostólicos. ¿Acaso no era Júpiter, a más de inmoral, bruto y

²⁰ *Quoniam omnes dii gentium daemonia*. Las versiones actuales hablan de “vanos ídolos” o incluso de “fantasmas”.

²¹ Dt 4, 35 y 5, 7-9.

²² I Cor 10, 20-21.

estúpido?²³ Así lo ven los teólogos de los primeros siglos que no escatiman sus expresiones despreciativas hacia los dioses de la Antigüedad.

...en lo antiguo, unos demonios perversos, haciendo sus apariciones, violaron a las mujeres y corrompieron a los jóvenes y mostraron espantajos a los hombres. Con ello se aterraron aquellos que no juzgaban por razonamiento ... y así, llevados del miedo, y no sabiendo que eran demonios malos, les dieron nombre de dioses ... no sólo decimos que no lo son, sino malvados e impíos demonios.²⁴

Para Justino Mártir, los demonios han llegado a más, pues advertidos por las palabras de los profetas, “no lo entendieron exactamente, sino que remedaron como a tontas lo referente a nuestro Cristo”,²⁵ e inventaron, en consecuencia, una serie de fábulas en torno a los hijos de Zeus —Dionisos, Belerfonte, Perseo, Heracles y Asclepio— en las que a cada uno de ellos se aplica alguna de las profecías del Antiguo Testamento sobre el Mesías, de modo tan risible como erróneo.

Al término de su texto, Justino explica otra mala interpretación de los demonios, pues al enterarse de la liturgia cristiana crearon un remedo de ella.

También este lavatorio [el bautismo] oyeron los demonios que estaba anunciado por el profeta [Isaías], y de ahí que hicieran

²³ Cita en latín.

²⁴ Justino Mártir, *Apología* I, 5, 2, en *Padres apostólicos griegos (siglo II)*. Ed. crítica de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1954, p. 186-187.

²⁵ *Op. cit.*, I, 66; p. 257.

también rociarse los que entran en sus templos ... y aun llegan a obligar a lavarse completamente ...²⁶

La inquina del demonio contra los cristianos llega a su límite al hacer en los misterios de Mitra una parodia de la eucaristía: "pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones".²⁷

Es necesario añadir ahora otras dos notas importantes. Puesto que sólo hay un Dios verdadero, todos los dioses —sean del pueblo que sean— no son más que manifestaciones del demonio, quien, además, llevado por su malicia, imita en lo que puede tanto algunos aspectos de la vida del propio Cristo, como los ritos del cristianismo.

El año mil

En esta lenta recuperación de hilos que, de otra manera, quedarían sueltos, aún resta el último tema que rastrear, que es lo ocurrido con los milenaristas a partir del momento en que su interpretación quedó excluida del cuerpo doctrinal de la Iglesia. Es bien sabido que condenación no equivale a extinción; por el contrario, en muchos casos, lo que provoca es una mayor firmeza, un endurecimiento de la postura condenada. Es un hecho innegable que, fuera de la Iglesia, los milenarismos han sobrevivido hasta hoy y han dejado incluso de ser exclusivos de la cultura occidental.²⁸

²⁶ *Ibid.* I, 62, p. 252.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cfr. Devalle.

De modo que puede darse por sentada la existencia de movimientos milenaristas a lo largo de toda la Edad Media. Norman Cohn²⁹ considera que el rasgo característico de estos movimientos es la certeza en un cambio radical, cambio que implica una salvación colectiva, terrena, inminente, total y milagrosa, si bien,

aun dentro de estos límites hay cabida para una infinita variedad: son innumerables los modos posibles de imaginar el milenio y el camino que conducirá a él. Los movimientos y sectas milenaristas han variado su actitud desde la agresividad más violenta hasta el más manso pacifismo y desde la más etérea espiritualidad hasta el materialismo más cruel.³⁰

Unos han recorrido los campos y ciudades haciendo un llamado a la penitencia —“porque el reino de los cielos está cerca”— y otros iniciaron matanzas a fin de que, una vez que el mundo quedara purificado por este baño de sangre, Cristo estableciera su reino. En general, podría decirse que, para estos últimos, que creen conocer los designios divinos mediante complicados cálculos y revelaciones directas, la humanidad o, mejor dicho, los que Agustín llamó “ciudadanos del cielo”, es decir, los “elegidos”, según el criterio de cada secta, han de acudir a la armas a fin de acabar con el mal y acelerar el establecimiento del reino. Es por demás obvio que los guías de estos movimientos pretendieron siempre tener una relación privilegiada con Dios.

Ahora bien, estos “mesías” y sus seguidores han tenido siempre tanta seguridad en sus cálculos que parece lógico suponer que la inquietud se

²⁹ *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral Eds., 1970.

³⁰ *Op. cit.*, p. 11-12.

hubiese manifestado con mayor fuerza hacia el año 1000 o 1033, según se contasen los mil años de la sexta edad a partir del nacimiento o de la resurrección de Cristo. También es importante recordar que, desde los inicios del cristianismo, la conmemoración de la pascua de resurrección había tenido el peso mayor, como lo ponen de manifiesto las discusiones durante el concilio de Nicea sobre la fecha en que debía conmemorarse; peso que retiene hasta hoy en la Iglesia ortodoxa, en tanto que la natividad tenía una importancia litúrgica mucho menor. De hecho, hacia 1033, se desplazaron hacia Jerusalén centenares de pobres, llevados quizá por la esperanza de vivir el final de los tiempos en la ciudad santa, pero atraídos también por la desaparición de uno de los obstáculos mayores para la peregrinación, pues en ese año se convirtió Esteban, “príncipe de los húngaros”, y con ello se abrió un camino más seguro hacia Palestina.

Sin embargo, contra todo lo que pudiera esperarse, el año mil transcurrió sin mayores problemas. Los “terrores del año mil” que muchos autores posteriores se gozaron en describir: los fuegos celestes y los signos misteriosos, las profecías que habían de cumplirse, las referencias al Apocalipsis y, sobre todo, el pánico colectivo, el miedo que paralizó a los hombres, todo esto no es, según los medievalistas actuales, más que una leyenda muy posterior y sin fundamento alguno.³¹

De acuerdo con Jacques Heers, fueron Raúl Glaber (su escrito data de 1048) y otros clérigos menos conocidos, quienes por sus elucubraciones sobre el fin del mundo dieron origen a esta leyenda, aun cuando su propósito, muy distinto, fuera reflexionar sobre el futuro de la cristiandad. Hay que reconocer, sin embargo, que sus exégesis de los textos sagrados, en especial del Apocalipsis, son un intento, muy natural en ese momento, por interpretar las profecías, los signos y los prodigios que deben anteceder

³¹ Cf. Georges Duby, *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1992 y Jacques Heers, *Le Moyen Age, une imposture*, París, Peerin, 1992, pp. 223-228.

al día del juicio. Por otra parte, esta literatura erudita estaba destinada a circular entre otros letrados y difícilmente pudo tener influencia sobre el pueblo. En estos textos nada se dice sobre movimientos populares, ni de ciudades o aldeas aterradas por la cercanía del fin.

Existe además otro dato que debe tenerse en cuenta y es que precisamente por entonces Europa salía de la depresión y se adivinaba que había ya empezado "el progreso lento y continuo, cuyo movimiento no cesará de arrastrar desde entonces a los países de la Europa occidental".³²

Desde luego, como ha sucedido siempre, se presentaron fenómenos naturales: un cometa en 1014, un eclipse "muy tenebroso" en 1033, Borgoña sufrió una hambruna ese mismo año y hasta surgieron varias sectas heréticas en diversas comarcas francesas, pero ninguno de ellos produjo una crisis en el seno de la cristiandad. Se trató de fenómenos locales, que Raúl Glaber recogió en su crónica para descubrir, a través de ellos, los males que aquejaban a la sociedad. Fueron, pues, un llamado a la penitencia, a la purificación que, una vez cumplida, hizo que el mundo gozara de una "nueva primavera".³³

En consecuencia, puede tenerse por cierto que no hubo ni angustias, ni terrores, ni rebeliones, ni grandes movimientos de masas, cuando menos no en cualquiera de las dos fechas clave: 1000 o 1033. Lo que no quiere decir que, así como había habido milenaristas antes, no los hubiese después. Entre ellos, con justicia o sin ella, hay quienes cuentan a Joaquín de Fiori.

³² Duby, *op. cit.*, p. 12.

³³ Raúl Glaber, *Historia Iv*, 5, citado *in extenso* por Duby, *op. cit.*, p. 127.

6. El despliegue de la Trinidad en la historia

Podría pensarse que tras los largos debates de los tres primeros siglos en torno a la Trinidad y tras las definiciones dogmáticas de los concilios, la inteligencia humana había dicho todo lo que sobre ello podía decir. No fue así, sin embargo. Las disputas sobre la Trinidad no sólo no terminaron, sino que fueron la causa de la separación entre Oriente y Occidente (los famosos *filioque* y *homoousios*) y reaparecen en todas las declaraciones de la Iglesia.

Por otro lado, conforme se iban refinando los instrumentos dialécticos, se plantearon nuevas interpretaciones no siempre aceptadas. Así, del siglo xi al xii, se desarrolló un claro esfuerzo por alcanzar una exposición sistemática y comprehensiva del dogma, de tal modo que proliferaron los textos sobre la Trinidad, desde los de Abelardo (1079-1142; *De unitate et trinitate divina*) y Guillermo de Conches (1080-1154, quien identificó al Espíritu Santo con el "alma del mundo" del *Timeo* platónico), ambos rápidamente condenados, hasta los de Ricardo de San Víctor (+1113) y Pedro Lombardo (1100-1160). Quizá la nueva interpretación del curso histórico que ofreció Joaquín de Fiori (1135-1202) debe ser vista en este contexto, pues es evidente que, lo mismo que tantos otros, Joaquín centraba sus especulaciones en el misterio del Dios trino y uno. Por ello, en ocasiones, se le ha comparado con otros dos de sus contemporáneos, San Ruperto (+1135), abad del monasterio de Deutz, y Anselm von Havelberg (+1159), quienes también basaron en la Trinidad su explicación

del curso histórico.¹ Es más, fue la preocupación de Joaquín en torno al misterio de la Trinidad la que lo llevó a atacar la doctrina de Pedro Lombardo, con el resultado de que su refutación fuera condenada, después de su muerte, por el IV Concilio de Letrán (1215):

Condenamos, pues, y reprobamos el opúsculo o tratado que el abad Joaquín ha publicado contra Pedro Lombardo, sobre la unidad o esencia de la Trinidad, llamándolo hereje y loco, por haber dicho en sus Sentencias: “Porque cierta cosa suma es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y ella ni engendra ni es engendrada ni procede” [Sent I, 1, dist. 5]. De ahí que afirme que aquél no tanto ponía en Dios Trinidad cuanto cuaternidad, es decir, las tres personas, y aquella común esencia, como si fuera la cuarta...²

El texto prosigue con una exposición sucinta de lo que debe creerse sobre la Trinidad y termina —conmovedoramente a mi ver— con un párrafo acerca de la fundación monástica de Joaquín:

Por esto, sin embargo, nada queremos derogar al monasterio de Fiori (cuyo institutor fue el mismo Joaquín), como quiera que en él se da la institución regular y la saludable observancia, sobre todo

¹ Dato tomado de Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiori. A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 37-39. [Hay trad. esp.] Texto que me sirvió de guía para este capítulo, pues lo encontré muy útil para desentrañar los textos más que difíciles de Fiori, cuya copia fotostática pude consultar gracias al Dr. Mauricio Beuchot. Muy útil es también el capítulo que Karl Löwith dedica a Fiori en *Weltgeschichte und Heiligeschehen*, ed. cit., pp. 137-147. Desde luego, también pueden consultarse con provecho las obras de Grundmann, Reeves, Saranyana, Wendelborn y West que aparecen en la bibliografía.

² IV Concilio de Letrán, 1215, cap. 2: “Del error del abad Joaquín”, en E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1961, p. 155.

cuando el mismo Joaquín mandó que todos sus escritos nos fueran remitidos para ser aprobados o también corregidos por el juicio de la Sede Apostólica, dictando una carta, que firmó por su mano, en la que firmemente profesa mantener aquella fe que profesa la Iglesia de Roma.³

De este texto se desprende que se trató de un hombre de gran devoción y humildad, como se ve tanto por la fundación de una nueva abadía cisterciense de la más estrecha observancia —San Juan de Fiori en Calabria—, como por su sumisión al juicio de la Iglesia sobre su obra.

Así pues, la causa del problema póstumo de este piadoso monje calabrés habría sido, según Santo Tomás de Aquino, su falta de preparación, manifiesta en el hecho de no haber “conseguido defender la unidad esencial de las tres personas divinas”, contra lo que consideraba el error de Pedro Lombardo.⁴ Haya caído o no en falta en su opúsculo, puede darse por sentado que el pensamiento del abad de Fiori se centró siempre en la Trinidad.

Fruto de sus especulaciones fueron las numerosas obras que se le atribuyen, si bien hay que tener en cuenta que hasta hoy no hay un completo acuerdo sobre su autoría y otras, como su refutación a Pedro Lombardo, *De unitate ...*, se perdieron. Con todo, existen tres tratados: 1) *Liber concordie novi ac veteris Testamenti*, 2) *Expositio in Apocalypsim* y 3) *Psalterium decem cordatum* que, de hecho, forman una trilogía, en la que expone lo que puede llamarse el despliegue de la Trinidad en la historia. Al estudiar la interpretación propuesta por el abad, se recuerda de

³ *Ibid.*

⁴ José Ignacio Saranyana, *Joaquín de Fiori y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Con la colaboración de Ignacio Brosa y Francesco Calogero, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1979, p. 127.

inmediato el texto ya citado de San Agustín acerca de la huella que la Trinidad ha dejado en todo lo creado, ya que lo que Joaquín postula es precisamente que el curso histórico se desarrolla en tres etapas, cada una de las cuales corresponde a una de las tres personas divinas. Su trilogía puede leerse, por lo tanto, como una obra unitaria que, escrita a lo largo de muchos años, muestra no sólo numerosas referencias cruzadas, sino también huellas de que los dos primeros textos fueron redactados casi a la vez y, aun antes de terminarlos, se inició el tercero.⁵

Aquí nos encontramos con un primer problema. Son tantos los elogios hechos a la interpretación joaquinista, a su profunda originalidad, a su visión única de la historia, que es difícil descubrir no sólo que su preocupación en torno al misterio de la Trinidad era compartida por muchos de sus contemporáneos, sino también que parte de las bases comunes a todo el pensamiento cristiano. Pero si no se toman en cuenta estos aspectos, será imposible entender porqué dos pontífices, Lucio III y Clemente III, lo animaron a seguir escribiendo y, de hecho, su obra sólo fue condenada póstumamente. Así, el propósito del *Liber concordie* sigue la línea tradicional: buscar la correspondencia entre los personajes y hechos veterotestamentarios con los neotestamentarios. Búsqueda que se inició desde los primeros siglos del cristianismo. Si, como se vio, Cristo es el centro de la historia, lo natural es dividirla en dos épocas: la anterior a él (que corresponde al Antiguo Testamento) y la posterior a su advenimiento (el Nuevo Testamento), por lo que la segunda debe estar prefigurada en la primera. Prueba de tal correspondencia son, entre otras, las lecturas de la misa, elegidas precisamente para mostrar tal correspondencia. La novedad de la interpretación joaquinista consiste en que no se detuvo aquí, sino que pensó que ambas prefiguraban una tercera época. Pretendió, en

⁵ Cf. West y Zimdars-Swartz, *op. cit.*, pp. 1-9.

consecuencia, profetizar el futuro a partir de las numerosas indicaciones que, a su juicio, proporciona el texto sagrado.

Este mismo afán por descubrir cuándo y cómo terminará la historia, lo llevó a tratar de encontrar la clave que encierra el Apocalipsis, clave que le permitiría interpretar toda la Escritura. Tal es el propósito de su Expositio. Quizá no esté de más señalar que fueron y son muchos los hombres que han gastado su vida en este empeño, como tampoco sobra recordar que tales elucubraciones estaba ya prohibidas por la Iglesia.

En cuanto al tercer texto, si se tienen en cuenta las tendencias místicas del abad, no sorprenderá saber que el *Psalterium* se basa en una visión que permitió a Joaquín establecer una nueva analogía de la Trinidad, según la cual el salterio representa a Dios Padre, la letra del canto a Dios Hijo y la melodía surgida del instrumento y la voz al Espíritu Santo. Se trata, en última instancia, de una interpretación del misterio de la Trinidad muy peculiarmente suya.

Pero, por exuberante que sea el simbolismo usado, por complicados que sean los cálculos sobre la cercanía del fin, por erudita que sea la interpretación joaquinista, en el fondo su esquema es fruto tanto de una época y una tradición, como según sus palabras de una iluminación mística enteramente propia:

Al despertarme al amanecer, empecé a estudiar el Apocalipsis de San Juan. De pronto mis ojos quedaron deslumbrados por la luz del conocimiento y se me reveló la plenitud de este libro y la concordia entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos.⁶

Como en tantos otros casos, esta súbita revelación puede haber sido el resultado de largos esfuerzos por lograr la comprensión del texto y

⁶ *Concordia*, intr.

encontrar el último sentido de la historia. Aunque, según dice, fue repentinamente cuando comprendió la íntima relación, tanto histórica como mística, de todos los símbolos y las figuras del texto bíblico y vio que componen la imagen completa del curso histórico en tanto curso salvífico. Es de notar que Joaquín habla siempre como profeta: su interpretación no es, para él, resultado de su estudio, sino de la comunicación directa de la sabiduría divina.⁷

Ahora bien, como ya señalé, si bien todos los teólogos concordaban en cuanto a la apertura de una nueva época con el advenimiento de Cristo, el papel del Espíritu Santo se prestaba a desarrollos imprevistos. Jesús de Nazaret prometió a sus discípulos que recibirían al Espíritu Santo⁸ y el Apocalipsis menciona a un ángel que "tenía un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra y toda nación, tribu, lengua y pueblo",⁹ pero, hasta donde sé, ningún pensador había sacado de estos textos las consecuencias a las que llegó Joaquín. Desde luego, los teólogos anteriores daban por sabido que el curso histórico avanza de una etapa a otra (es, pues, progresión) y que el Nuevo Testamento es superación del Antiguo, a lo que debe agregarse que la idea misma de "peregrinación" (tan cara a Agustín) implica no sólo movimiento, sino movimiento hacia una meta. En este sentido, Joaquín parte de las mismas bases que su admirado Agustín, aunque su interpretación final se acerque más a la del abad de Deutz, ya que San Ruperto propuso en su *De Trinitate et operibus eius* que hay épocas de la historia que pueden adjudicarse en especial a una de las personas de la Trinidad. Así, la creación es la obra del Padre, en tanto que al Hijo corresponde la redención, es decir, el periodo que abarca desde la caída hasta la muerte de Cristo. Tras su resurrección y ascensión, el

⁷ *Ibid.*

⁸ Jn 14, 16-17.

⁹ Ap 14, 6.

Espíritu Santo descendió sobre la comunidad apostólica e inició la innovatio de la humanidad, obra que se extenderá hasta el día de la resurrección de todos los muertos y el juicio final.¹⁰

Es de notar que la interpretación de San Ruperto se mantiene dentro de los parámetros tradicionales, dado que la bienaventuranza sólo se alcanzará tras el día del juicio, pero no en este mundo. Esto es precisamente lo que la interpretación de Joaquín va a cambiar, dado que —dicho en forma escueta— la meta última de la historia, la bienaventuranza, deja de ser una meta extrahistórica para convertirse en intrahistórica. La plenitud habrá de alcanzarse *en este mundo*. Cuando menos, ésa es la opinión común de los comentaristas de Joaquín. Habrá que ver, por lo tanto, el curso que Joaquín atribuye y predice a la historia.

Ya se ha señalado antes varias veces que la división que propone es tripartita y que cada una de las tres grandes etapas históricas corresponde a una de las personas de la Trinidad. Las dos primeras obedecen al esquema tradicional, dado que sitúa el corte entre una y otra en el advenimiento de Cristo. Pero Joaquín hace que toda la primera época corresponda a la dispensación del Padre, que obró en el misterio por medio de los patriarcas y los hijos de los profetas. En esta época reinaron el esfuerzo y el trabajo, pues considera que los judíos fueron esclavos bajo la Ley. A ella corresponde tanto el Antiguo Testamento como un orden de casados. Otra de sus características es la posesión de lo que el abad llama *scientia*.

La segunda, la dispensación del Hijo, significa ya una libertad comparativa en relación con los preceptos del judaísmo, tal como se ve claramente en el Nuevo Testamento.¹¹ Sus características son la erudición y la disciplina. La Iglesia jerárquica, es decir, la comunidad u orden de

¹⁰ West y Zimdars-Swartz, *op. cit.*, p. 38.

¹¹ Mt 12, 2-12; Mc 2, 23-28 y 3, 1-5; Lc 6, 1-10. Véase la discusión sobre el sábado.

sacerdotes es el medio del que el Hijo se sirve para su acción. En ella se ha alcanzado ya una *sapientia ex parte*.

Finalmente la tercera, la época del Espíritu Santo, está aún por llegar y en ella se logrará la completa libertad espiritual. Ya San Pablo predijo su cumplimiento, la *plenitudo intellectus* que la caracteriza, al afirmar: "Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto y lo mismo la profecía, cuando llegue el fin desaparecerá todo eso que es imperfecto".¹² Esta época se fundamentará en el amor y la alegría y en ella reinarán la contemplación y la alabanza. El Espíritu Santo obrará mediante una comunidad de monjes.

Así expuesto, el esquema parece muy sencillo, pero se complica considerablemente dado que las épocas no se separan, nítidamente una de otra. De hecho, se traslapan: la segunda se inicia en la primera y la última existe ya en la segunda. Puede decirse, en consecuencia, que las dos últimas abarcan en sí todo el pasado, en tanto que las dos primeras entrañan el futuro. Para mayor complicación, Joaquín considera que si bien hay tres épocas (*status*), el tiempo se divide —siguiendo la Escritura— en dos, el Antiguo y el Nuevo Testamentos que, a su vez, contienen siete edades (*aetates*) cada uno. Estas edades estuvieron selladas y, desde luego, la séptima y última del primer tiempo termina con la encarnación y da origen a la primera edad del segundo.

A partir de complicados cálculos basados en las generaciones mencionadas en la Biblia, el abad llegó a la conclusión de que el mundo vivía ya el final de la quinta etapa y de que, al cabo de dos generaciones más, se abriría la sexta, cuyo término sería la conversión de toda la humanidad y el juicio final.

Quizá no sea superfluo señalar que el esquema no es completamente simétrico, ya que si bien ambos tiempos tienen siete edades, todas las del

¹² I Cor 13, 9-10.

primero corresponden al Antiguo Testamento, es decir, al Padre, en tanto que en el segundo, las cinco primeras corresponderían al Hijo y sólo al final de la sexta se iniciaría la época del Espíritu Santo. Quizá Joaquín no haya podido evitar este desequilibrio puesto que la Biblia cristiana sólo tiene dos partes y carece en consecuencia de un texto que corresponda al Espíritu Santo. Sin embargo, para el abad de Fiori, tal texto no es necesario, ya que el Espíritu dará la plenitud de conocimiento a todos los hombres. Además, considera que la aparición visible del Hijo y del Espíritu Santo (sea como paloma o como lenguas de fuego) fue casi simultánea. Debe hacerse hincapié en que, para Joaquín, no solo no es necesario un tercer testamento, sino que se habrá de llegar a la superación total de la "letra", por espiritual que sea, de acuerdo con su propuesta de que de Adán a Cristo se vivió de acuerdo con la carne, aunque desde Ozías, rey de Judá, y hasta la época del propio Joaquín, se empezó a vivir según la carne y el espíritu. En la edad final, sólo reinará el Espíritu.

Pero si, como hemos visto, este esquema no es simétrico, sí lo es en cambio la concordancia, para Joaquín perfecta, entre los dos Testamentos, cuyos sucesos y figuras se corresponden espiritualmente en la medida en que tienen una misma significación histórica. Por ejemplo, los doce patriarcas y los doce apóstoles o el bautismo con fuego de Elías y el bautismo con agua de Juan. En todos los casos, estos hechos anuncian otro en el futuro. Existe, por lo tanto, una relación necesaria entre los sucesos de cada una de las épocas, lo que conduce claramente a condicionar *a priori* aquellos textos que se refieren a la tercera persona de la Trinidad. Por ello, tras la muerte de Joaquín, la comisión reunida en Anagni (1255-6) consideró que el método joaquinista de interpretación violenta el sentido de muchos pasajes a fin de convertirlos en fundamento o en prueba de la doctrina que, justamente, se trata de fundamentar o probar.

De todo esto, lo que debe tenerse siempre en cuenta —dado el giro que tomarán los acontecimientos a la muerte del abad— es que la tercera época estaba por iniciarse y el *novus dux* se encontraba a las puertas. Porque, de acuerdo con este esquema, cada época tiene un heraldo y un recolector, el primero de los cuales aparece dentro de la época anterior. Así, ya San Benito de Nursia (480-543), fundador del monaquismo occidental, debe considerarse como el heraldo de la nueva y última dispensación que, sin embargo, sólo habría de iniciarse alrededor de 1260. ¿Por qué en ese año? La razón aducida por Joaquín es que en el momento en el que él vivía faltaban aún dos generaciones para completar el número clave de 21. Pues, como ya mencioné, el abad basa sus cálculos en generaciones y encuentra que las Escrituras entregan seis grupos de 21 generaciones cada uno que, a su vez, conforman tres grupos mayores de 42 generaciones. De Adán a Ozías, 21 generaciones y de éste a Cristo, otras 21. Del advenimiento del Mesías a San Benito, de nuevo 21, por lo que del santo al inicio de la nueva época debían ser otras 21, pero como según los cálculos de Fiori sólo habían transcurrido 19, faltarían aún dos. Una vez iniciada la nueva época, deberían transcurrir otras 24 generaciones hasta llegar al juicio final.

Desde luego, Joaquín no profetizó que 1260 fuera precisamente la fecha crítica cuyo fin marcaría el inicio pleno de la dispensación del Espíritu Santo, pero sí parece haber basado sus cálculos en dos textos del Apocalipsis que pertenecen a la descripción de los terribles tiempos finales: “Mandaré mis dos testigos para que profeticen durante 1260 días...”; en el capítulo siguiente se dice: “La mujer huyó al desierto para que allí la alimentasen durante 1260 días.”¹³

Para Joaquín, no sólo es importante la fecha, sino también la mención de los dos testigos que, en ocasiones, identifica con Enoc y Elías, para rectificar después y anunciar que son Moisés y Elías. Esta última

¹³ Ap 11, 3 y 13, 6.

identificación concuerda con la exégesis aceptada, según la cual Moisés representa a la Ley y Elías a los Profetas, a lo que hay que añadir que existe una tradición acerca de una segunda venida de Elías.

En cuanto al *novus dux* y al ángel que "tenía el sello de Dios vivo", ambos claves para el inicio de la tercera época, son figuras tan enigmáticas que, como se verá más adelante, permitieron su identificación con diversos personajes del siglo XIII.

Más clara aún en su relación con la fecha elegida es la cita tomada del evangelio de San Mateo,¹⁴ en la que se maneja la genealogía de Jesús de 14 en 14 generaciones, y que Joaquín une a los versículos citados del Apocalipsis, aun cuando hay que hacer de nuevo hincapié en que el abad de Fiori, por importante que considerara la fecha de 1260, nunca afirmó abiertamente qué sucedería entonces. El paso de una época a otra no se rige por fechas exactas, como tampoco son exactas las caracterizaciones de sus personajes.

Es un hecho innegable que la fértil imaginación del abad, encarnada no sólo en las figuras, sino también en los colores y letras de sus manuscritos, dibujos que intentan hacer inteligibles sus textos, deslumbran de tal forma al lector que le impiden formarse un juicio claro de la obra. En forma muy general considero que los textos de Joaquín son mucho más explícitos cuando aplica su método de interpretación tanto al pasado como al presente (y en estos casos es evidente el peso de la exégesis tradicional), que cuando se refiere al futuro. Rasgo que, por lo demás comparte con muchos otros "profetas".

Así, Marjorie Reeves, a pesar de su enorme admiración por la obra de Joaquín, tiene que reconocer que el abad cae en tantas contradicciones que no es fácil precisar la frontera entre la dispensación del Hijo y la del Espíritu Santo. Por ello, se presentan grandes dificultades para saber:

¹⁴ Mt 1.

si Joaquín esperaba que su tercer *status* superara al segundo en forma tal que minara el carácter único y definitivo de la revelación de Cristo y que la Iglesia fundada por él fuera sustituida por una autoridad más espiritual. Todos los estudiosos modernos que han analizado esta cuestión destacan la dificultad de decidir con precisión qué esperaba Joaquín, ya que en momentos de inspiración elocuente y a veces lírica escribe frases extremas que contradicen otros pasajes.¹⁵

Tal imprecisión, acompañada de las numerosas contradicciones de las que habla Reeves, ha hecho que los comentaristas actuales no acaben de estar de acuerdo sobre el valor y la significación de la obra joaquinita. Para algunos, Joaquín de Fiori es un antecedente de la filosofía hegeliana, puesto que sí es evidente que las tres épocas se traslapan en un desarrollo dialéctico, en el que cada una de ellas absorbe y supera a la anterior. Otros, en cambio, siguen viendo en él a un profeta milenarista, cuyas ideas han causado innumerables trastornos desde el siglo XIII. Así, para Norman Cohn, tanto el fascismo como el marxismo hunden sus raíces en el pensamiento joaquinita y aun el nazismo, a través de los numerosos movimientos anarquistas y milenaristas surgidos en el Sacro Imperio, puede verse como un último brote maligno del joaquinismo.¹⁶ También hay quienes se han dedicado a investigar la relación de Joaquín tanto con la tradición patristica, como en el pensamiento apocalíptico medieval (campos en los que queda aún mucho por hacer). Por otra parte, durante años se ha discutido el papel del abad en el desarrollo de la filosofía de la

¹⁵ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study in joachimism*, Londres. Oxford University Press, 1969, p. 129.

¹⁶ Norman Cohn, *En pos del milenio*, ed. cit., "Conclusión", p. 305 ss.

historia, ya que se considera que su idea de una plenitud intrahistórica significa un rompimiento del esquema tradicional y, en este sentido, sería el inicio de una filosofía de la historia independiente de la teología: un pensamiento que postula la historia como progreso. Sin embargo, otros estudiosos, como Gert Wendelborn,¹⁷ consideran que para Joaquín la historia sigue siendo historia de la salvación, aun cuando la tercera época implica ciertamente un rompimiento radical con las formas eclesiales de la segunda. Quizá, a pesar de parecer tan divergentes, todos estos puntos de vista tienen algo en común, ya que ven en el pensamiento joaquinista un corte con la tradición, un planteamiento innovador mucho más radical que lo que el propio abad pudo suponer, pero del que dan testimonio las conclusiones sacadas por sus seguidores.

En todo caso, el escándalo, los anatemas y los conflictos son todos posteriores a la muerte de Joaquín.

¹⁷ *Gott und Geschichte*, Viena, Hermann Bohlaus, 1974.

7. Frailes menores, *spirituali* y *fraticelli*

Como para muchos otros de sus contemporáneos, para el abad de Fiori la Iglesia de su tiempo, tanto los obispos como los clérigos, había caído en grandes vicios, el mayor de los cuales era la avaricia, el desmedido afán material. Prueba de ello, para Joaquín, era la distancia —y no se refiere a la temporal, sino a la espiritual— que la separaba de la Iglesia primitiva. Así, sin titubear aplica a la Iglesia las palabras de Isaías: “¿Cómo te has prostituido, Sión...?”,¹ que resuenan también en el Apocalipsis, donde se habla de la “gran ramera de Babilonia”.²

Sea cual fuere la postura que se tome ante estas denuncias, es innegable que la segunda mitad del siglo XII fue pródiga en críticas a la Iglesia, algunas de las cuales, como las de abad, quedaron por escrito, en tanto que muchas otras pasaron de la palabra a la acción. El común denominador de todas ellas es la actitud que la Iglesia había adoptado ante la pobreza. Surgieron, por entonces; nuevas estructura económicas que, por un lado, permitieron a los mercaderes constituirse en una incipiente burguesía y, por otro, llenaron de pobres las ciudades. Así, frente al poder espiritual y material siempre creciente de la jerarquía eclesiástica, brotaron grupos como los valdenses, los cátaros³ o los begardos que, en su intento

¹ Is 1, 21.

² Ap 17, 18.

³ Mucho se ha discutido si los cátaros fueron o no una herejía cristiana. Sin entrar en la discusión, los menciono puesto que no sólo los consideran así los documentos de la época, sino también por el lugar especialísimo de la pobreza en su doctrina.

de volver a la simplicidad y pobreza de la comunidad cristiana primitiva, atacaron duramente la vida de la Iglesia de su tiempo y fueron, a su vez, atacados sin misericordia por ella.

Pero, aun dentro de la ortodoxia más pura, hay figuras como la de San Norberto de Xanten, el fundador de los premonstratenses, quien siguió al pie de la letra las palabras de Jesús al joven rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres ... y ven, y sígueme."⁴ Aquí está, precisamente, el núcleo del problema, inexistente en la vida de los primeros cristianos, pero que fue adquiriendo un peso cada vez mayor a partir del reconocimiento oficial del cristianismo. Fue entonces cuando las palabras de Cristo dejaron de considerarse un mandato para verse como un mero consejo. Si los monjes elegían la pobreza como forma de vida, el cristiano común y corriente podía tener bienes materiales sin límite, mientras no se apegase demasiado a ellos. Los teólogos establecieron, además, con el transcurso de los siglos, sutiles distinciones entre propiedad y posesión que abrieron el camino al disfrute de todos los bienes, aun en las comunidades monásticas.

Y en esta atmósfera cargada de tensiones, un joven atolondrado que, hasta entonces, había disfrutado del dinero de su padre, pasó por una experiencia mística que lo decidió a seguir fielmente a Cristo. Para Francisco, las palabras del Evangelio son un mandato que debe cumplirse al pie de la letra. La pobreza vivida por el Maestro y con la que el joven "se desposó" no tiene paliativo alguno. Sin embargo, Francisco nunca denunció los excesos en que había caído la Iglesia, ni puso en tela de juicio su poder espiritual, nunca atacó a ningún jerarca, simplemente estaba ahí, vestido con las ropas de un mendigo, esforzándose por imitar a Cristo.

Por otra parte, por sospechosa que pudiera parecer su actitud a los poderes eclesiásticos, su respeto y apego a la letra del Evangelio mal podían

⁴ Mt 19, 21.

serle echados en cara. Lo que sí podían hacer, e hicieron, fue pedirle una regla que rigiera la naciente comunidad. En 1209, Francisco y aquellos que voluntariamente lo habían seguido presentaron al papa Inocencio III su regla de vida y recibieron su aprobación. Esta regla sólo la forman "las propias expresiones del Santo Evangelio", nada hay en ella de meticulosa atención a horarios y deberes. Mucho menos se propone algún tipo de organización. Su base son, simplemente, las máximas evangélicas, según asienta Tomás de Celano en su *Vida primera de San Francisco*.⁵ Tan ajeno era el santo de Asís a todos los bienes terrenales que se cuenta que, durante un capítulo celebrado en Santa María de la Porciúncula, como algunos frailes construyeron una casa durante su ausencia, al verla, "subió al tejado y con mano fuerte arrojó tejas y cobertizo", para arrasar "aquel monstruo, contrario a la santa pobreza".⁶

Para Francisco, pues, no existían más preceptos que los tomados del Evangelio y, fiel a esta convicción, intentó que sus seguidores vivieran sin cuidados materiales, imitando al Hijo del Hombre que no tenía dónde reclinar la cabeza. Una y otra vez puso ante los ojos de sus frailes (que quiso fueran siempre los "menores") los ejemplos de los lirios del campo y las aves del cielo. Así la primera regla sólo asienta que "los frailes vivan en obediencia, sin propio y en castidad",⁷ condición a la que se agregan algunas otras, cada una de las cuales es un pequeño comentario a un texto evangélico.

Como ya mencioné, esta regla fue aprobada por "el señor papa Inocencio sin bula", es decir, de palabra, por lo que durante el pontificado

⁵ En Francisco de Asís, *Escritos completos y biografías de su época. Sus escritos. Las florecillas. Biografías del santo por Celano, San Buenaventura y los Tres compañeros. Espejo de perfección*. Edición preparada por Juan R. de Legisima, O.F.M. y Lino Gómez Canedo, O.F.M., Madrid, BAC, 1975, 6a. ed., Celano, *Vida primera*, I, 13, p. 271.

⁶ Celano, *Vida segunda*, II, 2, 27, p. 376.

⁷ *Primera regla*, I, p. 5.

de su sucesor, Honorio III, y ante el enorme crecimiento del grupo franciscano, el santo se vio obligado a redactar una nueva regla que sí fue confirmada solemnemente. Con todo, el tipo de vida elegido por Francisco fue pronto motivo de problema, no entre extraños, sino entre una sección de los propios frailes, que suprimió muchos párrafos, "contra la voluntad del santo Fundador".⁸

Es evidente que la perfecta imitación de Cristo a la que aspiraba Francisco difícilmente podía ser aceptada como "regla", así lo reconoce el *Espejo de perfección* al decir que no era "posible entre tantos observar religiosamente estas santas costumbres",⁹ léase la pobreza. Por ello, aunque no estuviera convencido de la necesidad de hacerlo, pero llevado por la caridad, Francisco aceptó que sus frailes tuvieran algunos lugares de residencia fija en los cuales pudiesen celebrarse capítulos o simplemente reunirse para hacer oración. Pero la presión para relajar la regla llegó a tanto que Francisco se vio finalmente obligado a renunciar a la prelación, siendo sustituido por fray Elías.

Ya antes de esta renuncia, el santo, que "nada quería tener en propiedad", había aceptado la iglesia de Santa María de los Ángeles, llamada la Porciúncula y que fuera el lugar donde empezó su vida religiosa, como morada para sus frailes, "pues de no usar algo en el mundo no pudiera servir a Cristo".¹⁰ Como se ve por la frase anterior, lo que aceptó "para sí y para los suyos" fue el mero uso, pero exigió que la propiedad siguiera siendo de los benedictinos. El grupo de frailes disidentes no quedó conforme con las concesiones hechas por Francisco, de modo que, aun antes de su muerte, los abusos a la regla eran ya del todo evidentes. Lo que alegaban no podía ser más sensato, pero a los ojos del

⁸ *Espejo de perfección* I, p. 295.

⁹ *Ibid.*, 4, 71, p. 654.

¹⁰ Celano, *Vida segunda* I, 2, 12, p. 354.

santo equivalía al abandono de la Dama Pobreza. Y tenía razón, puesto que pretendían acomodar el ideal a las necesidades del mundo.

Así, la regla de 1223, aunque no contiene nada que contradiga en forma evidente a la redactada en 1221 por el fundador, sí hace —mediante supresiones, omisiones y ajustes introducidos por el cardenal Hugolino (más tarde Gregorio IX)— del movimiento franciscano una orden religiosa como cualquier otra.

En cuanto a la pobreza, la simple declaración de que todos los bienes materiales usados por los franciscanos pertenecían a la Santa Sede convirtió el voto en algo más cómodo e hizo que su cumplimiento fuera accesible a todos y no sólo a unos cuantos seres de excepción. El drama del primer siglo de historia franciscana nace precisamente de esta oposición entre lo que el santo quería y las modificaciones, necesarias a juicio de la Iglesia, que permitirían la sobrevivencia de su ideal dentro de una orden.¹¹

Como ya mencioné, Francisco se vio en la necesidad de renunciar a la prelación, que quedó en manos de fray Elías de Cortona, decidido partidario de la moderación en el voto de pobreza. Con ello, la división entre los frailes menores se convirtió en un hecho. El grupo mayoritario acogió de buen grado la aceptación de privilegios (entre ellos la exención de jurisdicción episcopal), la introducción de estudios mayores (la influencia de la orden en las universidades apenas puede ser sobrevalorada) y la cura de almas. Por el contrario, la otra sección quería seguir literalmente la regla, a la que posteriormente se añadió el testamento del santo, lo que equivalía a la total renuncia a cualquier tipo de bienes o privilegios, a recibir dinero como pago por algún servicio e incluso como limosna, a cualquier herencia, en suma, a todo cuanto estuviera en contra de la pobreza evangélica.

¹¹ Cfr. Omer Englebert, *Saint François d'Assise*, Paris, Editions Albin Michel, 1947, cap. XVII, "Regle définitive et 'tentation' de Saint François", pp. 318-329.

Tras la muerte de Francisco, el grueso de la orden vivía ya en conventos y los "sapientes" ocupaban los primeros puestos dentro de ella, en tanto que los celantes permanecían en la Porciúncula y algún otro eremitorio. Y en este clima tenso, sin que sea posible precisar ni el momento ni el modo,¹² cayó en manos de los frailes más radicales la obra de Joaquín de Fiori, obra que parecía ofrecer una base firme para la renovación de la Iglesia tan ardientemente buscada. A esa primera generación "joaquinista" pertenecen Gerardo di Borgo San Donnino y Juan de Parma, ministro general de la orden de 1247 a 1257. Para ellos, las profecías de Joaquín habían empezado a cumplirse.

A este desgarramiento interno de la orden hay que añadir otro elemento, ya que los franciscanos —junto con los dominicos— se habían convertido en objeto de ataque por parte del clero diocesano, sobre todo por el papel cada vez más destacado que los mendicantes representaban en la universidad de París. Quizá este enfrentamiento haya sido la causa que llevó a Gerardo a redactar el *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, texto que se proponía defender a los mendicantes al demostrar que eran el instrumento elegido por Dios para iniciar la tercera edad. Ya el título mismo de la obra ofrecía un asidero para los opositores, quienes, desde luego, lo aprovecharon plenamente: "porque no debe darse al evangelio de Cristo el nombre de eterno ni tampoco del Espíritu Santo".¹³ Pero más grave aún era que del título podía inferirse que el "evangelio eterno" lo constituían las obras de Joaquín, puesto que el texto era, de hecho, una introducción a la Concordia. Así, el libro de Gerardo no hizo más que

¹² Al parecer, el núcleo joaquinista se habría formado en Nápoles y Sicilia, cfr. José Ignacio Saranyana, *Joaquín de Fiori y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Con la colaboración de Ignacio Brosa y Francesco Calogero, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1979, p. 43 ss. Esta obra es la base de toda esta parte del capítulo.

¹³ Concilio de Arles (1260). La frase citada aparece, en latín, en Saranyana, *op. cit.*, p. 46, n. 78.

ahondar el conflicto que de académico pasó a ser doctrinal, ya que, en última instancia, se enfrentaban dos concepciones de la Iglesia: la jerárquica y la basada en los “varones espirituales” de los que hablaba el abad de Fiori.

El *Liber introductorius*¹⁴ fue publicado en París anónimamente en 1254 y es en efecto un comentario a la primera obra de Joaquín. Su propósito era hacerlo conocer en círculos más amplios y mostrar que los mendicantes (los franciscanos en particular) eran una pieza clave en los designios divinos. Al parecer, Gerardo se había convertido en un apasionado joaquinita prácticamente desde su ingreso a la orden de los frailes menores. Tan convencido estaba de la verdad de las “profecías” de Joaquín que intentó traducirlas a los acontecimientos de su época. La condena no se hizo esperar y, un año después de su aparición, el libro fue prohibido y su autor devuelto a su provincia de origen, Sicilia. Los castigos se sucedieron uno a otro ante la resistencia de Gerardo a renunciar a sus ideas joaquinitas. Así, a su muerte en 1276, se le negó sepultura en sagrado. El escándalo no se detuvo en su persona, afectó a toda la orden y Juan de Parma, “*maximus ioachita*”, hubo de renunciar a la prelación en 1258, siendo sustituido por San Buenaventura.

Por lo que se conoce del texto de Gerardo puede decirse que, tal como lo mencioné, debía ser una introducción a la *Concordia*, pero, al estudiarla, Gerardo llegó a afirmaciones radicales, entre ellas, el advenimiento inmediato de la tercera edad en 1260. Por otra parte, al aplicar a la trilogía joaquinita fundamental el nombre de “evangelio eterno” no sólo la equiparaba con los dos Testamentos, sino que la convertía en su culminación. Todo se agravaba además al sostener una concepción de la

¹⁴ No existe ningún ejemplar de la obra. Se la conoce, en forma incompleta, por las referencias y glosas que aparecen en un manuscrito de la *Concordia* de Joaquín que se encuentra en la Biblioteca de Dresde. Saranyana, *op. cit.*, p. 57, n. 116.

Iglesia no sólo renovada, sino sustituida por un nuevo orden monástico, contemplativo e iluminado plenamente por el Espíritu Santo.

Tales afirmaciones no pudieron menos que desencadenar una violenta tormenta que puso en peligro la existencia misma de las órdenes mendicantes, que corrieron el riesgo de ser consideradas responsables, en bloque, de la maniobra "revolucionaria" iniciada por Gerardo.¹⁵

Alejandro IV, elegido papa en 1254, no perdió tiempo y tomó las medidas necesarias para acabar con el movimiento. Entre ellas estuvo el nombramiento de la Primera Comisión de Anagni, a la que encargó revisar tanto el pensamiento de Joaquín como la interpretación de Gerardo, considerada, de antemano, más peligrosa. En particular, era necesario poner fin a la identificación, hecha por Gerardo y de ningún modo atribuible a Joaquín, de San Francisco como el heraldo de la tercera edad y como el "ángel que lleva el signo de Dios vivo"; identificación que se basaba tanto en la vida de Francisco como en el hecho de que su obra había tomado cuerpo hacia 1200. Como vimos, para Joaquín, los 1200 años de vida de la Iglesia no tenían las características que debía presentar la edad del Espíritu Santo. A lo que debe agregarse que uno de los puntos más débiles de la interpretación de Joaquín era hallar la correspondencia entre el Nuevo Testamento y la historia de la Iglesia si, en verdad, ésta encarnaba la segunda edad. Sin embargo, Gerardo concluyó que la profecía debía cumplirse, según los cálculos Joaquín, en 1260. El movimiento franciscano sería, por lo tanto, el primer anuncio de la nueva Iglesia que había de surgir tras el reinado de un papa simoníaco, al que seguirían muchas otras calamidades. En cualquier caso, a partir de los comentarios

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

de Gerardo, se llegó a pensar que la ley de Cristo sólo duraría seis años más. Las consecuencias catastróficas que tales doctrinas acarrearían a la Iglesia apenas pueden ser exageradas, por lo que no debe extrañar la decidida oposición que encontraron.

El escándalo provocado por el libro de Gerardo puso en tela de juicio la ortodoxia de las órdenes mendicantes,¹⁶ desaparecieron por un breve tiempo los privilegios que les habían sido concedidos y quedaron bajo estricta vigilancia en cuanto a la observancia de ciertas disposiciones concretas.¹⁷

La Comisión de Anagni condenó, como era de esperar, la doctrina de Gerardo y de ahí pasó a un análisis metódico de las obras de Joaquín que le servían de base. Saranyana concluye, sin embargo, que

la Comisión de Anagni no distinguió entre los puntos del pensamiento de Joaquín que podían considerarse correctos y los que eran falsa interpretación de la Sagrada Escritura, ni precisó hasta qué punto Gerardo era fiel al espíritu del Abad florense o si cambiaba o forzaba el mensaje ... prefirió una sentencia más difuminada, para favorecer lo mejor posible la inmediata reconciliación y evitar sucesivos motivos de polémica ... limitándose a calificar la obra de Gerardo y de Joaquín como curiosa [*sic*], inútil, inoportuna y sospechosa.¹⁸

¹⁶ El *Introductorium* se atribuyó en un principio a los dominicos, pues para los maestros de la universidad de París parecían ser los opositores más peligrosos. *Ibid.*, p. 75.

¹⁷ Bula *Etsi animarum* del 21 de noviembre de 1254. Véase toda la tercera parte del capítulo II de Saranyana sobre "La polémica universitaria en 1254 y 1255", *op. cit.*, p. 74-86.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

Finalmente, en octubre de 1255, la bula *Libellum quaedam* condenó el texto de Gerardo y ordenó su destrucción. Como la contienda académica no sólo no terminó, sino que cobró mayor fuerza al convertirse en eclesiológica, el papa convocó una Segunda Comisión de Anagni que rechazó la postura de los adversarios de las órdenes mendicantes. Sin embargo, el problema suscitado por la doctrina de Joaquín no parecía tener fin y tanto los franciscanos como los dominicos tuvieron que enfrentarse tanto a quienes seguían acusándolos de joaquinismo como —en el caso especial de los frailes menores— a aquellos de sus propios miembros que sostenían tal postura.

Es evidente que entre algunos de los seguidores de Francisco seguía viva la espera del fin del mundo, unida al convencimiento de ser ellos los iniciadores de la tercera y última edad, la del Espíritu Santo. Tras la condena de Gerardo, la renuncia de Juan de Parma y, como es evidente, que 1260 hubiese transcurrido sin mayores problemas, a no ser el provocado por los grupos de flagelantes, podía esperarse que el problema hubiese llegado a su fin. No fue así, sin embargo, pues una segunda generación de franciscanos joaquinistas hizo su aparición hacia 1280. Entre ellos, Ubertino da Casale, Pier Giovanni Olivi y Angelo Clareno.

Pero antes de pasar a los llamados "espirituales" es necesario ver la refutación más clara y, por ello mismo, más contundente a la doctrina joaquinista: la de Tomás de Aquino. Debe advertirse que no se encuentra en su vasta obra ningún tratado exclusivo sobre el asunto, pero, como fraile mendicante, se vio comprometido en la disputa acerca de la naturaleza misma de la Iglesia y del papel que en ella representaban las nuevas órdenes. Lo que el futuro santo pensaba acerca del asunto está disperso a lo largo de sus textos. Así, en su *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, refutación a Guillermo del Santo Amor (furioso adversario de los mendicantes) desde un punto de vista eclesiológico, aborda el

problema de la "tercera edad". Otro tanto sucede con su *Expositio in II Decretalem* y el *Commentum in IV Sententiarum*. Finalmente en la *Suma teológica*, dedica la cuestión 106 de la primera de la segunda parte al espinoso tema de la caducidad del evangelio de Cristo.

Todos estos textos se basan, como se verá, en la convicción de que Joaquín incurrió en graves errores no por malicia, sino por simple ignorancia. Un hombre que no fue capaz de apreciar la novedad de la tesis trinitaria de Pedro Lombardo, habría de caer fácilmente, a partir de un malentendido, en un error dogmático que, según el dominico, es el arrianismo; si bien agrega que no hubo obstinación, como se ve por el texto del IV Concilio de Letrán, ya que el abad sometió sus escritos al juicio de Roma. En todas las referencias de Tomás a Fiori brilla no sólo la lógica, sino un sano sentido común que dismantela de antemano las defensas del enemigo al reducirlo a su verdadero tamaño: no se trata del maligno servidor del Anticristo en que lo había convertido Del Santo Amor, sino de un hombre de buena fe sin suficiente preparación.

Así, cuando lo cita por su nombre, lo trata con toda cortesía e incluso lo defiende de las falsas opiniones que le han sido atribuidas. A quienes nunca nombra expresamente es a sus contemporáneos —Gerardo y Del Santo Amor, por ejemplo— a los que quizá conoció en la universidad de París. Por ello, al referirse al *Introductorium* en el proemio a su *Contra impugnantes...*, afirma simplemente que este libro, lo mismo que la doctrina de Joaquín, están condenados por la Iglesia.

En la *Suma teológica*, al tratar "De la ley evangélica, que se llama la ley nueva, considerada en sí misma", Tomás resume la tesis de Joaquín:

Como el Padre se distingue del Hijo, y el Hijo del Padre, así el Espíritu se distingue del Padre y del Hijo. Pero hubo un estado que convenía a la persona del Padre, a saber, el estado de la ley vieja en

convenía a la persona del Padre, a saber, el estado de la ley vieja en el cual todos los hombres se aplicaban enteramente a la generación: igualmente hay otro que conviene a la persona del Hijo, a saber, el estado de la ley nueva, en el que predominan los clérigos, dados a la adquisición de la sabiduría, que se atribuye al Hijo; luego tiene que haber un tercer estado, el del Espíritu Santo, en el que predominan los varones espirituales.¹⁹

De acuerdo con su método, tras el resumen aparece, líneas más abajo, la refutación:

...no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. Sucedió al estado de la ley vieja el de la ley nueva, como un estado más perfecto a otro imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente introduce en el último fin. Y esto hace la ley nueva.²⁰

Considera además que, en contra de lo que afirman los joaquinistas, “La ley vieja no fue sólo del Padre, sino también del Hijo, pues Cristo era en ella figurado ... Asimismo, la ley nueva no es sólo de Cristo, sino también del Espíritu Santo”.²¹ Por ello, no titubea en llamar “grandísima necesidad” a la opinión de que el evangelio de Cristo no es el evangelio del reino y, tras de examinar los argumentos posibles para sustentarlo, rechaza que la ley de Cristo sea transitoria o pueda caducar. Enlazado con ello está, desde luego, el problema del fin de los tiempos. Curiosamente, Tomás no

¹⁹ *Suma teológica*, 1^a II^ae q. 106, art. 4, 3.

²⁰ *Ibid.*, respuesta.

²¹ *Ibid.*, ad 3.

se remite aquí a la teología agustina de la historia, sino a Dionisio, quien, lo mismo que Joaquín, propuso una división en tres estados:

el primero, el de la ley vieja; el segundo, el de la ley nueva; a éste sucederá un tercero, pero no en la vida presente, sino en la futura, esto es, en la patria. Y como el primero era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así éste es figurativo e imperfecto respecto al estado de la patria. Cuando éste llegue, desaparecerá aquél como se dice en la primera a los Corintios: "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara".²²

Lo que significa, en pocas palabras, una reafirmación de la postura de la Iglesia en cuanto a que la plenitud no es intrahistórica, sino que sólo se dará en la otra vida. El Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles y con ello se cumplió la promesa de Cristo, es pues vano esperar una edad del Espíritu Santo.

Existe aún otra cuestión de gran peso en toda esta discusión, peso que, como se verá, aumentará en los siglos siguientes. Se trata, aquí también, del fin de los tiempos que, de acuerdo con las palabras de Jesús de Nazaret, llegará cuando el evangelio haya sido predicado en todo el mundo. Dado que no sólo los teólogos, sino cualquier cristiano de esta época, sabían que más allá de los límites de Europa existían pueblos que aún no conocían la palabra de Cristo, sorprende que Santo Tomás acepte que el evangelio se ha predicado ya en todo el mundo desde el tiempo de los apóstoles, pero la verdad es que, siguiendo la tradición de la Iglesia, distingue claramente dos sentidos en la profecía de Cristo: el inmediato y el mediato. Así, en cuanto a las palabras: "Y entonces será el fin", el primer sentido se refiere a la destrucción de Jerusalén. Pero

²² *Ibid.*, ad 1.

de otro modo se puede entender la predicación evangélica en todo el orbe plenamente eficaz, de manera que en todas las gentes se establezca la Iglesia. De esta suerte dice San Agustín, "todavía no fue predicado el evangelio en todo el mundo; pero en cuanto esto suceda, vendrá el fin".²³

O lo que es lo mismo, una cosa es que el evangelio haya sido predicado y otra muy distinta es que se lo haya aceptado. Los pueblos fuera de la Cristiandad pueden haber oído la palabra de Jesús, pero siguen siendo ajenos a ella.

Tampoco puede estar de acuerdo con el afán profético que mostraban algunos de sus contemporáneos, ni cree que el futuro pueda descifrarse a partir de la Sagrada Escritura. El Espíritu Santo no reveló a los apóstoles más que lo necesario para salvarse y en ello no entraba el conocimiento del futuro.

Para Tomás es evidente que no existe forma alguna de descifrar la historia y conocer cuándo llegará a su fin. Como base de su convicción utiliza tanto textos neotestamentarios como de San Agustín.²⁴ Rechaza, por tanto, que pueda establecerse una correspondencia estricta, hecho por hecho, entre ambos Testamentos, postura que, como se ve por las citas mismas, había adoptado ya siglos antes San Agustín. Así al hablar en *La ciudad de Dios* de las persecuciones sufridas por la Iglesia (y vale la pena recordar que fueron 10 principales), el obispo de Hipona advierte:

En mi estimación, los sucesos de Egipto [las 10 plagas] no son una figura profética de estas persecuciones, aunque los que así piensan

²³ *Ibid.*, ad 4.

²⁴ Cf. por ejemplo, el *Contra impugnantes*.

han cotejado y comprobado con esmero e ingeniosidad todos los detalles, pero guiados no con espíritu profético, sino fundados en conjeturas del espíritu humano, que a veces llega a la verdad y a veces se engaña.²⁵

En consecuencia, puede decirse que por la actitud decidida tanto de Roma como de pensadores individuales —entre ellos, en primer lugar, Santo Tomás— el joaquínismo como problema teológico desapareció, no así como problema existencial.

Por ello, a pesar del compromiso al que llegó el nuevo ministro general de la orden de frailes menores —Juan Fianza de Bagnoreggio, conocido como San Buenaventura (+ 1294)— y de la buena voluntad general, hay que reconocer que los franciscanos vivieron un enfrentamiento interno que no acabaría del todo hasta más de un siglo después.

Una de las ramas que se desgajaron del tronco y, por mucho, la más fuerte fue la de los llamados *spirituali*, ya que se concebían a sí mismos como los de *virispirituali* que, de acuerdo con Joaquín, iniciarían la última etapa del mundo. En los escritos de este grupo se mezclan efectivamente los textos proféticos del abad con la vida de San Francisco, de tal modo que lo convierten en un “nuevo Apóstol”, mayor que los propios discípulos de Jesús, que llevaría a la Iglesia a su consumación. De acuerdo con uno de los miembros más importantes del movimiento —Ubertino da Casale—, la Iglesia sólo podría llamarse “apostólica” en la medida en que se conformara a la predicación de Francisco de Asís, a quien exaltó en tal forma que llegó a afirmar que *La leyenda de los tres compañeros* era el quinto evangelio.

²⁵ CD, XVIII, 52, 1.

Para el grupo, que basaba su vida en la regla antigua, la oración estaba por encima de cualquier otra actividad religiosa. Así, si se vivía la plena pobreza evangélica con un espíritu de oración y sacrificio, todo lo demás resultaba superfluo. El estudio pasaba en consecuencia a ocupar un lugar tan modesto que de hecho desaparecía.

El origen de los "espirituales" puede fecharse en el II Concilio de Lión (1274), cuando se concedió a los franciscanos la propiedad de lo que hasta entonces habían tenido en uso. Esto hizo que un numeroso grupo se rebelara abiertamente contra lo que veían como una traición al fundador. Los cabecillas fueron apresados de inmediato y condenados a prisión perpetua, si bien al cabo de algunos años se les puso en libertad. Entre ellos estaba Angelo Clareno (+1336), a quien se unieron poco tiempo después Pier Giovanni Olivi (1248-1298) y Ubertino da Casale (1259-1328). A pesar del poco aprecio del grupo por las letras, los tres pusieron por escrito sus ideas. Clareno fue autor de una *Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, Olivi escribió una *Postilla super Apocalypsim*, en tanto que el *Arbor vitae crucifixae* es obra de Ubertino. Como era de esperarse, estos textos siguen una marcada tendencia escatológica y reformista, unida a un rigorismo intransigente, y todos fueron condenados.

Tras los años de cautiverio y persecución vino, sin embargo, un respiro. Dado que los espirituales se negaban rotundamente a reintegrarse a la orden y pedían una nueva fundación, el papa Celestino V —un eremita— permitió la escisión y surgió así la "Congregación de pobres ermitaños celestinos" (*Fratres et pauperes heremitaie domini Celestini*), que tuvo una cortísima vida, ya que Celestino renunció al papado y su sucesor, Bonifacio VIII, se apresuró a disolverla.

La muerte de este papa y la elección de Clemente V provocaron, de nuevo, la esperanza de los espirituales de formar una orden nueva; esperanza que desaparecería por completo durante el siguiente

pontificado, pues Juan XXII nunca les tuvo simpatía y los condenó en 1318. Para entonces la disputa acerca de la pobreza de Cristo y sus apóstoles había alcanzado proporciones de escándalo, dado que Roma condenó como herética la postura de quienes —como los espirituales— sostenían que nada habían poseído e identificaban la pobreza con la verdadera perfección cristiana. La santidad de la Iglesia debía medirse, por lo tanto, por su pobreza. Para Ubertino, la “gloria de la pobreza” era minada por aquellos que deseaban destruir la Iglesia. Enseñar que Cristo había poseído algo era una total falsedad. El mandato: “no llevéis oro ni plata ni cobre en vuestro cinto”,²⁶ no debió entenderse nunca como temporal, sino como permanente. San Francisco —quien imitó en todo a Cristo— sostuvo que debía abrazarse la pobreza absoluta y, agregaban, no otra cosa predicaban ellos.

El asunto se había complicado, desde luego, por el surgimiento de los *fraticelli*, hombres que pretendían seguir las enseñanzas de Olivi, en especial, y de hecho habían rechazado toda autoridad, sobre todo la religiosa. Eran pordioseros y vagabundos y de tan escasa formación que mal podían aportar algo a la discusión doctrinal, si bien sostenían la existencia de dos Iglesias, la de Roma, “manchada de crímenes... [y] otra espiritual, limpia por su sobriedad, hermosa por la virtud, ceñida de pobreza, en la que se hallan ellos solos”.²⁷

La consecuencia inevitable fue el rechazo de todos los sacramentos de la Iglesia de Roma, considerando que ningún sacerdote pecador podía consagrar ni conferir sacramento alguno. Su filiación joaquinista queda claramente de manifiesto al acusárseles de afirmar “que sólo en ellos se ha

²⁶ Mt 10, 9.

²⁷ Constitución *Gloriosam Ecclesiam*, 26 de enero de 1318, en Denzinger, *op. cit.*, p. 175.

cumplido en este tiempo el Evangelio de Cristo”, como preludeo a la aparición del anticristo y del fin de los tiempos.

Roma condenó, en consecuencia, tanto a los *fraticelli* como a los espirituales. Sin embargo, de acuerdo con las autoridades eclesiásticas, los primeros debían ser perseguidos y aniquilados, dado que sus ideas heréticas, “parte locas, parte fantásticas”, no valían la pena de ser “refutadas con la pluma”.²⁸

El caso de los espirituales era muy distinto y el papa se vio en la necesidad de rebatir la afirmación —tan discutida por los teólogos— de que Cristo y sus apóstoles “no tuvieron nada en particular, ni siquiera en común”. Aserción que fue declarada errónea y herética, ya que “expresamente contradice a la Sagrada Escritura que en muchos lugares asegura que tenían algunas cosas”.²⁹

Estas condenas debían poner fin al movimiento y es de suponer que los *fraticelli*, perseguidos por la Inquisición y condenados a la hoguera, desaparecieron, pero no así los espirituales que se retrajeron a Sicilia. Es más, Marsilio de Padua (1280-1343) y Guillermo de Occam (1290-1349) defendieron su doctrina y afirmaron que la herejía estaba en la declaración del papa.

Por todo ello, se sostiene que sus doctrinas lograron sobrevivir y hasta se ve en el ansia misionera de algunos franciscanos posteriores la influencia de las ideas joaquinistas en cuanto a que el fin de los tiempos no sobrevendrá hasta que la humanidad entera conozca y acepte la enseñanza de Cristo.

Es evidente, desde luego, que para todos aquellos que vivieron (o viven) en la tensa espera del fin de los tiempos, el cumplimiento del

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Constitución *Cum inter nonnullus*, 13 de noviembre de 1323, en Denzinger, *op. cit.*, p. 177.

mandato evangélico adquiere una importancia primordial, pero afirmar que es un rasgo singular de los espirituales es desconocer que, desde sus inicios, el cristianismo tuvo (y tiene) pretensiones de universalidad. No otra cosa significa el término. Los apóstoles y sus discípulos siguieron las vías romanas en su esfuerzo por lograr la conversión de todos y aun llegaron más allá de las fronteras del imperio: la Germania ulterior, Escandinavia, Irlanda y Escocia por un lado y por otro Abisinia y Siria. Su labor de expansión geográfica sólo se vio interrumpida por la penetración de las tribus germanas que, si bien impidieron el avance, proporcionaron nuevo material para la conversión. De tal modo que puede decirse que la labor misionera nunca terminó, ya que, de nuevo, cuando la marea árabe cerró el camino hacia antiguos territorios ya cristianizados (cuyas comunidades desaparecieron en algunos casos, en tanto que en otros lograron sobrevivir en condiciones precarias), la cristiandad se volvió hacia su propio interior y prosiguió su labor entre los grupos paganos que todavía persistían. Pero, lo que es quizá más importante en este caso; los franciscanos fueron desde un principio una orden misionera. Dicen las *Floreccillas* que Francisco tuvo, en los inicios mismos de su vida religiosa, una "grande duda y perplejidad" que no era otra que la elección entre una vida de oración u otra de predicación. Consultó entonces a la hermana Clara y a uno de los frailes y la respuesta de ambos fue la misma:

reveló Cristo que es su voluntad que vayas a predicar por el mundo, porque no te ha elegido para ti solo, sino también para la salvación de los demás.³⁰

En consecuencia, ya la *Primera regla* (1221) prevé en el cap. XVI cuál ha de ser la actitud de los frailes que "fueran entre serracenos y otros infieles",

³⁰ *Floreccillas de San Francisco*, ed. cit., p. 108.

disposición reafirmada en el cap. XII de la *Segunda regla* (1223). El propio Francisco intentó por tres veces pasar a tierra de infieles y si logró o no la conversión del "Soldán de Babilonia" (Melek-el-Kamel) resulta indiferente, pues lo importante aquí es comprobar la vocación misionera de la orden. Los primeros predicadores fueron despachados por el fundador a Túnez y Marruecos. Esto en 1221. Y seis años después salieron hacia Ceuta e intentaron llegar hasta China. Lo asombroso es el breve lapso en que lo lograron pues para 1246 había ya franciscanos en Mongolia y en 1253 alcanzaron Karakorum. Cincuenta años después, Clemente V nombró a Juan de Montecorvino obispo de Pekín y a su muerte lo sucedió Nicolás de Bentra. Así, pues, en unos cien años, los franciscanos llegaron a los confines de la tierra conocida y sólo el océano los detuvo. Desde luego, esto no quiere decir que hayan logrado convertir grandes multitudes. Lo que permitió esta expansión no fue tanto el entusiasmo de la dinastía mongola por el cristianismo, sino su total indiferencia hacia cualquier religión; pero todo había de cambiar casi con la misma rapidez con la que surgió.³¹ Por una parte, la dinastía Ming no era igualmente tolerante, de modo que las comunidades fundadas por los franciscanos corrieron la misma suerte que las nestorianas. Y por la otra, mientras los frailes menores avanzaban hacia el Asia, los turcos otomanos se movían hacia Europa hasta cerrar todos los caminos al Oriente. Los franciscanos se vieron obligados a replegarse y quedaron encerrados de nuevo dentro de los límites geográficos de la cristiandad. Pero esto no significa que olvidaran la misión para la que se sentían especialmente llamados. Pues como afirma el *Speculum*:

³¹ La orden de predicadores, firmes opositores de la escatología joaquinita, tenía ya por entonces misiones en Armenia y, lo mismo que los franciscanos, aprovecharon las condiciones políticas para la evangelización de los pueblos más allá del Asia Menor.

D. N. S. escogió y envió a mis frailes para que procuren el provecho espiritual y la salvación de las almas esparciadas por todo el mundo. Y esto no sólo en tierra de fieles, sino también entre los infieles, donde convertirán a muchas y las ganarán para Jesucristo.³²

Volvamos a los espirituales. Ya antes de la condena, el movimiento había pasado a los territorios de la corona catalano-aragonesa y son muchos los catalanes que pueden citarse como partidarios. Entre ellos, Bernat Fuster, Arnau Oliver y muchos otros, pues fueron protegidos tanto en Mallorca como en Nápoles. Uno de los más conocidos fue el médico Arnau de Vilanova (c. 1238-1311), autor de un *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, cuyo título señala ya una marcada influencia joaquinita.³³ De hecho, a la muerte de Olivi, Vilanova quedó como cabeza de los espirituales cuyas doctrinas defendió ante Clemente V. Al parecer, su gran habilidad médica hizo que tanto las autoridades religiosas como las civiles cerraran los ojos ante sus opiniones.

Contemporáneo suyo fue Joan de Peratallada, misionero franciscano en Viena y Moscú, de cuya filiación joaquinita no cabe tener duda. Sus ideas lo llevaron a ser encarcelado en Aviñón y en su prisión escribió la *Visionis fratris Johannis de Rupecissa*, libro en el que predijo que el anticristo surgiría entre los descendientes de la casa catalano-aragonesa. Ateniéndose, por lo demás, al esquema conocido, vaticinó que tras las luchas y sufrimientos finales vendrían mil años de perfecta felicidad y paz terrenas, al cabo de los cuales se presentaría un segundo anticristo que antecedería al juicio final.

³² *Espejo de perfección*, ed. cit., p. 647.

³³ Fue autor además de una *Confessio de Barcelona* y una *Expositio super Apocalypsim*, síntesis ambas de profetismo escatológico.

Considero que, con esto, queda en claro que si bien las autoridades religiosas lograron extirpar a los fraticelli y a los espirituales de la península itálica y el sur de Francia, el grupo franciscano-joaquinista logró mantenerse por muchos años más en los territorios de la corona de Aragón. Sin embargo, la tradición catalana niega que el infante Pedro de Aragón y Francesc Eiximenis, tantas veces mencionados como joaquinistas, lo fueran efectivamente.

De Eiximenis, en particular, y quizá en esto se basen quienes lo ven como un seguidor de Fiori, se dice que fue muy dado al profetismo, como se ve por la cita que aparece en la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta,³⁴ quien le atribuye una profecía sobre el alzamiento de los moros granadinos. Por lo demás, según un comentarista, se distinguió por su meticuloso manejo de los Padres de la Iglesia en todas sus obras. "Doctrinalmente, Francesc Eiximenis se nutría del pensamiento de los grandes escolásticos del pasado ... [pero] todo su interés se dirige a la tarea práctica de instruir y edificar a sus coterráneos" en los fundamentos de la fe y de la moral cristianas.³⁵

Al cabo de todas estas vicisitudes, los franciscanos, divididos en observantes y conventuales y ya, al parecer, alejados de especulaciones temerarias, prosiguieron su labor, dieron mártires a la Iglesia y acabarían por ser una pieza fundamental en la evangelización de las tierras ignotas que impidieron el paso de Colón al Asia.

³⁴ Citado por fray Jerónimo de Mendieta por su nombre castellanizado, Francisco Jiménez, en *Historia eclesiástica indiana*, lib. I, cap. 6, p. 30-31. La profecía aparece en el *Llibre dels àngels* ("Libro de los ángeles"). No me fue posible encontrar la edición, pues se trata de un incunable. Cfr. Manuel de Montoliu, *Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'humanisme a Catalunya: Bernat Metge*, Barcelona, Ed. Alpha, 1959, en especial las p. 9-59.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

SEGUNDA PARTE:
LAS NUEVAS TIERRAS Y LA RUPTURA DEL ESQUEMA
MEDIEVAL

8. Los inicios

¿Un nuevo mundo?

Parece posible asegurar que los primeros viajes de Colón no causaron ningún desconcierto intelectual. A pesar de la tan repetida leyenda acerca de las burlas que los sabios hicieron caer sobre el proyecto colombino, la verdad es que, aun cuando algunos teólogos medievales —empezando por San Agustín— se negaran a aceptar la existencia de los antípodas, es decir, de los habitantes de un mundo opuesto al conocido, la teoría de la esfericidad de la tierra no sólo era discutida desde muchos siglos atrás, sino que era aceptada en algunos círculos que, por lo demás, nada tenían de esotéricos. Ciertamente también, sin embargo, que para la mentalidad popular las columnas de Hércules señalaban *el límite* tanto de lo conocido como del conocimiento mismo: *nec plus ultra*. Más allá sólo existía un océano poblado de monstruos. Pero si para la gente común había una barrera física que advertía sobre los peligros que acechaban a quien pretendiera ir más allá de ella, para la curiosidad de los científicos tal barrera podía y debía ser superada.

Justo en 1400 se descubrió en Florencia un manuscrito de la *Geografía* de Tolomeo que, rápidamente traducida, serviría de apoyo a la obra *Imago mundi* de Pierre d'Ailly, publicada diez años después. Casi por demás está hablar del papel que este texto desempeñó en el desarrollo intelectual de Colón. En su

libro, D'Ailly postuló tanto la redondez de la tierra, como su rotación sobre su propio eje. Hay que señalar, por otra parte, que ninguna de estas tesis provocó la censura de Roma y que ninguno de sus escritos teológicos mereció ser condenado. Y todo ello a pesar del cardenalato que le fuera conferido por el antipapa Juan XXIII y de su declarado conciliarismo.

Esto hace sospechar que en las desventuras de Colón intervinieron otros elementos aparte de la oposición que le mostraron quienes sostenían la concepción geográfica tradicional. Es posible que lo que más haya pesado en las sentencias contrarias tanto de Salamanca como de Córdoba fuera que la distancia por recorrer resultaba tan enorme que el proyecto no podía verse como algo viable.

Tan lejos estaba Colón de ser un proscrito —desde el punto de vista religioso— que fueron los franciscanos de La Rábida quienes lo acogieron en el convento mientras se le conseguía una audiencia en la corte. Hecho que, como se verá, no dejará de ser tomado en cuenta por los cronistas de la orden de San Francisco.

Como es bien sabido —y se temían los sabios consultados— los cálculos de Colón resultaron errados, al basarse en la carta de Toscanelli, quien supuso que la esfera terráquea era menor y, en cambio, concedió una extensión mucho mayor a Asia, lo que hacía que el proyecto pareciera viable. El hecho fue que entre Colón y el deseado Catay se interpusieron unas islas, cuya importancia para la vieja concepción del mundo pasó desapercibida en ese primer momento. Ciertamente, estos hombres desnudos mal podían ser los opulentos príncipes de los que habló Marco Polo, pero, en fin, las islas son sólo eso: islas, y los tesoros esperados bien podían estar algo más allá, al cabo de una corta navegación.

Por lo demás, tanto en la literatura clásica como en la Biblia aparecen numerosas islas de nombres tan sonoros como imposibles de localizar. Aun sin tomar en cuenta la Atlántida de la que habló Platón¹ que, al hundirse, habría dejado rastros de limo y algas que impedían la navegación hasta allá, también en una obra atribuida a Aristóteles —*De mirabilibus auscultationibus* o *De mirabilia*— se menciona una isla enorme y bella que parecería destinada a ser la morada de algún dios.

A este texto hace referencia fray Toribio Motolinía quien asienta en su “Carta proemial” al conde de Benavente:

Aristóteles en [el] libro *De admirandis in natis*, dice que en los tiempos antiguos los cartagineses navegaron por el estrecho de Hércules que es nuestro estrecho de Gibraltar, hacia el occidente sesenta días y que hallaron tierras amenas y deleitosas y muy fértiles...²

¹ Platón, *Timeo*, 6; cfr. también *Critias*.

² Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1971, p. 14. Esta edición es un intento por reconstruir el escrito de fray Toribio (cuyo manuscrito desapareció desde el siglo xvii), mediante la “inserción de las porciones de la *Historia de los indios de la Nueva España* que completan el texto de los *Memoriales*”. Con ello se tiene un texto manejable y de fácil lectura que sirve bien al fin que persigo. Sin embargo, como por entonces el Dr. O’Gorman no tenía aún en su poder la copia fotográfica del texto inédito de la *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita, faltan en la edición de 1971 las extensas citas de Motolinía que aparecen en dicho texto. En 1989, O’Gorman publicó el que llamó *El libro perdido*, México, Conaculta, que es un nuevo intento de reconstruir la obra de Motolinía, usando ya los pasajes que Zorita citó en su propia obra. Esta edición, a diferencia de la anterior, es de difícil manejo, por lo que no la utilizo, salvo en aquellos casos en que se haga referencia a los pasajes que sólo Zorita conservó.

Tan hermosas eran que fueron muchos los marinos que quisieron permanecer en ellas, por lo que el senado de Cartago prohibió que se continuaran tales viajes por miedo —según dice Motolinía— a que “los que entonces eran cabeza del mundo no vinieran a ser los pies”. La consecuencia fue que se perdió el derrotero de esta navegación, si bien el franciscano considera que

estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de la Española o San Juan, o la misma Española o Cuba o por ventura alguna parte de esta Nueva España; pero una tan gran tierra y tan poblada por todas partes, más parecen traer origen de otras partes, y aun me parece es de sospechar comenzó y tuvo principio del repartimiento y división en los nietos de Noé.³

¿Y acaso no había predicho Séneca con toda claridad que llegaría un día en que Tule no sería “la postrera de las tierras”?

Pero si todos estos textos permitían negar la novedad de lo descubierto al asimilarlo a algo conocido desde antiguo, poco a poco se fue utilizando en los textos otra autoridad mucho mayor que la de cualquier clásico y que respaldaba este punto de vista. En la Biblia se habla, en relación con el gran poder de Salomón, de que su flota llegó hasta Ofir y Tarsis, flota que regresaba cada tres años, “trayendo oro, plata, marfil, monos y pavones”.⁴

Isaías, por su parte, en el llamado “Discurso escatológico” que cierra su libro, pone en boca de Yavé la mención de unas islas remotas “que no han

³ Motolinía, *Memoriales*, loc. cit.

⁴ I Re 10, 22. Téngase en cuenta que en la Vulgata aparece como III Re.

oído nunca hablar de mi nombre y no han visto mi gloria”, Tarsis, Put, Lud, Mosoc, Ros, Tubal y Javán.⁵

Así, al final del párrafo de Motolinía antes citado, se menciona a los nietos de Noé, uniendo dos tradiciones en una forma que resulta ejemplar del modo como se intentó resolver un problema que hasta entonces no parecía tener mayores consecuencias, es decir, un problema puramente geográfico. Por lo tanto, a partir de un libro supuestamente aristotélico —y es innecesario recordar la gran autoridad que se le reconocía—, se plantea una posible identificación que se redondea con la referencia al texto bíblico.

Debe señalarse, además, que según el libro del Génesis los nietos de Noé fueron diecisiete y “poblaron las islas de las gentes en sus tierras, según las lenguas, familias y naciones”.⁶ De modo que con tan escuetas palabras, Motolinía hace entrar a los indios en la gran familia humana, puesto que eran descendientes de la pareja primigenia.

Pero todavía más digno de notar es lo que afirma páginas más adelante, donde vuelve sobre el tema de las islas

De esta tierra dice San Anselmo en el tratado *De imagine mundi...* que en las partes de occidente hay una isla que es mayor que Europa [y] África, donde Dios ha dilatado a Jafet,⁷

cuyos descendientes son identificados con los españoles.

En fray Bartolomé de las Casas (y más adelante en fray Gregorio García, por dar sólo dos ejemplos dominicos) aparece prácticamente la misma cita;

⁵ Is 66, 19.

⁶ Gn 10, 5.

⁷ *Memoriales*, p. 20.

sólo que fray Bartolomé usa el latín. Agrega, por otra parte, el mismo testimonio de Aristóteles: "saliendo aquellos mercaderes de Cartago por el mar Océano, parece imposible haber sido la isla que dice Aristóteles otra, sino la que hoy es nuestra tierra firme".⁸ De modo que, con ello, aun el continente ha dejado de ser problema.

Por su parte, fray Gregorio enlaza los descurimientos con el texto bíblico y asegura que "los primeros que navegaron, después del diluvio, fueron los nietos de Noé, por la sucesión de Jafet, porque el Génesis dice claramente que por ellos fueron divididas las islas".⁹

Nos encontramos, por lo tanto, con una inserción perfectamente natural de las islas dentro del esquema tradicional.

Una lectura, por somera que sea, del Diario del descubridor, hace vislumbrar islas de vegetación exuberante, tanto que puede comparársela con la de Andalucía en el mes de mayo y que un conocedor de la flora —cosa que él no es— podría identificar con la de las Molucas y la India. Puede decirse que, de isla en isla, Colón va encontrando mayores semejanzas con España, aunque lo descubierto es más hermoso. Sus descripciones no sólo dan cuenta de las tierras recién descubiertas en términos de las conocidas desde antiguo, sino que, como ya dije, las asimilan a ellas.

Por ello, es de señalar que en este momento no se habla aún de un "nuevo mundo". Al contrario, es tanta la naturalidad con la que se acepta la presencia de estas islas que en ocasiones se las llama "nuevamente

⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, ed. de Agustín Millares Carlo, estudio preliminar por Lewis Hanke, 3 vols., México, FCE, 1965, t. I, p. 56.

⁹ [Fray] Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., México, FCE, 1981 (ed. facsimilar de la 2a. ed., Madrid, 1729), p. 13.

descubiertas", pues no cabía duda de que tanto en la tradición clásica como en la bíblica podía encontrarse referencia a ellas.

Mucho menos podía llamárselas "otro mundo", cuestión planteada modernamente por algunos autores, ya que esta denominación provocaría un grave problema teológico. No es posible hablar de dos mundos, hay uno solo y ninguno antecedió al otro. En forma tajante Gonzalo Fernández de Oviedo afirmaría años después: "Esto de acá [ni] es más nuevo ni más viejo de lo que son Asia, África y Europa",¹⁰ y sólo en forma metafórica puede decirse que se trate de tierras "nuevas". La razón, irrefutable teológicamente, es que Dios creó el mundo con una sola frase y en un solo momento.

Para la segunda mitad del siglo xvi, cuando los españoles se habían convencido ya de que lo descubierto y conquistado nada tenía que ver con Asia, la explicación teológica de por qué no puede decirse que éste sea otro mundo aparece más elaborada en varios autores, entre ellos: Cervantes de Salazar, fray Alonso de la Veracruz, fray Juan de Torquemada, Alonso de Zorita.

Así, Cervantes de Salazar, quien empezara a escribir su libro en los inicios de 1558 con la intención de fundamentar "el derecho y justo título que S.M. tiene" sobre las Indias, dedica su primer capítulo a poner en claro por qué estas tierras pueden llamarse Nuevo Mundo, pero de ningún modo "otro mundo". La cita es larga; sin embargo, el texto es tan claro que vale la pena ponerlo completo. Cervantes se propone,

¹⁰ Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, México, Condumex, 1978 (ed. facsimilar de la impreña en Salamanca en 1547), lib. XVI, proemio.

traer la razón por qué los presentes, así latinos como castellanos, le llaman Nuevo Mundo, pues es cierto no haber más de un mundo y ser vanas las opiniones de algunos filósofos que creyeron haber muchos; y así, Aristóteles, en lumbre natural, probó ser uno y no muchos cuando escribió *De coelo et mundo*, llamando mundo a todo lo que el cielo cubre, lo cual es causa de que no con verdad estas tierras descubiertas, por muy largas y anchas que sean, se llamen Nuevo Mundo, ca entre otros grandes argumentos y razones que en lumbre natural convencen al hombre a que crea que hay un solo Dios y no muchos, un universal principio de todas las cosas y no dos, uno de los males y otro de los bienes, como algunos falsamente afirmaron, es la unidad que todas las cosas creadas tienen, perdiendo la cual, luego se deshacen todos los materiales en el edificio proporcionadamente unidos; una cosa obran y hacen, que es la morada, y entonces se deshacen cuando son divisos y no tienen en sí unidad; de adonde es que una sea la naturaleza angélica, una la naturaleza humana, y así uno el mundo; porque a haber muchos, hubiera muchos soles y muchas lunas; pero no hay más de un sol y una luna, lumbreras, como escribió Moisés, de la noche y el día, el cual, dando a entender ser uno el mundo, dijo: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra"; no dijo los cielos y las tierras...¹¹

Cervantes acepta, en consecuencia, que sólo metafóricamente puede hablarse de un "nuevo mundo", pues de él no tuvieron noticia ni Tolomeo, ni Pomponio Mela, ni tampoco Estrabón, y considera que sostener que hay

¹¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1985, p. 4.

varios mundos es “vana opinión”, desmentida tanto por la razón natural (Aristóteles), como por la Revelación (Gn I,1).

En cambio, fray Alonso de la Veracruz en su *Libro único acerca del cielo*, parte de la *Physica Speculatio*, previene más contra el peligro de caer en la herejía. Al analizar en la “Primera especulación” si el mundo es perfecto, concluye que, para serlo, es necesario que sea uno: “porque todo propiamente lo ordenó Dios y todo está dispuesto según un orden eficiente y final”.¹²

Sin embargo, dado que la razón natural puede concebir una multiplicidad de mundos, recurre también a la Revelación para negar tal posibilidad. Cita, por lo tanto, textos evangélicos (San Mateo y San Marcos) en los que se habla de *un* mundo y señala que “si hubiese otro mundo u otros, tendrían otro vicario y otros sacramentos, lo que es contrario a la fe, y de no ser así no sería otro mundo, sino el mismo”. Aunque advierte que así como la predicación de los apóstoles no fue completa y se continúa en el Nuevo Mundo, en este sentido sí podría decirse “otros mundos”. La especulación termina con una seria advertencia, ya que si el error de sostener que hay muchos mundos no es herejía, está tan próximo a ella “que no parece no distar nada y muchos pueden pecar contra la fe, partiendo de creer que existen numerosos mundos”.¹³

Por su parte, fray Juan de Torquemada refuta a quienes pudieron pensar que había muchos mundos y llega a afirmar que tal opinión no pasa de ser “disparate de antiguos”. Reconoce, como verdad irrefutable, que el poder

¹² Fray Alonso de la Veracruz, *Physica Speculatio*, México, impresa por Juan Pablos, 1557. La cita está tomada de mi artículo, “El libro único acerca del cielo de fray Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Mich., Gobierno del Estado de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992, p. 288.

¹³ *Loc. cit.*

infinito de Dios, así como creó un mundo, pudo crear otro y muchos, "y cuantos más fuere su santísima voluntad". Pero, se pregunta fray Juan, ¿qué causa necesaria habría para que fueran muchos? Y tras de responder que ninguna, se plantea una nueva pregunta, "si no es más que un Dios, ¿de qué servían muchos mundos?" Dios lo creó por el hombre y no había necesidad de más, "pues con solo éste se acudía a la satisfacción del negocio?"¹⁴ Para el franciscano, sus argumentos (tomados de los mismos textos evangélicos que cita Veracruz) son tan sólidos que le permiten llegar a la conclusión de que si a estas Indias se les da el nombre de Nuevo Mundo no es porque lo sean, sino, por el contrario, porque son parte del único mundo y es lícito tomar la parte por el todo.

Gómara acude a los mismos argumentos para negar que éste sea otro mundo. La diferencia está en que cita algunos autores antiguos que no aparecen ni en los frailes ni en Cervantes de Salazar. Entre ellos, algunos herejes, quienes por no haber entendido ciertos pasajes del Evangelio infirieron que los mundos eran innumerables, pero "quien creyese que hay muchos mundos como el nuestro erraría malamente, como ellos". ¿Por qué? La respuesta de nuevo es muy sencilla: si hubiese otros mundos la Escritura hablaría de ellos. Aún le queda, con todo, un pequeño problema que resolver y que son "los mundos que pone Clemente detrás del océano" y que, para Gómara, pueden corresponder a lo descubierto, pero que de ninguna manera son otros mundos, sino simples "orbes", es decir, partes de la tierra: el único mundo.¹⁵

¹⁴ Fray Juan de Torquemada, *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, México, UNAM, 1975-1983, 7 vols. T. 1, lib. I, cap. 2, p. 11.

¹⁵ Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias y Conquista de México*, México, Condumex, 1978. Ed. facsimilar de la imprenta en Zaragoza en 1552. Fol. III r.

Solucionado así el problema geográfico, mediante una mezcla de datos empíricos y textos de indiscutible autoridad, quedaba en pie otro, mucho más importante: el origen de los habitantes de este orbe. Quizá entre los muchos malentendidos en torno a la naturaleza del indio esté precisamente el de su origen que, por necesidad teológica, tenía que remontarse a Adán y Eva. Así, ante el hecho innegable de que los indios existen y no pudiera dudarse de que fueran obra de Dios, era necesario despejar una serie de incógnitas y encontrar la forma de corregir los textos antiguos sin restarles —y éste es el mayor problema— su autoridad. Por ejemplo, como se vio, San Agustín había negado que pudieran existir antípodas, pues en caso de existir no podían descender de Adán, dado que entre un hemisferio y otro no había comunicación posible. De nuevo es la experiencia la que señala el error de los textos, pues como afirma Gómara, la comunicación entre los dos hemisferios era ya en ese momento algo “tan sabido y andado que cada día van allá nuestros españoles a ojos, como dicen, cerrados. Y así está la experiencia en contrario de la filosofía”.¹⁶

Sin embargo, por muy en contrario que estén, el asunto no podía dejarse sin más, pues una vez aceptado que hay un único mundo y que los antípodas existen, debía establecerse una relación entre el origen de esta gente y el texto bíblico. De hecho, la existencia de estos hombres planteaba una cuestión mucho más grave que el reconocimiento de una cuarta parte del mundo, ya que en este último caso se trataba de un asunto geográfico que podía resolverse, como vimos, mediante las oscuras alusiones bíblicas a las “islas”, en tanto que para encontrar la solución al problema de esta humanidad desconocida se tropezaba con un dogma: el pecado original. Así pues, a menos que se quisiera —lo que era inconcebible— postular una segunda creación,

¹⁶ *Op. cit.*, fol. VI.

había que establecer el linaje adámico de los naturales del Nuevo Mundo. Con todo, la situación no era tan angustiosa como puede parecer a primera vista —y en esto guarda semejanza con la espera de la parusía en el primer siglo—, pues como afirma Sahagún con toda naturalidad:

Cuando estas tierras que están debajo de la tórrida-zona y la línea equinoccial se descubrieron, muchas verdades se descubrieron que antes estaban ocultas. La una de ellas fue que antes todos pensaban que era inhabitable esta tierra que está debajo de la tórrida-zona ... Asimismo se afirmaba antes de ahora que el mar océano (que se extiende del poniente adelante en respecto a España) no tenía cabo ni fin, y ahora vemos que partiendo de San Lúcar hasta las Canarias, de allí se sigue un golfo de anchísimo mar que llega hasta las islas de Sto. Domingo ...¹⁷

Del mismo modo, el problema humano tendría solución, si no por la experiencia, sí mediante una nueva interpretación de los textos.

Además debe tenerse en cuenta que el problema tuvo altas y bajas. Tras los primeros intentos de hallar una respuesta congruente con el saber tradicional, parece habérselo dejado de lado con sólo una vaga indicación que ponía a salvo el linaje adámico de los indios, para resurgir hacia fines del siglo xvi y principios del xvii con gran fuerza. Debe señalarse también que en todos los que se ocuparon de esta cuestión hay la conciencia de enfrentarse a un asunto "tan escondido y dudoso, que para poder poner la mera verdad

¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ed. de Ángel María Garibay K., México, Ed. Porrúa, 1977, 4 vols. T. IV, lib. XII, "Prólogo del autor", p. 17.

fuera necesaria alguna revelación divina",¹⁸ como afirma fray Diego Durán al principio mismo de su obra.

Pero como no la hubo, fue necesario no sólo rastrear las propias tradiciones indígenas, sino encajarlas en la tradición europea, fuera clásica o bíblica o incluso una mezcla de las dos. Los cronistas encontraron textos lo suficientemente vagos como para permitir una nueva lectura. Por otra parte, el que muchas tradiciones indígenas hablaran de una peregrinación larga y difícil, proporcionó una base para unir estos relatos con la historia primigenia de la humanidad, tal como aparece en el Génesis. Así, una vez establecido que los indios eran extraños a estas tierras y que el viaje desde su lugar de origen había durado muchos años (desde luego, se desecharon como fábulas risibles las que hablaban de haber nacido los indios de fuentes o en cuevas y, todavía más, las que decían haber sido generados por dioses), fue fácil encontrar a sus antepasados.

En términos generales, el camino que se siguió fue el ya utilizado para resolver el problema geográfico: las islas mencionadas en el Antiguo Testamento que habrían permitido el paso, fuera por occidente o con mayor probabilidad por oriente. El texto al que se hizo especial referencia fue el relativo a los hijos y nietos de Noé, pues "de ellos se pobló toda la tierra", texto que unieron a otro casi inmediatamente posterior que habla de que caminaron hacia el oriente para establecerse en la llanura de la tierra de Senaar.

Hubo autores que, por motivos más políticos que teológicos, eligieron a Jafet como antepasado de los indios, teoría que no pudo mantenerse por mucho tiempo ya que tradicionalmente se considera que los hijos y nietos de

¹⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme*, México, Ed. Porrúa, 1967, p. 13.

Jafet fueron los pobladores de Europa y, por sus características físicas, los indios difícilmente podían identificarse con alguno de los pueblos europeos. Pero, como ya señalé, esta hipótesis tenía un propósito político que no era otro que "probar" el derecho de los españoles a todo lo descubierto y sólo de paso se adujese como respuesta al problema del origen de los indios. La base de este argumento se encuentra en un supuesto historiador babilonio, Beroso, según el cual la estirpe de los reyes de España puede rastrearse hasta Tubal, un hijo de Jafet. El duodécimo heredero de Tubal fue Hespero, quien dio nombre a las Hespérides que, sin más, fueron identificadas con las tierras recién descubiertas. De este modo se llegó a la conclusión rotunda de que éstas pertenecían al dominio de España desde muchísimo tiempo atrás e incluso se da la fecha: 1658 a.C. Oviedo, que es quien trae a colación esta historia, afirma que "así, sobre la base de un antiquísimo derecho ... Dios restituyó a España ese dominio ... Y parece que como cosa que fue suya, quiere la divina justicia que lo haya tomado a ser y que lo sea perpetuamente".¹⁹ Teoría tan endeble y fantásica que fue rechazada muy pronto por los propios españoles, desde fray Bartolomé de las Casas a los herederos de Colón y de Cortés, cuyos méritos menoscababa.

Pero los textos bíblicos aún podían dar mucho de sí, de tal modo que puede decirse que el Viejo Testamento ofrecía tres soluciones al problema. La primera, que sirvió de base al rechazado origen del antiguo dominio español sobre lo recién descubierto, hacía remontar el origen de los indios a cualquiera de los otros dos hijos de Noé, Sem o Cam, bien fuera inmediatamente después del diluvio o después, cuando la confusión de lenguas y la dispersión consiguiente.

¹⁹ Oviedo, *op. cit.*, lib. II, cap. 3.

La segunda se basó en el relato sobre las diez tribus perdidas de Israel que Salmanasar, rey de Asiria, tomó cautivas y llevó a su reino como castigo a la traición de Oseas, rey de Israel. El relato bíblico es muy breve, pero podía completarse con uno de los apócrifos, el IV de Esdras, donde se dice que

pasaron a vivir a una tierra remota y apartada que nunca había sido habitada, a la cual había largo y prolijo camino de año y medio donde ahora se hallan estas gentes de todas las islas y Tierra Firme del Mar Océano hacia la parte de Occidente.²⁰

Como es evidente, ambas opiniones tropezaban con la enorme dificultad de explicar cómo, en tiempos tan remotos, pudo realizarse una navegación tan larga y azarosa.

Al mismo problema tuvo que enfrentarse la tercera opinión, basada en la mención a las naves de Tarsis y su exótico cargamento que aumentaban, cada tres años, las glorias terrenas del rey Salomón.²¹ El problema seguía siendo el que los versículos que se refieren a estos largos viajes nada dicen sobre los instrumentos náuticos y, en consecuencia, el problema de la navegación quedaba en pie. Sin embargo, de todas las opiniones expuestas fueron las que atribuían un origen judío a los indios las que se sostuvieron por más tiempo. No sólo permitían enlazar a los indios con el Antiguo Testamento, sino que, a juicio de los cronistas, explicaban las similitudes lingüísticas que creían hallar entre aquellos pueblos y éstos, ofreciendo también una explicación de la idolatría, pues los indios, como los judíos, eran "ceremoniáticos, hipócritas,

²⁰ Durán, *op. cit.*, p. 14. Cfr. II Re 17, 1-6. (Vulgata IV Re).

²¹ Lo mismo que las otras, esta opinión aparece en muchos cronistas y se basa, como ya se dijo, en I Re 10, 22.

agudos, supersticiosos e inclinados a la idolatría". Como es evidente, este extraño concepto acerca de los judíos debe mucho más a los prejuicios de la época que a la lectura de la Biblia.

Otro problema era el que planteaba la existencia de animales salvajes. Desde luego, las aves peligrosas pudieron pasar de unas tierras a otras volando, pero ¿cómo llegaron los reptiles y los cuadrúpedos carnívoros? La respuesta no puede ser más desconcertante ya que atribuye su llegada a los ángeles "que los habrían traído".²² Ante ella sólo puede uno preguntarse ¿para qué?

Puestos a elucubrar, casi cualquier versículo bíblico podía dar pie a una explicación y cuando ésta a su vez planteaba nuevas interrogantes, podía acudir a la tradición clásica. Si ya un texto atribuido a Aristóteles había permitido hablar de naves cartaginesas que llegaron a una isla que bien podía identificarse con las "tierras nuevamente descubiertas", el *Timeo* y el *Critias* platónicos, al hablar de una isla grandísima, mayor que Asia y Europa, situada casi enfrente del estrecho de Gibraltar, permitieron suponer que, antes de hundirse en el mar, la Atlántida había sido el puente que comunicaba un orbe con otro.²³

Ahora bien, si los autores de principios del siglo xvi resultan casi indistinguibles al hablar de las interrogantes planteadas por el descubrimiento, puesto que todos acuden a las mismas fuentes y citan las mismas autoridades, al finalizar el siglo aparecen dos autores que representan polos opuestos. Por un lado, un dominico farragoso, fray Gregorio García, y por el otro un sobrio jesuita, José de Acosta.

²² Cfr. García, *op. cit.*, p. 68.

²³ *Op. cit.*, p. 23.

El enorme libro que García dedicó al problema lleva precisamente el nombre de *Origen de los indios del Nuevo Mundo* ²⁴ y en él el fraile presenta las diversas opiniones que sobre el origen de estos hombres corrían desde los principios de la colonización. En una desordenada secuencia, fray Gregorio pasa revista a todas las autoridades usuales y a otras desusadas (como Rufo Festo Avieno o San Machutes o Maclovio) y presenta no menos de veinticinco hipótesis sobre el origen de los indios. El dominico hace referencia, desde luego, a las diez tribus perdidas y a la Atlántida, pero también a los egipcios, fenicios, cartagineses, etíopes, griegos, romanos, escitas, chinos y más modernamente a franceses, ingleses, noruegos, daneses y frisios.

Quizá la causa de estas largas disquisiciones sea la convicción inamovible del dominico acerca de que

no se puede saber por ciencia, porque no hay demostración ni razón que engendre, en nuestro entendimiento, conocimiento verdadero, cierto y evidente de dónde proceden los indios, ni tampoco por fe divina, porque ésta aunque nos enseña que todos los hombres proceden de Adán y Eva y, por consiguiente, de Noé y sus hijos [...] pero que procedan estos indios inmediatamente de algún hijo o nieto de Noé que fuese a poblar aquellas partes, no lo sabemos por fe, ni la Escritura Sagrada tal nos dice [...]²⁵

Por lo tanto, habrá que proceder “por el argumento que los dialécticos llaman inducción”. El fraile se lanza así a la imposible tarea de probar no una, sino todas las tesis propuestas. Para ello, hace uso de viejos conocimientos, de mitos, de fábulas, de relatos de marinos, de profecías, todo lo cual apuntala

²⁴ 1a. ed. Valencia, Pedro Patricio Mey, 1607.

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

con la autoridad de los filósofos griegos o de los Padres de la Iglesia. En suma, para el dominico, todas y cada una de las opiniones que revisa son ciertas, si bien debe reconocerse que se inclina decididamente por las diez tribus que habrían pasado por tierra desde el Asia central, aunque para reforzar esta tesis tuviera que usar, como ya vimos, un libro no canónico. Ahora bien, esta atribución de distintas procedencias a cada uno de los grupos indígenas se basa, según él, en el hecho de "hallar en [ellos] tanta variedad y diversidad de lenguas, de leyes, de ceremonias, de ritos, de costumbres y de trajes". Todo lo cual puede rastrearse hasta cualquiera de los pueblos de la Antigüedad y aun de otros más modernos.

[...] los indios que hay en las Indias occidentales y Nuevo Mundo ni proceden de una nación y gente, ni a aquellas partes fueron de sola una de las del Mundo Viejo, ni tampoco caminaron o navegaron para allá los primeros pobladores por el mismo camino y viaje, ni en un mismo tiempo, ni de la misma manera, sino que realmente proceden de diversas naciones, de las cuales unos fueron por mar, forzados o echados de tormenta, otros sin ella y con navegación y arte particular, buscando aquellas tierras de que tenían alguna noticia. Unos caminaron por tierra, buscando aquella de la cual hallaron mención en autores graves, otros aportando a ella, acaso, o compelidos de hambre ... o de enemigos circunvecinos, o yendo cazando para comer...²⁶

²⁶ *Ibid.*, p. 315.

Se trató, en consecuencia, de oleadas sucesivas y el dominico sostiene que lo ocurrido aquí es muy semejante a lo ocurrido en otro tiempo en España, donde "hay el día de hoy mixtura de todas las naciones que a ella vinieron".²⁷

Dada su posición, no sorprende que todo a lo largo de su libro y aun cuando al final diga estar conforme con "el discurso que hace el padre Acosta acerca de este intento" (el camino por tierra), la verdad es que toda la actitud del jesuita hacia el problema le produce una gran irritación. Lo que le echa en cara es que sea un hombre que confía demasiado en su propio ingenio. Le escandaliza que rechace la autenticidad histórica del *Timeo* platónico y considere que la Atlántida no sea más que un simple cuento "para muchachos y viejas". Más todavía que, al mencionar a Tarsis, haga su propia interpretación y sólo entienda "el mar grande o una región apartadísima y muy remota, extraña y peregrina", pero que ni aun así la identifique con alguna región del Nuevo Mundo, el Perú particularmente.

En este sentido, la crítica del dominico al jesuita es justa, ya que sin poner nunca en duda la Sagrada Escritura, Acosta muestra una confianza, desusada entre los cronistas, en lo que la experiencia y la investigación, filtradas, por así decirlo, a través del cedazo de la razón, pueden enseñar. En términos generales, el jesuita sólo acepta la autoridad de la Biblia y, si acaso, la de Aristóteles, aunque tratándose de éste tenga que reconocer, a pesar de su gran admiración por él, que el Filósofo puede equivocarse. Como le sucedió al sostener que la zona tórrida era inhabitable: "De esta opinión fue Aristóteles que, aunque tan gran filósofo, se engañó... por haber creído a los historiadores y cosmógrafos de su tiempo".²⁸

²⁷ *Ibid.*, p. 316.

²⁸ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1967, p. 13.

Al enfrentarse al problema del origen de los indios, Acosta rechaza la mayor parte de las opiniones corrientes en su tiempo y, efectivamente, hace una nueva lectura de los textos que hablan de las naves del rey Salomón. No niega que pudieran aplicarse al Nuevo Mundo, "porque el espíritu de profecía lo alcanza todo"²⁹, pero usando de un sano sentido común, enfrenta la afirmación de que las naves llevaban marfil para la edificación del templo a la experiencia: en las Indias no lo hay y ni siquiera hay memoria de que en ellas existieran elefantes alguna vez. Siempre de nuevo, Acosta emplea tanto la razón como la experiencia para interpretar los pasajes bíblicos, "porque no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas".³⁰

Como afirma O'Gorman en su "Prólogo"³¹, la postura del jesuita es intermedia y ecléctica, de tal modo que

se esmera en limitar el alcance dogmático de los textos bíblicos y las opiniones y sentencias patristicas para quedar en franquía de especular a su cuenta y riesgo en asuntos que a su parecer no caían dentro de esa prohibida esfera.³²

Esto es, precisamente, lo que hace frente al texto de III Reyes, que no es fundamento de dogma alguno, aunque tendrá que abandonar esta actitud cuando sí se enfrente a un dogma. Así, para dar respuesta a la cuestión del origen de los indios, tiene que partir de la afirmación bíblica sobre una única

²⁹ *Op. cit.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

³¹ El "Prólogo" está fechado en 1961, por lo que corresponde a la 2a. ed., 1962, p. XI-LIII.

³² *Ibid.*, p. XXV.

pareja original de la que descendería todo el género humano. Propone, por lo tanto, tres hipótesis, anulando, de paso, cualquier ficción poética y fabulosa.³³ En consecuencia, los primeros habitantes del Nuevo Mundo vinieron por mar o por tierra. Si por mar, pudo ser por decisión propia o a causa de una tormenta.

Porque no es de pensar que hubo otra arca de Noé en que aportasen hombres a Indias, ni mucho menos que algún ángel trajese colgados por el cabello, como al profeta Habacuc, a los primeros pobladores de este mundo.³⁴

Dejemos, pues, escribe, "pláticas de burlas" y atengámonos al "hilo de la razón". No es posible, por lo tanto, que en tiempos antiguos haya habido viajes de descubrimiento: la causa es muy sencilla, sin la aguja de marear es imposible atravesar el océano.³⁵ Pero ¿acaso no pudieron arribar impelidos por una tormenta? Esto le parece verosímil, si bien la hipótesis presenta una dificultad, ya que el texto bíblico asienta que, durante el diluvio, perecieron todos los animales de la tierra, a no ser los que quedaron resguardados en el arca, de modo que, para poblar el Nuevo Mundo, también las bestias se debieron ver forzadas a encontrar un camino, pues sólo los animales domésticos y quizá una que otra bestia de las que "para sola grandeza suelen príncipes y señores tener en jaulas"³⁶ serían embarcados. A nado o volando es imposible que atravesaran el océano.

³³ *Ibid.*, p. 46.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Op. cit.*, p. 55.

De modo que sólo hay una hipótesis que responda al enigma de la procedencia tanto de hombres como de animales, que es la conjetura de que

el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí, días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o, al menos, se avecinan y allegan mucho [...] Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto [...]»³⁷

Así, sin poner en peligro la unicidad del género humano afirmada por el Génesis, encontró Acosta, usando una lógica clara e incisiva, una respuesta a la cuestión que a tantos había preocupado, respuesta que, sin embargo, no sería aceptada por todos ni tampoco de inmediato, como lo prueba la obra de fray Gregorio García y aun muchas posteriores.

Frente al abigarrado conjunto de opiniones citadas, los franciscanos muestran una notable sobriedad que puede advertirse ya en sus primeros escritos. Ciertamente, los fragmentos de la obra de fray Andrés de Olmos conservados por Zorita, que son los que vienen al caso, hacen retroceder el origen de los indios a unos "hombres barbudos y muy altos".³⁸ El fraile asegura además que vio "ciertos huesos del pie, de un palmo de alto" que, a su parecer eran restos de esos primeros habitantes, desaparecidos, desde luego,

³⁷ *Ibid.*, p. 55-56.

³⁸ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, Madrid, 1909. Ed. de Marcos Jiménez de la Espada (sólo se publicó el tomo I). En fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Porrúa, 1971, 2ª ed. facsimilar de la de 1870. Lib. II, cap. 13, p. 46, aparece un texto, atribuido también a Olmos, muy semejante.

mucho tiempo antes de la llegada de los españoles. Quizá por ello, no se plantea el problema de su origen, como tampoco menciona su posible antecedente: el relato bíblico acerca de unos gigantes.³⁹ En cambio, al hablar de la procedencia de los indígenas a los que intenta evangelizar, Olmos propone tres hipótesis: puede ser Babilonia (en el momento de la confusión de las lenguas), la "tierra de promisión" o el territorio de Siquem. Esta última es para el franciscano la hipótesis más plausible, ya que encuentra "que lo que más parece cuadrar y conformar con el nombre es lo que Siquem, aunque las letras están corruptas".⁴⁰

No es mucho, por lo tanto, lo que puede sacarse de Olmos, dado que, al haber desaparecido sus escritos, lo único que tenemos son simples citas tomadas de otro autor. Sin embargo, quizá merezca destacarse que —y de nuevo sin plantearse el problema de fondo, que en este caso sería la posibilidad de navegación— el fraile diga que algunos de sus informantes le aseguraron que los primeros habitantes de estas tierras "habían pasado un brazo de mar".

Puede añadirse que, aun sin tomar en cuenta el estado fragmentario de sus textos, fray Andrés no parece haber sido hombre inclinado a construir hipótesis, sino más bien a recopilar datos que consigna con toda objetividad.

En todo caso, afirma que "no hay quien dude venir [los indios] de los hijos de Noé".

Pero tampoco Motolinía —quien escribió una decena de años después— se alarga sobre el tema del origen. Sólo al final de la "Epístola proemial" dirigida al conde de Benavente examina en forma sumaria lo asentado por Aristóteles en *De admirandis in natis* acerca de la navegación de los cartagineses

³⁹ Gn 6, 4: "Había entonces gigantes en la tierra ...". Véase también Núm 13, 33.

⁴⁰ Mendieta, *op. cit.*, lib. II, cap. 32, p. 145.

hasta una "tierras amenas e deleitosas" que pudieran ser, dice, las islas del Caribe o "por ventura alguna parte de esta Nueva España", pero si bien da cuenta de esta hipótesis, no queda convencido, porque "una tan gran tierra y tan poblada por todas partes, más parecen traer origen de otras partes".⁴¹ Sin que se aventure a decir cuáles pudieran ser éstas.

De nuevo, de lo que no cabe tener duda es de que los indios son descendientes de los nietos de Noé. En cuanto a las opiniones comunes que les atribuyen ascendientes judíos o moros, el franciscano las decarta sin mayor trámite, porque "estos naturales son puros gentiles". Opinión que refuerza en la segunda parte de su escrito al plantear simplemente que "estas gentes fueron a estas partes antes del advenimiento de Cristo".⁴² No llegó a ellas, por lo tanto, la predicación apostólica y así cayeron en la idolatría. Pero es inútil preguntar por qué estos pueblos y por tantos siglos estuvieron olvidados. Para fray Toribio es evidente que, antes de la llegada de Cortés, los indios desconocían la tradición judeo-cristiana, pero —y esto es lo importante— no niega en forma alguna el linaje adámico de esta gente. De ello está plenamente convencido.

Otro franciscano, fray Bernardino de Sahagún, tan entregado a la tarea de sacar a luz todos los usos y costumbres, ceremonias y ritos, virtudes y vicios de los naturales, poco es lo que tiene qué decir acerca de su origen. En el "Prólogo" al libro primero de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, al mencionar que los indios decían haber salido de las "siete cuevas", conjetura que "estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra".⁴³ Sin embargo, dada la falta de

⁴¹ Motolinía, *Memoriales*, p. 14.

⁴² *Op. cit.*

⁴³ Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. I, "Prólogo", p. 30.

instrumentos náuticos en la época que asigna a estos viajes (unos 2000 años antes de la conquista), piensa que tuvieron que costear desde la Florida hasta el puerto de Pánuco, sin que, por otra parte, diga cómo llegaron a la Florida. Empero, la aparente lógica de su texto desaparece para el lector moderno cuando, líneas más abajo, dice que “esta gente venía en demanda del paraíso terrenal”, afán en el que “no erraban, porque es opinión de los que escriben que está debajo de la línea equinoccial”.⁴⁴ Aquí la argumentación se detiene, se vuelve sobre sí misma y, al percatarse de lo vano de su investigación, el fraile se pregunta: “¿para qué me detengo en contar adivinanzas?” Con todo, hay algo de lo cual tiene una absoluta seguridad, “pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros”.

De una obra tan extensa, escrita a lo largo de tantos años y en medio de tantas dificultades como la de Sahagún, no puede pedirse que sea totalmente coherente, que no haya en ella cambios de opinión, debidos, en ocasiones, al acceso a nuevas fuentes, pero también a ver las cosas desde una perspectiva diferente. Sea de ello lo que fuere, en el “Prólogo” del duodécimo y último libro de su obra, fray Bernardino vuelve al tema del origen de los indios. Y si, por una parte, reitera su convicción de que el paraíso terrenal “está en la tórrida-zona y la norte-ártico”, por la otra, menciona la existencia de gigantes antes del diluvio. Pero lo que más llama la atención es que si con anterioridad rehuyó dar una respuesta clara sobre el origen de los naturales, ahora diga que:

Háse también sabido de cierto que la población del mundo comenzó de hacia aquellas partes donde está la gran Babilonia la vieja y de allí se ha

⁴⁴ *Loc. cit.*

venido poblando el mundo hasta estas partes que se llama el nuevo orbe.⁴⁵

Párrafo que redondea con una referencia al Antiguo Testamento, lo que no sólo le permite establecer que hubo quienes navegaron hasta el Nuevo Mundo, sino también en qué época y con qué fines se realizaron los viajes:

Ahora se dice por muy cierto que la flota del rey Salomón llegó al Perú y también a la isla de Sto. Domingo a tomar oro para el edificio del templo. Esto se ha sabido por la especulación del tercero libro de los Reyes, donde se habla de la flota de Salomón que vino por oro a estas partes.⁴⁶

Desde luego, esta última cita haría de los indios descendientes de los judíos, lo que hasta ese momento habían evitado los cronistas franciscanos.

Ejemplo de esa prudencia es fray Jerónimo de Mendieta, a pesar de escribir a fines del siglo XVI, cuando según Brading vuelven a tomar fuerza las elucubraciones sobre el origen de los indios. Quizá por ello el franciscano se siente obligado a citar la obra de Alejo Venegas acerca de la posible navegación cartaginesa, que desde luego rechaza. Su propia opinión la dejó ya muy clara desde el segundo libro donde hace un recuento de las que él llama "fábulas y ficciones" de los indios acerca de la creación y principio del mundo. Las recoge porque sabe que en la tradición europea, sean los textos sagrados o profanos, nada hay que pueda aclarar el problema. Cita las tres hipótesis de fray Andrés de Olmos y también las de quienes consideran que los naturales

⁴⁵ *Op. cit.*, t. I, lib. XII, p. 17.

⁴⁶ *Op. cit.*, t. IV, lib. XII, p. 18. Sahagún cita III Re, recuérdese que en las versiones modernas es I Re.

proviene de alguna de las muchas dispersiones de Israel. Tal vez la provocada por Tito y Vespasiano al destruir Jerusalén, lo que aclararía porqué en algunas zonas de la Nueva España (Yucatán y Guatemala), se han hallado rastros que parecerían indicar cierto conocimiento de la Sagrada Escritura. Mendieta se detiene en los totonacas quienes “esperaban la venida del Hijo del gran Dios”, lo que

[...] hace hartos en favor de los que han tenido opinión que estos indios descendían del pueblo de los judíos, creyendo que serían algunos que escaparían de la destrucción de Jerusalén que hicieron los emperadores Tito y Vespasiano, y por la mar vendrían discurriendo de unas tierras en otras, y quedaron en aquel su error de aguardar todavía al Mesías...⁴⁷

Pero a final de cuentas, Mendieta acoge la opinión de Acosta, si bien no la considera concluyente, puesto que el problema es tan grave y su solución está tan oculta a los hombres que “cada uno puede juzgar lo que más le cuadrare a su entendimiento, no afirmando lo que es tan dudoso, sino sospechando o teniendo por opinión lo que mejor le parece”.⁴⁸

El texto del último cronista franciscano del siglo de la conquista, fray Juan de Torquemada, amenaza siempre con hundir al lector en un torrente erudito, pero en lo que al problema del origen de los indios se refiere lo que hace a final de cuentas es rechazar todas las hipótesis propuestas hasta entonces. Dedicó a ello varios capítulos⁴⁹ del primer libro de su *Monarquía*, en los que va desechando los distintos pareceres. Empieza, desde luego, por el

⁴⁷ Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 41, p. 539.

⁴⁸ *Loc. cit.*, p. 540.

⁴⁹ Torquemada, *op. cit.*, t. 1, lib. I, caps. 8-11.

relato sobre el diluvio, para asegurar que, en cumplimiento del mandato divino: "henchid la tierra, creced y multiplicaos sobre ella", el mundo se llenó de gente, mundo en el que naturalmente estaban incluidas las nuevas tierras. Ahora bien, como el mundo está compuesto de islas, para pasar de unas a otras es necesario hacerlo por mar, fuera "en navíos grandes o chicos, o barcos u otras cosas que sirviesen para este pasaje, pues no fuera posible de otra manera".⁵⁰

Sin embargo, en contra de esta opinión hay un argumento decisivo, pues, según se sabe por la historia,

no estaban las cosas de navegación tan en su punto, ni había tanta destreza en ella como la hay en nuestros tiempos para acometer viajes tan largos y venir a poblar tierras tan remotas y apartadas como lo son éstas, ni tenían el uso de la piedra imán con que tanto se facilita el navegar.⁵¹

Por otra parte, Torquemada considera que, por la falta de noticias sobre su origen entre los propios naturales, ha de pasar mucho tiempo antes de que pueda conocerse la verdad, aun cuando tiene que ser "gente antiquísima de aquella que se repartió y dividió después del Diluvio" y que, en consecuencia, desciende de Adán y Eva a través de alguno de los hijos de Noé.

Torquemada ha rechazado, como vimos, la posibilidad de una navegación antigua, lo que, a pesar de todo, no hace menos sorprendente que postule un camino por tierra. En otras palabras, hace suya la opinión de

⁵⁰ *Ibid.*, t. 1, lib. I, cap. 8, p. 35.

⁵¹ *Ibid.*, t. 1, lib. I, cap. 10, p. 45.

Acosta (a quien no cita en ninguno de estos capítulos), pero plantea la posibilidad de no uno, sino de dos pasos:

Y así, lo que acerca de esto siento (salvo mejor parecer) es que los más de los primeros moradores de este Nuevo Mundo vinieron a él por tierra y que sus partes, así las del norte como las del sur, deben estar tan cerca de las otras tierras que se comunican y que los estrechos o brazos de mar que hay de por medio son de poco trecho y de manera que se pueden pasar.⁵²

Opinión que se ve apuntalada por las propias tradiciones indígenas que muestran en sus pinturas que, para llegar a Anáhuac, pasaron por un brazo de agua, como río muy grande, por el que se comunicaban "las aguas del un mar del norte con las del otro del sur". Llegaron, pues, a estas tierras en tiempos muy remotos, buscando mejores condiciones para la vida humana y no debe caber duda de que descienden de uno de los hijos de Noé. ¿De cuál? Si solamente se toma en cuenta el color de la piel, el franciscano no tendría "por cosa desencaminada creer que son descendientes de los hijos o nietos de Cam".⁵³

De esta manera, le hayan dedicado mayor o menor espacio en sus escritos al problema, los frailes menores no dudaron de que, al encontrarse con los naturales, se encontraban con otros miembros de la familia humana, ocultos a sus ojos hasta ese momento por el secreto juicio de Dios y desconocedores de su palabra, pero que serán saludados por los miembros de la primera misión franciscana invirtiendo la forma usual, ya que no les dijeron: "sois hombres como nosotros", sino "somos hombres mortales y pasibles como

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 46.

vosotros".⁵⁴

⁵⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana conque los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el Emperador Carlo quinto convirtieron a los indios de la Nueva España*, en lengua Mexicana y Española, ed. facsimilar del manuscrito original. Paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986, p. 79.

9. La misión franciscana

No deja de sorprender que, meses antes de la caída de Tenochtitlan, los frailes menores se dispusieran ya para una misión evangelizadora a las nuevas tierras. Cuando menos esto es lo que se deduce de la fecha de la bula que dos prominentes franciscanos lograron de León X: 25 de abril de 1521.¹ Estos dos frailes —Juan Clapión, un flamenco que había sido confesor de Carlos V, y Francisco de los Angeles, noble español que a poco fue elegido ministro general de su orden— intentaron encabezar esa primera misión que no llegó a realizarse. Si, por un lado, desconcierta la fecha, que anticipa la victoria de los espaloles sobre los mexicas, el texto mismo no puede ser más explícito en cuanto al porqué de la elección de los seguidores de San Francisco para la empresa.

Como trasfondo general,² debe destacarse la gran reforma de la Iglesia española iniciada años antes por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros: fraile franciscano fundador de la universidad de Alcalá y promotor de la Biblia políglota entre otras cosas. Este hombre, cuya repugnancia a ser nombrado arzobispo fue manifiesta y que intentó vivir la pobreza franciscana

¹ Se trata de la *Alias felicis* a la que seguirían la *Exponi nobis fecisti* (13 de mayo de 1522) de Adriano VI y la segunda *Alias felicis* (25 de febrero de 1535) de Paulo III.

² Para toda esta parte, consultar a Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, FCE, 1950, 2 vols., vol. I, cap. I.

a pesar de todos los honores que Isabel la Católica hacía recaer sobre él, tuvo que ser reprendido por el papa y obligado a mantener la forma de vida "conveniente" a su rango (aunque lo hiciera en forma más aparente que real). La obra de su vida, la reforma, conoció varios sonados fracasos, a pesar de lo cual puede decirse que sí logró casi todo lo que se proponía en cuanto a su orden propia. Al parecer, el deseo de Cisneros era la desaparición de los conventuales y la incorporación de las nuevas ramas —amadeos, recoletos y capuchinos— a los observantes. Desde luego, protegidos como estaban por gran parte de la nobleza, los conventuales no desaparecieron e incluso algunos miembros de los nuevos grupos se unieron a ellos. Con todo, en última instancia, la reforma alcanzó su fin al llevar a muchas casas conventuales a la observancia. En cuanto a ésta, sus miembros no sólo se multiplicaron, sino que fueron notables por su fervor.

Ahora bien, la reforma cisneriana comparte con otros movimientos de esta época el deseo de volver al ideal cristiano primitivo que es, como debe recordarse, la base misma sobre la que Francisco de Asís asentó su forma de vida. Lo que explica no sólo que el fraile franciscano que vivía bajo las ropas del cardenal estuviera plenamente convencido de la necesidad de limpiar a la Iglesia de todas las excrecencias brotadas a lo largo de los siglos, sino también que su mayor éxito lo lograra entre los hermanos menores. Aquí debe mencionarse que la reforma franciscana se inició desde el momento en que Cisneros fue nombrado vicario provincial de los observantes de Castilla en 1494, es decir, años antes de ser elevado al arzobispado. Desde ese momento, lo que hizo fue simplemente exigir que la regla se cumpliera rigurosamente, para lo cual visitaba los conventos castellanos y una vez reunido el capítulo:

hacíales una plática de sus primeras reglas... de su relajación y quebrantamientos. Ponía toda instancia en que [los frailes] renunciasen todos los privilegios que eran contra su primera perfección... quitábales todas las rentas, heredades y tributos... En materia de hábito quitó los que traían... y les hizo vestir de paño áspero... En la superficie de sus celdas no dejó nada, hízoles seguir el coro y andar descalzos... pues últimamente los hizo a todos observantes...³

De este modo, uniendo una casa conventual a otra observante o convirtiendo a los conventuales en observantes —“porque el que no quiso reducirse a la observancia o le quitó el hábito o se pasó a Italia”— logró poco a poco su propósito. En otros casos, la presencia de observantes en la comunidad conventual alcanzaba por sí sola el cambio.

Con todo, no puede hablarse de un éxito completo. Sin embargo, Cisneros no se dio por vencido y al ser designado vicario general de los franciscanos españoles (1496) presionó a los recalcitrantes para que aceptaran la reforma. La reacción, totalmente adversa, no se hizo esperar y las quejas llegaron hasta Roma, pero no en balde contaba el cardenal con el apoyo total de Isabel, de modo que pudo continuar presionando y la elección de un nuevo ministro general de la orden de frailes menores —fray Gil Delfini— dio una mayor fuerza al movimiento reformador que empezó a extenderse a todas las provincias europeas. Como ocurre siempre, a pesar de su meta común, Cisneros y Delfini no estaban totalmente de acuerdo, pues el primero hacía un hincapié mayor en el restablecimiento de la disciplina, dejando un tanto

³ Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, México, UNAM, 1996, p. 42-43. Rubial remite a Quintanilla, citado a su vez por Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, Barcelona, Librería Religiosa, 1655, 4 vols., vol. III, p. 30 ss.

de lado el problema de las propiedades, mientras que para el segundo el voto de pobreza era prioritario. Tras muchas vicisitudes, pues la balanza se inclinaba a veces por unos y a veces por otros, gracias a la intervención de Carlos V —todavía príncipe— y del propio papa —León X— se creó una comisión muy favorable a los observantes. A lo que debe añadirse que el concilio de Letrán (1512) decidió —por enésima vez— que la reforma de la Iglesia debía iniciarse por el clero regular y aprovechar lo que ya se había logrado entre los frailes menores. Así la bula *Ite vos* (el título mismo es muy sugerente) ordenó que la elección del ministro general quedara en la rama observante (con lo que los conventuales resultaron en desventaja, si bien podían conservar sus posesiones). La unión de las dos secciones siguió por lo tanto sin alcanzarse.

En medio de estos vaivenes, durante los años finales del siglo XV y los primeros del XVI, había surgido en España una pequeña comunidad que pretendía seguir al pie de la letra la regla y el testamento de San Francisco. El fundador del movimiento, fray Juan de Guadalupe, logró que el papa le otorgara en 1499 el permiso necesario para fundar nuevas casas —pequeñas y pobres—, a la vez que lo eximía de la obediencia a los superiores observantes, aunque quedaba sujeto al ministro general, cargo que, en ese momento, ejercía un conventual. Se originó así una de esas paradojas tan comunes en la historia franciscana, ya que estos nuevos y austerísimos seguidores de la regla encontraron la oposición de los austeros observantes y, en cambio, fueron protegidos por los conventuales. El propio cardenal Cisneros no veía con buenos ojos al grupo, pues, en su opinión, su sujeción a los conventuales debía originar nuevos problemas. Así fue en efecto. Tras un sinnúmero de desafortunados sucesos —privilegios revocados, conventos que pasaban de una a otra facción, peligro continuo de desaparición, reducción temporal a

una pequeña isla del Guadiana entre España y Portugal—, en 1508, tres años después de la muerte de fray Juan de Guadalupe, un breve papal creó la custodia del Santo Evangelio, misma que en 1517, por la ya mencionada bula *Ite vos*, quedó sometida al ministro general que en esa fecha pertenecía a los observantes. Y con ello cambió por completo la situación, ya que quienes antes perseguían al grupo, a pesar como ya se dijo de su afinidad con él, le fueron ahora enteramente favorables. Sobrevino así una rápida expansión que llevó, en 1519, a la elevación de la custodia a provincia, a la que se dio el nombre de San Gabriel. En la comisión encargada de hacer el cambio, figuraba fray Francisco de los Angeles, el frustrado evangelizador de la Nueva España y, sin duda, el franciscano español más destacado de la época después de Cisneros.

España se encontró así, en el momento mismo en que iniciaba su expansión, con un instrumento idóneo para llevar el Evangelio a las nuevas tierras. Los franciscanos, por su parte, verán siempre en esta reforma un designio providencial que les permitió cumplir plenamente con su vocación, puesto que no sólo los acercó al ideal de su fundador, sino que además hizo que la orden tuviera en España una mayoría de frailes muy preparada en el terreno intelectual (rasgo que por sí solo bastaría para distanciarlos de los espirituales). Quizá no esté por demás mencionar aquí otra característica peculiar de los frailes menores (que ellos, desde luego, atribuyen a la acción de la providencia), que es la presencia constante del número doce en sus empresas. San Francisco no inició su predicación hasta no haber reunido doce compañeros. El lego Raimundo Lulio se unió a doce franciscanos en Mallorca para comenzar el estudio de las lenguas necesarias para la conversión de los infieles. En la nueva fundación universitaria de Alcalá, se instauró el colegio de San Pedro y San Pablo para doce frailes menores. Todo lo cual nos remite

al número de los apóstoles de Cristo. De modo que no es de admirar que, según las crónicas, haya dispuesto "Dios las cosas de tal manera" que también fueran doce los franciscanos que pasaron a predicar a "las Indias de la Nueva España". Pero ya habrá tiempo de ver esto más detenidamente.

No fue, sin embargo, esta tierra la primera en recibir fieles seguidores de San Francisco. Fueron enviados a Granada, acompañaron a Colón en su segundo viaje, llegaron a Orán (1509) y finalmente pisaron la tierra firme del nuevo continente.

Tan larga y profunda era la tradición misionera de la orden que fray Juan Clapión y fray Francisco de los Angeles, al pedir la licencia necesaria al papa, le suplicaron que

les concediese las facultades y privilegios que sus antecesores, los romanos pontífices, habían otorgado en su tiempo a los frailes de la misma orden que iban a predicar a tierra de infieles.⁴

No se trata, en consecuencia, de un inicio, sino de una continuación.

Así, al formarse la primera misión oficial a la Nueva España, el nuevo ministro general, fray Francisco de los Angeles, dio a quienes la formaban una "Instrucción" (4 de octubre de 1523), a la que siguió una "Patente y obediencia" (30 del mismo mes y año).⁵

⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 4, p. 187 y fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. 5, lib. XV, cap. 3, p. 22.

⁵ La "Instrucción" en Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 9, t. 200-202 y en Torquemada, *op. cit.*, t. 5, lib. XV, cap. 7, p. 29-32.

Según fray Jerónimo de Mendieta, el ministro general no sólo fechó el primer documento el día en que se celebra a San Francisco, sino que quiso reunirse con los misioneros y darles su bendición en ese día para

que hiciesen cuenta que él mismo [San Francisco] los enviaba como si viviera en la tierra... Y quiso el ministro general que fuese en aquel convento que tenía el nombre e imitación del de Santa María de los Angeles en Asís...de donde el santo padre... solía enviar a sus discípulos y compañeros a predicar la palabra de Dios por todas partes del orbe.⁶

Como se ve, la crónica intenta en todo momento destacar que la misión sigue la más pura tradición franciscana. Pero, volvamos al primer documento. En él aparecen ya varias cuestiones que serán ampliadas en el segundo. Se trata, desde luego, del mandato de Cristo a sus discípulos: "Id y predicad a todas las gentes", mandato que según reafirma el ministro general no cesará "hasta el fin", pues hasta que llegue ese día Dios enviara de continuo nuevos obreros a la viña de su Iglesia. Unida a él está la mención a San Francisco, "el cual enviaba frailes a las partes de los gentiles". De nuevo, lo que estas frases quieren destacar es que el grupo destinado a la Nueva España sigue fielmente al fundador. Y sigue sus huellas tan a la letra que, si como vimos, el Pobrecillo esperó a tener doce compañeros para iniciar "la publicación de la vida evangélica", porque ése fue "el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo", así fray Francisco de los Angeles formó la misión con doce frailes.

⁶ *Ibid.*

Hasta aquí, el documento sigue la línea habitual de cualquier instrucción destinada a religiosos, pero de pronto y en forma escueta aparece una afirmación desconcertante para el lector actual, ya que el texto asienta que la tierra a la que han sido destinados ha sido vendimiada “por el demonio” y, en consecuencia, “Cristo no goza [en ella] de las ánimas que con su sangre compró”.

Así, la “Instrucción”, tras dedicar su mayor parte a alabar la infinita bondad de Dios y la necesidad de que el mundo conozca el Evangelio, pasa ahora a dibujar al antagonista: el demonio. Porque como dirá el último cronista franciscano del siglo XVI, fray Juan de Torquemada, en el mundo

esta santa ley de Dios es una contienda y guerra, publicada a fuego y sangre contra la malicia y falsa doctrina que el demonio enseña... son dos bandos encontrados, Dios y su ley con el demonio y su malicia.⁷

Lo que los misioneros van a ver y a vivir en las nuevas tierras aparece ya, en consecuencia, bajo una luz sobrenatural.

Pasemos ahora al segundo de los documentos —la “Patente y obediencia”—⁸ suscritos por el ministro general. En él reaparecen algunos temas del primero. La obligación de evangelizar, señalada por Cristo y obedecida por Francisco, quien “no olvidando su vocación, procuraba reducir al gremio de la Iglesia militante así a los fieles como a los infieles”. La necesidad de tomar partido por el “alto rey”, aunque esto los lleve a derramar su sangre, necesidad de la que tienen tan clara conciencia los miembros de la

⁷ Torquemada, *op. cit.*, t. 5, prólogo al libro XV, p. 9.

⁸ La “Patente y obediencia” en Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 10, p. 203-206 y en Torquemada, *op. cit.*, t. 5, lib. XV, cap. 8, p. 34-38.

misión que el ministro no hace más que ceder a sus deseos, pues “me habéis pedido con instancia que os envíe a tierra de infieles”. En lo cual, no está por demás volver sobre ello, no hacen sino cumplir con la regla y el ejemplo de Francisco. Pues, como vimos, “el sobredicho padre, con algunos de sus hijos, sedientos de las palmas del martirio, fueron por diversas partes del mundo”.

A pesar del escaso lapso que separa los documentos y de que su intención sea la misma, el segundo hace un hincapié mucho mayor en la acción del demonio sobre los desdichados habitantes del Nuevo Mundo. La misión de los nuevos doce será

librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia de Satanás, viven en las sombras de la muerte... [gentes] detenidas so el yugo del cautiverio de Satanás, con la ceguera de la idolatría... Armados con el escudo de la fe... pelead con la antigua serpiente que procura detener por suyas las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Jesucristo.⁹

Queda, por tanto, en claro que el combate que han de librar no será contra los hombres, sino que habrán de enfrentarse a la “serpiente antigua” bajo alguno de sus múltiples disfraces. Una referencia al Deuteronomio: “Inmolaron a los demonios y no a Dios”,¹⁰ fundamente la creencia de estos hombres acerca de que el demonio está presente en todos los cultos que no sean el cristiano. Se trata del mismo ángel rebelde que —a pesar de la infinita

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Dt 32, 17. La cita está en castellano y es traducción de la Vulgata. Las versiones actuales de la Biblia cambian el sentido.

diferencia entre él y Dios— se empeña en mostrarse como su enemigo. Sin embargo, los frailes cuentan en este sobrenatural combate con un elemento que inclinará la balanza a su favor: han sido elegidos por Dios mismo, quien al ver “el celo del sediento Francisco de la salud de las ánimas señaló... al susodicho alférez de Cristo con sus hijos” para librar la batalla.

Pero si las continuas referencias al demonio como presencia viva desconciertan al lector moderno, la “Obediencia” contiene otras frases que han asombrado a algunos investigadores a tal grado que han sacado de ellas consecuencias que la convierten en un rebrote del joaquinismo.

En efecto, el ministro general afirma:

más ahora, cuando ya el día del mundo va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros... para que vayáis a su viña... quiso que vosotros... sus verdaderos hijos, fuédeses los postreros...¹¹

Es evidente que el texto hace referencia a la parábola de los obreros enviados a la viña que, desde luego, puede ser interpretada en sentido apocalíptico.¹² Sin embargo, tanto estas líneas como las siguientes: “acercándose ya el último fin del siglo, que se va envejeciendo”, más que señal de joaquinismo, lo son a mi parecer de consonancia con la doctrina de San Agustín, para quien, como ya vimos, el mundo (el siglo) ha entrado ya en la última edad, cuya duración ni puede ni debe calcularse.

Puede ya señalarse aquí que todos estos temas serán retomados y reelaborados por los cronistas franciscanos de la Nueva España, que anudarán

¹¹ Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 10, p. 204 y Torquemada, *op. cit.*, t. 5. lib. XV, cap. 8, p. 35.

¹² Cf. Mt 20, 1-16.

su relato no sólo a los documentos del ministro general, sino a toda la historia anterior de la orden. No debe, empero, causar sorpresa su apego a ella, ya que es el elemento que les permitirá explicar —tanto a sí mismos como a los demás— los acontecimientos que viven.

De esta manera, fortalecidos por las palabras de su superior, quien los amonesta además a dejar “los extremos, los cuales traen peligrosos errores” (o sea, a mantener escrupulosamente la regla), armados con las concesiones del papa y el apoyo del emperador, llegaron los Doce a su destino.

El primer encuentro

Una vez en la capital de la Nueva España dieron un paso que, según se vea, puede ser enteramente lógico o, por el contrario, algo tan insensato que sólo un milagro podía darle buen fin. Lo que hicieron, como se sabe, fue pedir a Cortés que les reuniera a los principales y sacerdotes de los indios para tener una plática con ellos. Como dije, esto parece lógico si se trataba de conocer el punto de vista del oponente y de convencerlo por medio de razonamientos. Los diálogos entre cristianos y judíos (o árabes) fueron frecuentes y puede decirse que, a pesar de los fracasos, partían de una base firme, ya que los antagonistas se conocían de antiguo y, por opuestas que fueran las doctrinas, los argumentos seguían una lógica común. Pero en 1524 este encuentro entre frailes e indios estaba fuera de todo cálculo razonable. Desde luego, los franciscanos tenían que intentar acercarse a los indios (para eso habían venido), pero ¿dialogar sobre las respectivas religiones cuando se desconocía la lengua? Hubo que acudir, por lo tanto, a un intérprete que, según las crónicas fue “Jerónimo de Aguilar u otro intérpreta de Cortés”. Aguilar había

recibido las órdenes menores, de modo que podía traducir el mensaje religioso, pero por lo que sabemos el idioma indígena que manejaba era el maya. En cuando a ese "otro intérprete" se abren todas las interrogantes posibles.

De mayor peso aún es que las respectivas "teologías", el pensamiento de unos y otros corría por canales muy diferentes. No había ni un idioma ni una base común. El concepto de Dios de los franciscanos excluía de antemano cualquier posibilidad de apertura. La religión indígena había sido ya condenada desde las primeras noticias que sobre sus ritos llegaron a Europa, pero aun si sus características hubieran sido otras, el rechazo español habría sido igual, puesto que el Dios cristiano es un Dios celoso que no admite otros junto a él. Téngase en cuenta, además, que la "discusión" no iba a versar sobre usos populares, sino que los misioneros intentaban entregar el mensaje de Cristo en su mayor pureza, de tal modo que, si bien con palabras sencillas, la plática debía apegarse totalmente al magisterio de la Iglesia. No podían los misioneros, por lo tanto, hacer paralelos o encontrar semejanzas entre usos y costumbres que, en el caso cristiano, aun cuando no sean contrarios a la fe, no forman parte integrante de la doctrina, usos que, quizá, hubieran permitido el acercamiento.

Ahora bien, sobre esta primera plática han llegado hasta nosotros tres escritos franciscanos,¹³ el último de los cuales, el de Torquemada, simplemente repite, aumentándolo con sus conocidas disquisiciones eruditas, el de Mendieta, y éste a su vez remite al primero, el de Sahagún. Casi por demás está decir que ninguno de los autores formó parte de la primera

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana...* Por razones obvias utilizo sólo el texto castellano. Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. 13, p. 213-215 y Torquemada, *op. cit.*, lib. XV, cap. 11.

misión, por lo que el texto sahaguntino se basa en "papeles antiguos" que fray Bernardino encontró en el convento de San Francisco de México y en lo que los participantes en la plática le relataron. Por otra parte, es notable que en la elaboración de Mendieta-Torquemada, las noticias se hayan reducido al mínimo. Por ello, iniciaré el análisis por estos resúmenes, ya que Sahagún debe ser tratado aparte. Estos textos empiezan por el anuncio que los franciscanos hacen acerca del motivo de su llegada e instan a los indígenas a no imaginar "de nuestras personas alguna divinidad". Son simples mensajeros del prelado universal (¿qué entenderían los indios por esto?), quien, avisado por el emperador de la existencia de innumerables pueblos que no conocen a Dios, ha enviado a los misioneros

de tan lejanas tierras y con tan grandes peligros de la vida como se ofrecen en tan largo viaje de mar y tierra, y no a pretender ni buscar oro ni plata, ni otro interés ni provecho temporal, sino el perpetuo de vuestra salvación.¹⁴

Por lo demás, ambos frailes hacen hincapié en que las pláticas contenían "por extenso toda la doctrina que... se debe enseñar a los infieles que se han de convertir a la fe cristiana". Como se verá más adelante, aunque estos cronistas hablen de "pláticas" se refieren de hecho sólo a la primera, cuyo buen éxito resulta más que dudoso, porque los indios

después de haber oído el razonamiento, respondieron dándoles las gracias por su buena venida y deseo que traían de su aprovechamiento; y

¹⁴ Mendieta y Torquemada, *ibid.*

se ofrecieron que les entregarían a sus hijos para el efecto que pretendían, que reposasen y descansasen y que ninguna cosa les diese pena.¹⁵

Me parece evidente que, bajo la exquisita cortesía indígena, estas palabras muestran la firme postura de quienes ni entregaron a sus hijos para ser evangelizados, ni estaban dispuestos a admitir como verdad lo que se les había explicado.

Pero más importante para mis fines es la decidida afirmación de los franciscanos acerca de que toda esta gente andaba “errada y engañada de los demonios, enemigos del género humano”, afirmación que está, como puede verse por lo dicho en el capítulo 5 de la primera parte, totalmente acorde con la tradición de la Iglesia. No se trata de una teoría que los misioneros inventaran en ese momento para explicarse la idolatría prehispánica. Por el contrario, como se ve por los documentos del ministro general, lo que hacen es aplicar una doctrina antiquísima a la nueva realidad. Qué tanto conocía fray Francisco de los Angeles las prácticas religiosas prehispánicas para ver en ellas la mano del demonio es, hasta cierto punto, una cuestión secundaria, puesto que su convicción se asienta en los textos bíblicos que son también el trasfondo del relato de Sahagún-Mendieta-Torquemada.

Como ya mencioné, los textos posteriores se basan en los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco... convirtieron a los indios de la Nueva España*, elaborados por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas en 1564. Este texto, cuya verosimilitud ha sido puesta en duda, ya que entre el coloquio mismo y el escrito median cuarenta años, es desde luego una obra literaria como ya sostuvo su primer editor —fray José María Pou y Martí. Sin embargo, investigadores posteriores como Nuttal,

¹⁵ *Ibid.*

Lehmann, León-Portilla y Klor de Alba, han reconocido que, por mucho que fray Bernardino haya ampliado las pláticas de los frailes y las respuestas de los indios hasta resultar anacrónico, el texto refleja lo que debió haber sido este primer encuentro. Desde luego, el hecho de que los relatos posteriores concuerden con éste nada añade a su credibilidad, puesto que se basan en él.

Así, aunque el de Sahagún sea de mayor extensión, los tres tratan los mismos temas, si bien, como ya mencioné, los posteriores apenas dan una noticia breve sobre el asunto. Vemos, pues, que además de exponer los motivos que los han traído hasta estas tierras y de la explicación, muy escueta, de lo que la Sagrada Escritura es y del papel del papa como guardián de ella, los franciscanos anuncian a los indios algo desconcertante:

[Cristo] tiene un reino acá en el mundo, que se llama reino de los cielos y por otro nombre Iglesia católica y llámase reino de los cielos porque ninguno irá al cielo a reinar si no se sujetara a este reino acá en el mundo.¹⁶

Lo que equivale al viejo dicho de San Cipriano (siglo III): *Salus extra Ecclesiam non est* ("fuera de la Iglesia no hay salvación"). Con todo, no deja de sorprender que los frailes hagan suya esta identificación que tan lejos está no digamos ya de la concepción joaquinista y espiritual, sino aun de la imagen de la Iglesia que Agustín propone en *La ciudad de Dios*. Recuérdese que, para el santo, el reino ya está aquí, pero todavía no ha llegado a su realización plena. Sin embargo, esto no quiere decir que el anuncio de los franciscanos a los indios toque la heterodoxia, ya que la predicación de Cristo fue precisamente la buena nueva de la cercanía del reino de Dios, prometido muchos siglos

¹⁶ Sahagún, *Coloquios...*, p. 85.

antes.¹⁷ De tal modo que, según el magisterio de la Iglesia, el reino comenzó a manifestarse desde entonces y los milagros prueban que ya existe sobre la tierra. Todo lo cual habla, como es evidente, de la finalidad misionera de la Iglesia, condición esencial para el cumplimiento de la parusía. Así que, por aventurada que pueda parecer tal identificación a primera vista, lo cierto es que los franciscanos no se apartan ni un ápice de la doctrina tradicional. En todo lo que sigue de la exposición, su ortodoxia va siendo cada vez más evidente, como también va a serlo la imposibilidad de que los indios entendieran algo de lo que se les decía.

Llegamos así el núcleo mismo del mensaje que, para Klor de Alba, es de una agresividad extrema y cuyo fin es “implantar en la mente indígena la concepción franciscana de la religión autóctona”.¹⁸ Ciertamente; lo único que cabría añadir es que se trata de la concepción cristiana de cualquier otra religión. De inmediato, sin más trámite, los frailes identifican a los dioses prehispánicos con demonios “engañadores y burladores”, cosa tan extraña para sus oyentes que, lejos de aceptarla, “no dan crédito a lo que de nuestros dioses se nos ha dicho”.

Los franciscanos tienen, por lo tanto, que entrar en más detalles y pasan a explicar la vieja doctrina de la Iglesia sobre el demonio y sus secuaces. Tras asegurarles que si sus dioses lo fueran verdaderamente habrían sido conocidos y adorados como tales en todo el mundo, los frailes intentan convencer a los indios de que han vivido engañados, en tanto que los franciscanos saben bien quiénes son esos supuestos dioses, hasta entonces

¹⁷ Para la postura actual de la Iglesia sobre esta cuestión, cf. *Concilio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1966. Constitución “Lumen gentium”, 2-5.

¹⁸ Jorge Klor de Alba, “La historicidad de los *Colloquios* de Sahagún”, en *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla, México, FCE, 1990, p. 203.

tenidos en gran reverencia, y están prontos a desenmascararlos. La Sagrada Escritura, que no la ciencia humana, los ha hecho saber

quiénes son y qué condiciones tienen y dónde y cómo comenzaron a ser y quiénes fueron al principio y son ahora, y qué naturaleza y ser tienen y qué es su oficio y de dónde vinieron...¹⁹

A continuación aparece el relato sobre la creación de los ángeles, descritos como "caballeros y personas de gran valor y autoridad", que moraban en una "casa real". Entre ellos se distinguía "uno más principal excelente y generoso... muy eminente en hermosura y sabiduría (el cual se llama Lucifer)". Sigue a este curioso proemio sobre los ángeles la narración acerca de la rebelión de Luzbel, apoyada en el texto de Isaías, si bien no se cita la fuente. Previsiblemente, la historia termina con el gran combate entre las huestes de Lucifer y las comandadas por el arcángel Miguel, según se lee en el Apocalipsis.²⁰ Tras la derrota que, desde luego, no significó muerte, porque estos *tzitzimime*, *culeletin*, *Tzontémoc*, *piyoche*, *Tzonpach* son inmortales, éstos se lanzaron a sembrar "engaños y traiciones" y fingieron ser dioses "y a muchos engañaron y los creyeron y adoraron, y así os engañaron a vosotros".

Sin embargo, pensando quizá que el interés del demonio sobre los seres humanos no quedaba del todo claro para los indígenas, Sahagún hace que el propio Lucifer tome la palabra y en un discurso dirigido a sus secuaces explique los motivos de su odio a los hombres y señale las acciones que deberán emprenderse para hacerlos compartir su condenación.

¹⁹ Sahagún, *Coloquios...*, p. 90.

²⁰ Ap 12, 7-12.

En una pieza evidentemente literaria y de la que cabe dudar haya sido expuesta ante los indios, el demonio, tras ser desterrado del cielo para siempre jamás, y llevado por su odio y rencor a Dios, lo culpa de todas sus desdichas. Pasa por alto la rebelión y, al parecer, considera injusto que Dios lo haya menospreciado y desechado. Como reacción, decide hacerle la guerra y traza su plan de acción.

Conviene que nosotros de una voluntad y concierto hagamos cuanto mal pudiéremos a todas sus criaturas, *especialmente a los hombres, a los cuales él más ama, porque por esto los hizo para darles las riquezas y dignidades que a nosotros nos quitó*; conviene que los desatinemos en tal manera que no conozcan a su hacedor.

...con toda diligencia y aviso tentarlos habéis para que idolatren, que adoren por dios al sol y a la luna y a las estrellas y a las estatuas hechas de piedra y de madera, a las aves y serpientes y a otras criaturas, y también los provocaréis para que nos adoren y tengan por dioses a nosotros, para que de esta manera ofendan especialmente a su creador, para que provocado a ira contra ellos, los aborrezca y deseche como a nosotros... vuestro oficio será con toda diligencia provocar a los hombres a discordias, enemistades y guerras para que haya muchas muertes y jamás haya paz ni sosiego entre ellos. A todos los demás con rigor os mando que sin cesar entendáis en provocar e inducir a todos los hombres a todo género de pecados, para que de muchas maneras ofendan a Dios en soberbia, en avaricia, en lujuria, en gula y borrachería, en envidia, ira y acidia, porque siempre enojen a su creador.²¹

²¹ Sahagún, *op. cit.*, cf. todo el cap. 11, p. 93.

La cita es larga, pero necesaria, ya que expone en forma resumida la milenaria concepción cristiana mediante la cual los franciscanos intentan comprender el mundo indígena. Dignas de nota, en especial, son las palabras que subrayé, puesto que constituyen la primera afirmación de esa teoría de la compensación de la que los misioneros echaron mano para explicar no sólo el curso de la historia en general, sino también el hecho asombroso de que hayan "aparecido" un nuevo mundo y unos nuevos hombres. A partir de su certeza de que el hombre fue creado para ocupar los lugares que los ángeles rebeldes dejaron vacíos en la "casa real" de Dios, se explica que el demonio —que no reconoce su culpa— haya concebido un odio desmedido por ese ser, menor que él, pero destinado a la felicidad eterna. Por ello, pretende hacerlo caer y, con esto, "lastimar" de nuevo a Dios. A la acción demoniaca se deben todos los pecados, el mayor de los cuales es la idolatría a la que se han entregado los indígenas (aunque, desde luego, no hayan sido los únicos).

Al terminar la arenga del demonio, vuelven los franciscanos a tomar la palabra:

Notad esto, amados amigos, que éstos a quienes vosotros adoráis y tenéis por dioses, señores y gobernadores, os engañan, aborrecen y destruyen; pensáis que ellos os dan la vida y las cosas necesarias a vuestro mantenimiento y todos los bienes temporales, y no es así verdad, que antes son vuestros capitales enemigos, vuestros engañadores, que siempre procuran vuestro mal y daño porque son demonios pésimos.²²

²² *Ibid.*

El manuscrito descubierto por Pou y Martí está trunco. Al capítulo citado siguen dos más: el 12 sobre la bienaventuranza de los ángeles buenos y el 13 que expone cómo Dios creó todas las cosas visibles. Así pues, no es posible saber en qué forma terminó el coloquio e incluso si, como lo anuncia el título del texto sahoguntino, fueron varios y por cuánto tiempo se alargaron. Pero en todo lo conservado es evidente la intransigencia o, si se quiere, la agresividad de los misioneros frente a la religión indígena, actitud tan poco propicia para llegar a una conciliación. De tal modo que, a juzgar por las respuestas de los *tlamatinime*, aunque presumiblemente éstas aparecían por extenso en los capítulos faltantes,²³ no es posible aceptar como verdad lo que Sahagún asienta al final del título del manuscrito acerca de que, como resultado inmediato de estos coloquios, los franciscanos “convirtieron a los indios de la Nueva España”. Al parecer, de los comentaristas del texto, sólo Zelia Nuttall tomó al pie de la letra tal afirmación y llegó a escribir:

Se puede imaginar la sensación que debe haber causado en todo el país, cuando se extendió la nueva de que los principales y sacerdotes habían renunciado a su antigua religión.²⁴

Con esta excepción, para quienes han estudiado el texto —acepten o no su plena historicidad— lo inadmisible es que estas pláticas pudiera haber

²³ Sahagún, al dirigirse al “prudente lector”, dice que el libro de los *Coloquios* estaba formado por 30 capítulos, en consecuencia faltan 17, entre ellos la respuesta más extensa de los *tlamatinime*, que se inicia en el capítulo 14, conservado en náhuatl.

²⁴ Zelia Nuttall, “El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros en México”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, vol. I, p. 102. Edición y estudio preliminar del *Libro de los coloquios* de fray Bernardino de Sahagún. Reproducción de la edición de Pou y Martí, 1927.

causado tal impresión en los indios que los impulsara de inmediato a una total y sincera conversión al cristianismo. De las serenas y meditadas respuestas que dan a los franciscanos más bien puede inferirse lo contrario; no sólo no quedaron persuadidos, sino que afirmaron: "no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuvieron por buenas y guardaron, nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos",²⁵ añadiendo que ellos, los caciques, no están capacitados para responder y, despidiéndose con gran amabilidad, agregan que serán sus sacerdotes quienes "contradigan" lo oído. Al hacerlo, su postura es tan digna que debe haber sorprendido a los franciscanos. Los sacerdotes no sólo consideran escandaloso lo que se les ha dicho, sino al terminar afirman que ni entienden ni dan crédito a las palabras de los evangelizadores en lo que toca a sus dioses: "antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación".²⁶

En consecuencia, nada puede hacer pensar en una aceptación, aunque lo fuera sólo a medias. Es un rechazo evidente, confirmado por una voz aún más autorizada que la de Sahagún, la voz de un testigo y actor en el primer encuentro, fray Toribio de Benavente, Motolinía, quien, sin hacer mención de las pláticas, describe la situación que le tocó vivir.

Ahora bien, aun cuando la actitud tomada por los "principales" explique mucho de lo ocurrido después, para mis fines es más importante destacar no sólo la certeza franciscana acerca del dominio de Satán sobre los

²⁵ Sahagún, *op. cit.*, p. 86.

²⁶ *Ibid.*, p. 89

indígenas, sino también el papel que los ángeles malos han representado para el concepto cristiano de la historia humana, a la que, desde luego, pertenece la del nuevo mundo.

10. La máscara demoniaca del indio

Si se acepta que el intento de acercamiento "teológico" fue un fracaso, se entenderá mejor lo sucedido en los primeros años. Puede decirse que frailes e indios cayeron en una *impasse*, de la que ninguno de los dos grupos pareciera saber cómo salir.

Por un lado, la desgracia que se había abatido sobre los indios los llevó a recelar de estos extraños personajes, tan diferentes de los otros españoles, y los hizo encerrarse en sí mismos, de tal modo que lo único que los frailes alcanzaban a percibir, además de temor, era una enorme frialdad. Según el testimonio de Motolinía

Cinco años anduvieron los mexicanos muy fríos, o por el embarazo de los españoles y obras de México, o porque los viejos de los mexicanos tenían poco calor...¹

frialdad tras la que se escondía un rechazo total a la nueva religión. Por la otra parte, en los escritos de los misioneros se advierte un gran desconcierto, pues no entienden por qué a los indios les "da gran fastidio" oír la palabra de Dios. Pero también es evidente cierta repulsión que se esfuerzan por disimular, pero que acompaña casi todos los textos. Repulsión provocada, sin duda, por

¹ *Memoriales*, p. 116.

las prácticas rituales de los naturales, cuya causa intentan descubrir. ¿Qué otra explicación tiene, si no ésta, el largo capítulo² en el que fray Toribio compara la desolación de la tierra con las diez plagas que Dios hizo caer sobre el pueblo de Egipto? La comparación es tan arbitraria que no llega nunca a convencer y parecería necesaria una imaginación desbordada para establecer el lazo que une a "las ranas que infestan la tierra" con las muertes provocadas por la conquista o el granizo que mata hombres y ganado con la edificación de la ciudad de México. El franciscano quiere establecer un paralelo que, como dije, no convence y más bien desconcierta. Pero, por descabellados que parezcan estos párrafos iniciales, no deben distraer la atención. De lo que hay que partir es del hecho de que Motolinía es testigo de las terribles consecuencias de la conquista y son ellas las que lo hacen pensar en esas otras tribulaciones, igualmente terribles, con las que Dios castigó la dureza del faraón frente al pueblo de Israel. Y ahora sí podemos ver qué llevó al fraile a hacer la comparación que, evidentemente, no intenta una correspondencia plaga a plaga. Lo importante es que remite a una desobediencia a Dios, a un rechazo abierto a sus mandatos, común tanto a los egipcios como a los mexicanos. Así, más notable aún que las forzadas correspondencias, es la severidad con la que el fraile juzga el sufrimiento de los indios. No nos hallamos ante un texto compasivo, tal como podía esperarse de un seguidor de San Francisco. Por el contrario, lo que manifiesta es la firme convicción de que por muchos que sean los dolores y vejaciones, los indios los han merecido por sus enormes faltas. Todo ello debe verse como el justo castigo que sus pecados han hecho caer sobre sus cabezas.

Desde luego, visto con un criterio actual, el texto puede escandalizar, pues si bien denuncia todas las crueldades de la conquista, las atribuye a las

² *Op. cit.*, cap. 2, pp. 21-31.

culpas de los vencidos. Sin embargo, hay que destacar que el aséptico texto de Motolinía no tiene el afán de justificar a los conquistadores, la crueldad es crueldad dondequiera que se dé, pero los españoles (a los que por otro lado atacará sin respiro) no fueron más que instrumentos. ¿Dónde encontrar la explicación de esta actitud severa que el fraile asume ante el indio? ¿Por qué un hombre cuya vocación fue el servicio al prójimo describe como natural una situación que debería sentirse llamado a cambiar?

La única explicación que puede darse se encuentra en el mundo al que pertenece fray Toribio. Su lectura asidua de la Biblia lo había familiarizado no sólo con el Dios de amor del Nuevo Testamento, sino también con el juez implacable del Antiguo. Así, lo que el fraile comprueba a cada paso es que los indios cayeron en el más terrible de los pecados: el dar la espalda al Señor para rendir culto a los ídolos. Desde luego, los franciscanos no habían estado inactivos desde su llegada. Intentaron ya en el primer momento acercarse a los indígenas, aprendieron su idioma, los estudiaron y lo que encontraron en la base misma de su cultura los llenó de un horror muy real. Su criterio no es antropológico, ni tampoco plantea el problema de si la guerra fue justa o no. Motolinía intenta escribir la "historia de Dios" que no es otra cosa que una teología de la historia. Hace hincapié en que no contará "la historia de los hombres", pues ello sería ofender "la historia y obra de Dios". Sigue simplemente la enseñanza teológica, reafirmada además en la "Patente y obediencia" que el superior de la orden entregara a los Doce al enviarlos a las nuevas tierras. Éste es el trasfondo de todo el texto y por ello el franciscano puede afirmar que

vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna y vinieron

y conocieron morar en ella horror espantoso, y cercada de toda miseria y dolor.³

Se trata, ni más ni menos, que de la prueba contundente de la presencia de Satán en el mundo indígena. Si tenemos presente que la teología cristiana había sostenido (lo mismo que el judaísmo) que “todos los otros dioses son demonios”,⁴ si vemos cómo los textos anteriores sobre el descubrimiento y la conquista se hacen eco de ella, no puede sorprender que, frente a la evidencia de un culto sangriento, los franciscanos confirmaran su convicción de estar ante una religión demoníaca. Sin que alcanzaran a explicarse por completo las causas, para ellos no cabía duda de que los indígenas habían sucumbido a las argucias del demonio y a él rendían culto. Pero no por ello ha de concluirse que su naturaleza es más débil o más perversa que la de los otros hombres. No dudan de su ascendencia adánica, pues si Motolinía los llama “puros gentiles” (como los pueblos del Viejo Mundo), para fray Bernardino de Sahagún, “es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros”. Son seres humanos como otros cualesquiera, simplemente fueron engañados por Satán. Incluso es posible decir que si el demonio los persiguió y dominó con tanta fuerza es, precisamente, porque su alma tiene tanto valor como la de los otros y, por ello, los misioneros habrán de esforzarse por arrebatárselas al demonio y lograr que “donde abundó el delito, abunde ahora la gracia”. Así pues, una vez expiada la culpa mediante el castigo que Dios tuvo que hacer caer para destruir la dureza y obstinación de unos hombres que vivían bestialmente en

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ Vulgata, salmo 95, 5. En las versiones modernas aparece bajo el número 96 y el texto tiene otro sentido.

diversos vicios y pecados, podrá iniciarse la evangelización. Pero no antes de que los misioneros examinen —como médicos empeñados en salvar al enfermo— todas las manifestaciones del culto demoniaco.

Así sólo en Tenochtitlan, según los *Memoriales*, se cometían más abominaciones y crueldades que en todo el mundo. Las páginas que fray Toribio dedica al culto indígena —por mucho que se haya oído o leído sobre el tema— impresionan siempre de nuevo. Inflexible y severo, sin tratar de buscar atenuantes, el relato sobre las fiestas celebradas en honor de los dioses y los sacrificios y homicidios que en ellas se hacían es una especie de cuento de horror, agravado por el hecho de ser historia y no ficción. Los indios, en su gentilidad, sólo pueden ser comparados a “fieras bestias en comer carne humana”, plato común de “los señores principales y mercaderes, y ministros de los templos, que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo”.⁵ Enloquecidos por los ritos, los sacerdotes indígenas —vestidos con los cueros de las víctimas—

bajaban bramando por las gradas abajo que parecían bestias encarnizadas, y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada, y decían todos “ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses”.⁶

Locura colectiva que convertía cada casa en un “bosque de abominables pecados”. Desde el punto de vista religioso, “era esta tierra un traslado del infierno”.

⁵ *Memoriales*, p. 33. Sobre los ritos, cf. caps. 17-29.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

Página tras página, habla el misionero del sacrificio cruel de que muchos morían, “porque en esta costumbre estaban muy encarnizados”, frase que —unida al testimonio posterior de Mendieta— nos hace ver que el culto seguía vivo aun después de la llegada de los frailes, dado que el demonio no suelta fácilmente a su presa e “instigábalos para que buscaran tiempo y lugar para los sacrificios”. Fray Toribio describe éstos con lujo de detalles: corazones arrancados que aún bullen un poco de tiempo más, víctimas desolladas cuya piel revestían los sacerdotes, hombres que, atados de pies y manos, eran echados al fuego, cautivos de guerra asaeteados, guerreros que danzaban con las cabezas de los cautivos asidas de los cabellos, ídolos y sacerdotes cubiertos con la sangre de las víctimas, con cuyos cuerpos “hacían convite”. Motolinía piensa, quizá, que no todos sus lectores están familiarizados con la Escritura como él y, a fin de convencerlos de la injerencia del demonio, cita los versículos de Isaías⁷ que narran, según los teólogos, la rebelión de Luzbel, a lo que añade:

aquel soberbio ... trabajó en esta tierra de levantar en alto sus crueles sacrificios y aquel que del cielo fue derrocado, cómo trabaja por derrocar y echar de alto a los hombres y, en cuanto puede, llevar al profundo sus ánimas y cuerpos.⁸

En el curso de su labor, Motolinía encontró no sólo que el demonio había enloquecido a todo un pueblo, sino que, cuando menos en un caso, se había posesionado incluso de uno de los señores principales, un hijo de Moctezuma, que estando enfermo pidió el bautismo. Lo sacaron en una silla.

⁷ Is 14, 13-14. Cf. *supra*, cap. 5.

⁸ *Memoriales*, pp. 65-66.

y haciendo el exorcismo, cuando el sacerdote dijo: *ne te lateat sathana*, comenzó a temblar de tanta manera, no sólo el enfermo, sino también la silla en que estaba, tan recio que al parecer de todos los que allí se hallaban parecía salir de él el demonio.⁹

Caso único, pero que unido a las prácticas religiosas de los indios sólo puede tener una causa, el demonio, que asoma su rostro aun en ceremonias que parecerían inocuas, pero que en realidad son malignas parodias de los ritos cristianos.

Cuando años después de Motolinía, fray Bernardino de Sahagún inició su investigación a fin de sacar a luz todo el engaño satánico, insistió en que no había tales "boberías o niñerías", ya que tanto el rito más cruel como la simple ofrenda de flores brotaban de una misma raíz: las mentiras del diablo. En consecuencia, es posible considerar que los franciscanos tienen al respecto una misma postura, basada en una misma interpretación de la Biblia y también en una misma explicación de lo que había sucedido a los indios en su gentilidad. Por lo tanto, si la actitud de Motolinía es la de un severo juez que se enfrenta a hombres a todas luces culpables, Sahagún no se queda atrás. Tampoco aquí hay piedad para el indio, ya que compara el destino de Tenochtitlan con el de Jerusalén, maldecida por Dios en boca del profeta Jeremías:

yo haré que caiga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis

⁹ *Ibid.*, p. 121.

su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos y todo cuanto poseéis y destruirá vuestros pueblos y edificios.¹⁰

Sahagún agrega que “esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles”.

No es éste el único texto bíblico que podía aplicarse a la destrucción del imperio mexica. Existe otro que explica, quizá con mayor claridad, la relación entre la idolatría y el castigo divino a los idólatras. Se trata del salmo 105 —no citado en los textos franciscanos— que si bien no se refiere a idólatras “natos”, sino a una de las muchas apostasías de Israel, se ajusta perfectamente a la situación que enfrentaban los misioneros.

Y dieron culto a sus ídolos, / que fueron para ellos un lazo.

Sacrificaron los propios hijos / y las propias hijas a los demonios.

Derramaron sangre inocente, / la sangre de sus hijos y de sus hijas
sacrificáronlos a los ídolos de Canán.

Y quedó la tierra contaminada por la sangre...

Y se incendió la ira de Yavé contra su pueblo / y abominó su heredad.

Y los entregó al poder de las gentes y quedaron sometidos a los que los odiaban.

Y fueron vejados por sus enemigos y doblegados bajo su mano.”¹¹

El eco de este salmo resuena en algunos textos de fray Bernardino:

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general...*, lib. I, “Prólogo”. Sahagún traduce de la Vulgata y omite algunos versículos; el texto de Jer 5, 15-17 es aún más explícito.

¹¹ Salmo 105 (106), 36-38 y 40-42.

¡Oh malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas, y tan enemigos del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos y los corazones de los prójimos...!¹²

Para el pensamiento franciscano, la catástrofe de la conquista debe atribuirse al rechazo de Dios, a una dureza de corazón que sólo puede compararse con la de una roca. Sin embargo, tanto para los frailes como en mayor medida para el lector actual, hay aquí un problema. Dios podía (y debía) castigar a Israel, su pueblo elegido, cuando rebelde y contumaz, necio e insensato, desoyó sus mandamientos y le volvió la espalda, pero ¿por qué castigar a un pueblo que no conocía su palabra? ¿Hay culpa en la ignorancia? La respuesta franciscana es afirmativa.

Por una parte, tienen muy presente que el pecado original hizo que la humanidad fuera presa fácil del demonio. Éste, que envidia a Dios el culto que se le rinde, busca de continuo hombres que quieran servirle; intento no imposible una vez que llevó a Adán y a Eva a cometer la primera desobediencia. El hombre, que Dios había creado un poco menor que los ángeles, quedó como debilitado ante las insidias del demonio y sólo la gracia divina puede ayudarlo. La redención, que esa primera caída hizo necesaria, logró, como dice San Agustín, que "ese perro [el demonio] quedara encadenado para siempre" y que su poder sobre los seres humanos sea muy limitado. Nada puede contra ellos sin su consentimiento, pero ellos, a su vez, nada pueden contra él sin la ayuda de Dios. Y ésta fue, precisamente, la que faltó a los indios.

¹² Sahagún, lib. I, "Apéndice en que se confuta la idolatría".

Ante el dilema, Motolinía no intentó averiguar por qué no llegó a estas tierras la predicación apostólica. El hecho es que así fue y, en consecuencia, sus moradores fueron fácilmente engañados por el "padre de toda mentira". Es importante recordar aquí que, desde el principio mismo de su libro, Motolinía señaló que, a pesar de lo que se diga sobre una posible ascendencia mora o judía de los indígenas, la opinión más generalizada es que "estos naturales son puros gentiles". Esto es importante, ya que los judíos recibieron la revelación y los árabes habían tenido durante siglos contactos con la cristiandad y ésta se había esforzado por convertirlos. Los gentiles en cambio no tenían conocimiento alguno de la ley de Cristo y, por lo tanto, no podían ser culpables en el mismo grado. Aunque culpa sí tenían, ya que Dios proporciona a todos las luces naturales para poder llevar una vida buena. Desoyendo a la razón natural, cayeron en el engaño de Satanás, creyeron y confiaron en él y le levantaron "muchedumbre y grandeza de templos", haciéndole "señorío e idolatrías ... y gran servicio". En el Nuevo Mundo, Satán "no se contentó a ser adorado como dios sobre la tierra, pero también se mostraba ser señor de los elementos, pues en todos cuatro le ofrecían sacrificios".¹³ Le facilitaron, pues, su oficio, que es llevar a las almas "a perpetua condenación de penas terribles". Y quizá porque el culto al demonio había llegado a su punto máximo, plugo a Dios que los españoles ganasen la tierra, a pesar de ser tan pocos, a fin de abrirla a la predicación de su palabra.

Pero las dificultades habrían de ser muy grandes, pues el diablo nunca cede su presa sin lucha y, así, Motolinía afirma que susurraba al oído de los indios "que los cristianos presto se habrían de volver para su tierra", preguntándoles

¹³ *Memoriales*, pp. 85-86.

por qué no le servían y adoraban como antes solían, pues era su dios ... y a esta causa los primeros años siempre tuvieron creído y esperaban su ida, y de cierto pensaban que los españoles no estaban de asiento sino para volverse. Otras veces decía el demonio que aquel año quería matar los cristianos; otras veces les amonestaba que se levantasen contra los españoles y que les matasen, y que él los ayudaría y a esta causa se movieron algunos pueblos y provincias.¹⁴

Sin embargo, por firme que sea la convicción de los frailes menores acerca de la presencia de Lucifer en el Nuevo Mundo, el problema del juego sutil entre la omnipotencia divina, el libre albedrío humano y la insidia diabólica reaparece una y otra vez y los atormenta de tal modo que Sahagún se atreve a increpar al Señor:

¿Qué es esto, señor Dios, que habéis permitido tantos tiempos que aquel enemigo del género humano tan a gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó su ponzoña toda y todas sus tinieblas!¹⁵

Asustado ante lo que ha escrito, y sin poder dar respuesta al problema que lo atormenta, termina el párrafo con una humilde súplica para que Dios derrame su luz "sobre esta gente que tantos tiempos habéis permitido estar supeditada y opresa de tan gran tiranía".

Desde luego, si los primeros misioneros hubieran encontrado rastros de una revelación primitiva o de una predicación apostólica, el problema se

¹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵ Sahagún, lib. I, "Exclamaciones del autor", p. 95.

habría resuelto por sí mismo, aunque agravara la culpa de los indios. Pero, entristecido, fray Bernardino tiene que confesar que

jamás he hallado [entre los indígenas] cosa que aluda a la fe católica, sino tan lo contrario, y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se les haya predicado el Evangelio en ningún tiempo.¹⁶

No se trata, por lo tanto, de apóstatas que merecieran a todas luces un castigo. Son hombres literalmente “dejados de la mano de Dios”, cuya situación plantea un terrible problema para la conciencia religiosa. Sin atreverse a dar una respuesta, Sahagún sostiene, sin embargo, que el pecado de los indios no sólo es afrenta a Dios, sino a todo el género humano.

Sahagún —como Motolinía antes que él— acumula argumentos a favor de algo de lo que ya está convencido: la idolatría es el mayor de los pecados, porque es culto al demonio. Lo que no puede hacer es encontrar la explicación del porqué si

la verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios, y a los dioses falsos y engañosos, consiste en la inteligencia de la divina Escritura, la cual posee como un preciosísimo tesoro muy claro y muy puro la Iglesia católica...¹⁷

hubieron de transcurrir más de quince siglos para que los indígenas tuvieran noticia de ella. Como ya mencioné, los franciscanos se atienen a la doctrina de la “razón natural”, que en el caso de los indios, como en el de griegos y

¹⁶ *Ibid.*, lib. XI, cap. XIII, p. 358.

¹⁷ *Ibid.*, lib. I, “Apéndice en que se confuta a la idolatría”, p. 85.

romanos, sirvió para construir una gran cultura que, por la soberbia que despertó en sus creadores, acabó por debilitarlos ante el demonio. Pues Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que, aun sin la revelación, el hombre puede conocerlo a través de las maravillas naturales, es decir, los indios poseían el medio para llegar a Él y lo rechazaron.

Desde luego, una vez que los españoles ganaron la tierra, los franciscanos pudieron hacer su propia interpretación de los hechos, aplicando las viejas creencias. Como vimos, para ellos, el papel de los españoles no es sólo ser el medio de expiación, sino a la vez el de introducir a estos pueblos a la economía de la salvación. La providencia ha revelado la existencia de esta gente en el momento preciso y, con ello, su existencia y su cultura mismas cobran sentido. La conquista era necesaria tanto para acabar con la abominable tiranía de Lucifer como para "restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina"¹⁸ (tema este último sobre el que habrá que volver más adelante).

Como puede verse, la historia que los franciscanos escribieron sobre los indios se levanta sobre una larga tradición y en ella van acomodando tanto los hechos que vivían como todo lo que recababan de los informantes. De hecho, la historia prehispánica da un vuelco completo, al ser reinterpretada con los elementos que los frailes menores tenían a la mano. El problema está, debe hacerse de nuevo hincapié en ello, en que la base misma de esta interpretación es endeble, ya que forma parte de los ocultos designios de Dios que el hombre no puede conocer. Pero es preciso tener en mente que el problema pesa sobre ellos y surge una y otra vez: esos inexplicables quince siglos de silencio por parte de Dios que permitieron el envilecimiento de estos hijos de Adán.

¹⁸ *Ibid.*, "Prólogo" al lib. I, p. 31.

Sahagún, a quien esta situación le parecía a todas luces mucho más terrible que la conquista misma, acabó por desdecirse, ya que tras su reiterada afirmación de que por haber ignorado la Sagrada Escritura, los indios “se dejaron engañar de diversos errores de los demonios, nuestros enemigos”, llegó a insinuar que los indígenas pudieron “tener noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra”. Esto les acercaría al Antiguo Testamento, aunque en otra parte de su libro parece inclinarse por una evangelización primitiva. Este último texto resulta desconcertante, puesto que se inicia con la ya citada y contundente negación de tal posibilidad.

Acerca de la predicación del Evangelio en estas partes ha habido mucha duda si han sido predicados antes de ahora o no. Y yo siempre he tenido opinión que nunca les fue predicado en Evangelio, porque nunca *jamás he hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo tan contrario y todo tan idólatrico que no puedo creer que les haya sido predicado el Evangelio en ningún tiempo.*¹⁹

Sin embargo, tras este párrafo, tan explícito, el fraile dice que dos misioneros que han trabajado en Oaxaca le han certificado que vieron pinturas “muy antiguas” que parecerían aludir a la crucifixión, a lo que hay que añadir otros testimonios provenientes de Champotón. Lo asombroso es que tras admitir que se “inclina a creer que ha habido predicación en estas partes”, termine afirmando lo contrario, pues reconoce que está “admirado [ya que] no hemos hallado más rastro... en estas partes de México”. (¿O quizá hubo predicación en esas regiones, pero no en el centro?)

¹⁹ *Ibid.*, lib. XI, cap. XIII, p. 358 Subrayado mío; corresponde a lo citado en la nota 16.

Así, a pesar de que la aceptación de tal predicación le resolvería el problema básico, Sahagún prefiere dejarlo en suspenso, al admitir que en el caso de que otros misioneros cristianos hubieran llegado a estas partes antes que ellos, la volubilidad humana dio al traste con todo:

pudo ser muy bien que fuesen predicados por algún tiempo, pero que muertos los predicadores que vinieron a predicarlos, perdieron del todo la fe que antes les fue predicada y se volvieron a sus idolatrías. Y esto conjeturo por la dificultad grande que he hallado en la plantación de la fe en esta gente... de manera que podemos tener bien entendido que, con haberles predicado más de cincuenta años, si ahora se quedasen ellos a sus solas... tengo entendido que en menos de cincuenta años no habría rastro de la predicación que se les ha hecho.²⁰

Así, dado que a nadie le es posible conocer los designios divinos, el problema quedó sin solución y, como es tan espinoso, se comprende fácilmente que los cronistas posteriores fueran haciéndolo a un lado. Parten, en cambio, de algo indiscutible: son ellos quienes predicán la fe a los indígenas y este hecho les permitirá incorporar la historia del Nuevo Mundo, en un relato coherente, a la historia de la salvación.

Pues, apóstatas o ignorantes, los indios deben ser liberados del maligno, tomar conciencia de su abominable pecado y mostrar, finalmente, su verdadero rostro.

²⁰ *Loc. cit.*

11. Revelación de la verdadera naturaleza del indio

Desde luego, conocer la enfermedad es dar un paso adelante, pero no significa que se logre una curación inmediata. Así, los franciscanos se entregaron a procurar los remedios conocidos para obligar al demonio a abandonar la tierra.

A pesar de todo, la resistencia pasiva, el rechazo de la gente era tan grande que los frailes no acertaban a explicarse la causa. Ciertamente, el demonio se aferra lo más posible a su presa y seguramente por ello a los indios

les es gran fastidio oír la palabra de Dios y no quieren entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre.¹

Aquí la relación entre causa y efecto es clara, pero ¿caso puede atribuirse a Satán el hecho de que si se pone a los indios “en un rincón allí se estén como enclavados”? ¿Por qué son tan “dóciles y mansos, que más ruido dan diez de España que mil indios”?

¹ Motolinía, *Memoriales*, pp. 31-32.

La crónica de Motolinía da cuenta cabal del desconcierto e impaciencia de los misioneros al asentar que

Lo que de esta generación se puede decir es que son muy extraños a nuestra condición, porque los españoles tenemos un corazón grande y vivo como fuego, y estos indios y todas las animalias de esta tierra naturalmente son mansos, ... y como no son tan puestos a nuestra condición son penosos a algunos españoles.²

Aquí cabe destacar que ser diferente no significa ser inferior, cuando menos no para este franciscano, pues a renglón seguido añade: “pero hábiles son para cualquier virtud, y habilísimos para todo oficio y arte, y de gran memoria y buen entendimiento”.³

Poco a poco, según se avanza en la lectura del libro, se tiene conciencia de que, de una manera u otra, los misioneros iban venciendo su extrañeza y encontrando alguna forma de acercamiento. Motolinía menciona, por un lado, que una gran parte de la clase gobernante indígena que se había logrado salvar de la guerra sucumbió finalmente a las plagas y enfermedades. El fraile ve en ello la ayuda de Dios, pues eran estos señores y ministros principales los que no “consentían la ley que contradice a la carne”.

Por su parte, los franciscanos acudieron a los remedios tradicionales para exorcizar la tierra. Si la sola presencia del arca de la alianza –mera “sombra y figura”– pudo acabar con la idolatría de los filisteos, considérese

² *Op. cit.*, p. 125.

³ *Loc. cit.*

qué maravilla si acá la presencia real de Dios todopoderoso destierra los demonios, remedie la esterilidad, destruya toda ilusión y engaño de nuestro maligno adversario, alcance las tempestades y dé tiempos serenos y abundantes, ponga paz...⁴

Así también, conforme los misioneros iban levantando cruces, el demonio retrocedía, ya que "ni la cruz le podría sufrir más que la mar a los cuerpos muertos, ni el demonio estaría a la par de la cruz sin sufrir gran tormento".⁵ Tras la cruz, vino la edificación de las iglesias en las que se puso el Santísimo Sacramento y con ello cesaron "las apariencias e ilusiones del demonio" y la tierra quedó en santa paz "como si nunca en ella se hubiera invocado al demonio".⁶ Una vez libres y despojados de su máscara demoniaca, los indios mostraron su verdadera naturaleza.

Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y que nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es paupérrima y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por adquirir estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertados están aparejados para servir a Dios y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse. Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo de haberles visto

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ *Ibid.*, pp. 88-89.

guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar ... Es mucha la paciencia y sufrimiento que en las enfermedades tienen ... Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida y salen a buscar el mantenimiento a la vida necesario, y no más ...⁷

El texto conservado por Zorita hace resaltar aún más este contentamiento con la pobreza al añadir que para cocer su escasa comida no cuentan más que con una olla y una piedra y la casa, cuando la tienen, es pobrísima y hay veces que la comparten dos y tres parejas de casados.⁸

Así pues, según Motolinía, el género de vida de los naturales, una vez que la predicación rompió los lazos con el demonio, recuerda el de las primeras comunidades cristianas. No sólo han quedado atrás los sacrificios humanos, sino que también han desaparecido los feroces guerreros y de las conquistas y ambiciones apenas si hay recuerdo.

Los santos buscaron esta vida y la leemos para nuestro ejemplo y nos maravillamos mucho. Nosotros en libros vivos lo leemos y lo vemos con nuestros ojos, y lo que vemos es más de lo que leemos e sabemos, que lo pudiéramos saber.⁹

No contento con hacer así el mayor elogio que un cristiano puede hacer de otro, el fraile abunda en la descripción de esta vida ejemplar.

⁷ *Ibid.*, p. 97. Cfr. Motolinía, *El libro perdido*, México, Conaculta, 1989, p. 162, n. 2.

⁸ *Libro perdido*, p. 158, n. 17.

⁹ *Op. cit.*, p. 162, n. 2.

Se levantan al alba y cuando los religiosos abren la puerta de la iglesia, los encuentran esperando, "porque como no tienen mucho que ataviarse ni que afeitarse, en esclareciendo tiran para la iglesia".¹⁰ Oída la misa, va cada uno de ellos a sus obligaciones, que cumplen minuciosamente, pues "no saben sino obedecer lo que les mandan... y vivir sin ningún perjuicio."¹¹ Si -lo que ocurre muy raras veces- riñen entre sí, rápidamente hacen las paces, pues de "su naturaleza [son] tan sin cólera y tan pacíficos que parecen carecer de la irascible".¹² Viven de su trabajo, que si en un principio se reducía a "los oficios que no requieren mucha arte"¹³ ("todos saben labrar una pared y hacer una casa o torcer un cordel"), pronto abarcó los de origen europeo, gracias a su "entendimiento vivo, recogido y asesegado, no orgulloso, ni quieto, ni derramado, como otras naciones",¹⁴ y a su afán de mirar y notar las cosas. Comen sus sencillos alimentos "sin mucho ruido ni voces". Y acostumbrados a una vida severa desde que nacen ("el primer beneficio que a sus hijos hacen es lavarlos con agua fría"), no se matan por dejar ni adquirir hacienda para sus hijos y "viven sanos y bien dispuestos, recios, fuertes y alegres, hábiles y ligeros para cuanto quieren hacer y muy prestos para todo y sin rehusar ni quejar".¹⁵ En suma, su "cristiandad [es] tan cumplida en tan poco tiempo e tan inclinada a toda bondad y virtud" que las bendiciones divinas no se hicieron esperar y así

¹⁰ *Memoriales*, p. 205.

¹¹ *Op. cit.*, p. 213.

¹² *Ibid.*, p. 357-358.

¹³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴ *Ibid.*, p. 236.

¹⁵ *Libro perdido*, p. 165, n. 2. Cfr. *Memoriales*, p. 98.

ha multiplicado Dios e multiplica todo género de ganados y animales, y por la otra son favorecidos de la justicia, que no sean muy cargados [de impuestos y trabajos] como solían, y ansí les quita Dios la carga pesada temporal y la muy más grave servidumbre que al demonio hacían y les pone su yugo suave y muy ligero, con el cual hallarán holganza para sus ánimas.¹⁶

Esta es la vida de la gente común: por su parte, los señores y principales se cuidan mucho de tratar bien a sus vasallos y velan porque sean buenos cristianos, enseñándoles las cosas de nuestra santa fe.¹⁷ No usan de sus esclavos a la manera de los españoles, “mas antes los tienen como medio libres” y por ello “la servidumbre no es tan penosa que por ella se vayan y huyan”.¹⁸

Las mujeres, antes de que pese sobre ellas el cuidado de los hijos, dan ejemplo de devoción y recogimiento y Motolinía se recrea contando que

en *Vejojinco* un tiempo que había copia de casadas nuevas, y cerca de sus casas tenían una devota ermita de Nuestra Señora... y cierto era muy devoto verlas decir sus vísperas cada día e cantar las antífonas y salmos y himnos, con *Magnificat*.¹⁹

¹⁶ *Memoriales*, p. 158.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 136.

¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹ *Ibid.*, p. 259.

Todos se aplican a las obras de misericordia y no sólo han levantado hospitales para curar a los enfermos, sino que cuidan de los pobres y redimen esclavos y cautivos.²⁰

Confiesan muy devotamente, están siempre dispuestos a la restitución y se acusan no sólo de los pecados en que cayeron con conocimiento, sino aun de aquellos que cometieron en el vientre de su madre, arguyendo que desde entonces habían sido ofrecidos al demonio y arrepintiéndose, como San Agustín, del trabajo y pena que dieron a su madre.²¹

Cada tercer día van a la doctrina para aprender el *per signum crucis*, el *pater noster*, *ave Maria*, *credo* y *salve* en su propia lengua y se ayudan para memorizarlos con "un canto muy llano y gracioso".²²

Tanta es su devoción que empequeñece la de los propios frailes, ya que los exceden en pobreza, penitencia y menosprecio. De hecho, su vida se asemeja más a la de los profesos de alguna orden religiosa que a la de gentiles recién convertidos:

cada día tienen su tiempo señalado para una vez o dos al día darse a la oración mental, y tienen repartidos sus ejercicios para cada día; un día piensan sus pecados y trabajan de tener intenso dolor de ellos; otro día meditan la muerte... Asimismo ejercitan en contemplar la vida de nuestro Redentor Jesucristo, por sus pasos y misterios... Muchos... han hecho votos, unos de guardar castidad, otros de entrar en religión..²³

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 159-161.

²¹ *Ibid.*, p. 261.

²² *Ibid.*, p. 189.

²³ *Ibid.*, p. 161-162.

El cuadro pintado por Motolinía resulta tan inverosímil que él mismo, ante el temor de no ser creído, recurre a la intervención divina. La conversión de los indios no es obra de los frailes, sino de Dios, quien manifiesta su presencia no sólo en la bonanza temporal, sino a través de milagros. Cuenta, así, que son muchos los naturales que han visto a un niño resplandeciente o al Crucificado durante la elevación. Habla también de otros, "enfermos de todos géneros de enfermedades, y muchos y muy peligrosos, y véolos convalécidos y sanos volverse con grande alegría a sus casas y tierras", luego de asistir a misa. De niños que resucitan al invocar sus padres a San Francisco, de enfermos que son llevados en espíritu "a las penas y a la gloria", de indios que reciben milagrosamente la comunión que por entonces se les negaba.²⁴

Por paradójico que sea, el franciscano, tras enumerar las visiones y revelaciones con las que Dios ha premiado a los naturales, advierte muy cautamente que no va a hacer caso de creer en ellas ni de escribirlas en particular, "porque pienso que de muchos no seré creído".²⁵

A más de cuatrocientos años de distancia y a la vista de los resultados, las palabras de Motolinía resultan, más que prudentes, proféticas, ya que efectivamente la conversión total del indígena puede no ser creída. Pero lo que no puede ponerse en duda es la convicción franciscana acerca de la mudanza completa del indio que, de pronto, mostró rasgos insólitos. Dejemos en manos de los teólogos la intervención divina y preguntemos qué causa pudo haber provocado el cambio no de los indios, sino de la imagen que hasta entonces tenían los misioneros de ellos.

²⁴ *Ibid.*, p. 173; véanse también p. 139-140 y 142-143.

²⁵ *Ibid.*, p. 141.

Quizá el trato diario con la población indígena, el verla tan castigada por todo género de injusticias haya sido el detonador. Lo cierto es que la que al principio parecía una actitud inexplicable y hasta molesta, empezó a ser vista como fuente de todas las virtudes. Motolinía aplica a los naturales la medida evangélica y encuentra que estos hombres a quienes muchos españoles consideraban al nivel de las bestias, “los cuenta Dios entre los justos”. Parecería que los indios, tras preguntar a Cristo: “Maestro bueno, ¿qué haremos para alcanzar la vida eterna?”. siguieran al pie de la letra la respuesta: “Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme”,²⁶ Van así *in via recta* hacia el cielo, con tal denuedo e intensidad que son ejemplo para los propios religiosos. Son tantas las referencias que el texto hace con respecto al desprendimiento de los indios, a su falta de codicia, en suma, a su pobreza, que, a mi parecer, en ellas puede rastrearse la formación de esta imagen que contradice totalmente a la anterior.

Como asienta Motolinía en el texto ya citado, los indígenas duermen en el suelo y, sentados en él, comen su escaso alimento, su vestimenta es mínima, sus casas “abiertas al sereno de Dios”, nada hay pues en su vida que muestre un interés por adquirir riquezas. De hecho, a los ojos de los españoles, aun los señores entran en este esquema, dado que su vida cotidiana no presenta ninguno de los signos que los europeos asocian tradicionalmente con el despliegue propio de los nobles. Ahora bien, en vez de considerar que se trata de un modo de vida distinto, los franciscanos tratarán de entenderlo según conceptos tomados, por necesidad, de su propia tradición.

²⁶ *Ibid.*, p. 134. Para la respuesta de Cristo, cfr. Mt 19, 16-21; Mc 10, 17-21; Lc 18, 18-22.

Así, este elemento fundamental para comprender la relación entre franciscanos e indios se basa, evidentemente, en un malentendido. Lo que debe tenerse en cuenta es que tal malentendido era inevitable ya que, para explicar lo que pudiéramos llamar el mundo "exterior", los misioneros parten de su mundo "interior". En otras palabras, para describir y entender la incógnita a la que se enfrentan, les era necesario (de hecho era el único modo posible) recurrir tanto a la tradición intelectual del Viejo Mundo como a la experiencia de la orden. Si, como ya se vio, la identificación de la religión indígena con un culto demoníaco surgió de la aplicación de conceptos ajenos a ella, pero que para los frailes eran indudables y universales, ahora juzgarán la vida diaria de los indígenas de acuerdo con las viejas experiencias cristianas. Recuérdese que el problema de la pobreza cristiana no sólo había sido ampliamente discutido, sino que había producido movimientos heréticos y había resultado además en la formación de dos órdenes nuevas. Los franciscanos en particular, por infieles que algunos fueran en ocasiones, se habían desposado con la Dama Pobreza y en este desposorio se basaba la vida religiosa de los observantes.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que en el campo de lo humano es fácil dejarse llevar por las semejanzas aparentes, sobre todo cuando se parte, como en este caso, de la convicción de que "uno es el género humano", por lo que virtudes y defectos han de ser los mismos.

De este modo, si tenemos en mente que en el proceso cognoscitivo se parte siempre de lo viejo, de lo que ya se sabe, a fin de apresar lo nuevo, lo sucedido es perfectamente explicable. Que, para conocer la "verdadera naturaleza" del indio, se aplicaran a la nueva realidad humana conceptos que, a la postre, resultarían inadecuados era inevitable, pero sólo una experiencia mayor podía llevar al reconocimiento de esa inadecuación. Los misioneros

asimilaron, en consecuencia, en un solo concepto dos actitudes pertenecientes a mundos totalmente ajenos y, al juzgar ciertos aspectos de la vida indígena según la regla de la orden religiosa a la que pertenecían (su "mundo interior"), llegaron a una conclusión sorprendente: estos pueblos vivían la pobreza evangélica a la que aspiró San Francisco. Tal conclusión no sólo produjo lo que podría llamarse una ceguera ante las diferencias, sino que fue para los frailes un claro signo del designio divino, tanto sobre los neófitos como sobre la orden misma.

Los más de cuatro siglos transcurridos desde entonces pueden hacer que esta identificación de la pobreza evangélica con un tipo de vida que *no* se fincaba en la renuncia a los bienes materiales parezca ingenua, dado que todo aquello que para los franciscanos representaba la riqueza no era tal para los indígenas. Desde luego, éstos no dormían en "muelles camas", ni vestían brocados, ni comían en vajilla de plata y, si a eso vamos, tampoco usaban mesas ni manteles; todo esto estaba a la vista, pero lo que los frailes, llevados por el entusiasmo, no advirtieron es que los indios no prescindían de tales bienes por amor, si no a Cristo, cuando menos a una vida sencilla, sino que habían vivido sin ellos "desde los tiempos de sus padres y abuelos y de muchas generaciones atrás".

Llama la atención que Motolinía, que distingue muy bien en un párrafo anterior entre la obediencia voluntaria y la "de necesidad",²⁷ no caiga en la cuenta de que esa "pobreza" que tanto lo conmueve nunca fue para los naturales asunto de elección y la vea y enaltezca como fuente de todas las virtudes. De pronto, los hoscos y fríos indígenas se convierten "en la gente más dispuesta del mundo todo para se salvar", dado que "parece a la letra ser

²⁷ Cfr. *supra* n. 7. Más adelante, Mendieta sí hará la distinción.

éstos los pobres y débiles, los cuales quiere Dios que hinche [sic] su casa".²⁸ Así, una vez descubierta esta nueva clave (recuérdese que la primera fue la acción del demonio), aun aquellas características que molestaban a los evangelizadores cambian totalmente de signo. Por ejemplo, la mansedumbre, que tanto desconcertara y aun desesperara a Motolinía a su llegada, resulta ahora la vivencia plena de las palabras de Cristo: "Bienaventurados los mansos..."²⁹

No será éste el único rasgo de elección que descubra, sino que, unido a los que poco a poco van apareciendo ante los ojos asombrados del misionero, le harán pensar que los neófitos están "tan dispuestos y aparejados como cera blanda para imprimir en ellos toda virtud."³⁰

Además de lo ya dicho sobre la propensión humana a proyectar el mundo interior hacia el mundo exterior, a analogar lo nuevo a lo viejo, hay que destacar otro elemento que, a mi parecer, explica la rapidez con la que el cronista pasa de su primer concepto del indio a otro casi antagónico. Como ya mencioné, la clave es la pobreza, pero quizá no basta con la explicación anterior para entender la nueva actitud del fraile y haya que abundar en lo que, para Motolinía y sus compañeros, significaba la pobreza. Esa pobreza vivida por Cristo y sus discípulos y anhelada por San Francisco, quien tomó tan al pie de la letra el Evangelio que pretendió vivir sin cuidados materiales, como los lirios del campo y las aves del cielo, sólo para ver cómo algunos de sus seguidores traicionaban el ideal. Esa pobreza negada y humillada por siglos a lo largo y lo ancho de la cristiandad, apareció aquí, en estas nuevas tierras, como algo natural y cotidiano. Al alcanzar los confines del mundo, los

²⁸ *Memoriales*, p. 158.

²⁹ Mt 5, 4.

³⁰ *Memoriales*, p. 137.

misioneros hallaron un pueblo que vivía la verdadera pobreza: sin cuidados materiales, sin ambiciones, sin ira, sin rencillas, sin codicia. ¿Podrá sorprender, entonces, que estos frailes, surgidos de la reforma de su orden, quedaran deslumbrados?

Al llegar a este punto, fray Toribio pasa de cronista a visionario y asegura que un pueblo que –a pesar de todas las insidias del demonio– ha alcanzado ese grado sumo de perfección que es el abandono de cualquier cuidado temporal, “no tiene obstáculo para alcanzar el cielo”.³¹

Los obstáculos

La consecuencia fue que el grupo de evangelizadores imaginó que con esta “cera blanda” podría establecer una Iglesia y una sociedad mejores. No se trataba, desde luego, del Reino de Dios, pues los franciscanos sabían muy bien que éste sobrevendrá cuando el Señor lo decida y no se hará realidad en esta tierra. La “Jerusalén celestial” no es intrahistórica, está más allá del quehacer y el ajetreo humanos. Pero sí podían pensar en una “república de indios” tan cristiana que podía servir de ejemplo a los españoles, esos cristianos viejos que no sabían serlo. Según esta crónica, una vez que la predicación rompió los lazos que unían a los indios con el demonio, ese proyecto empezó a ser realidad.

Sin embargo, el propio Motolinía ofrece indicios para pensar que su optimismo lo había hecho ir demasiado lejos. Es verdad que basa su relato en las cualidades que cree haber descubierto en los indígenas –humildad, mansedumbre, desinterés llevado al extremo de la pobreza–, pero no puede cerrar los ojos a la presencia del elemento disruptivo, debido naturalmente a

³¹ *Op. cit.*, p. 94.

la acción del demonio y representado por la codicia de los españoles, que llegados “muy pobres de Castilla”, donde no eran más que labradores, aquí, “en esta Nueva España, se enseñorean y mandan”.³² Gente tan perezosa que ni siquiera se molesta en administrar sus repartimientos y pueblos y ha dado el poder a los *calpixques* (la cuarta plaga de esta tierra) que no hacen más que agraviar a los naturales, exigiendo sin medida:

Todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada de moscas por sus malos ejemplos, moscas en ser perezosos y no saber nada sino mandar; zánganos que comen la miel que labran las abejas...³³

La codicia de estos españoles es tanta que no contentos con tener a los indios esclavizados de hecho, quieren que el derecho esté de su parte y “van a decir a Castilla que es gente inhábil y sin razón”.³⁴ Ni siquiera los eclesiásticos y letrados escapan a este pecado en el que se conjugan el desprecio al prójimo y la calumnia, pues como afirma el franciscano: “oído he yo por mis oídos a algunas personas decir que sus veinte años o más de letras no las quieren emplear en gente tan bestial”,³⁵ sin acordarse o quizá por acordarse muy bien de que todo lo que tienen lo han obtenido usurpando en tierra ajena lo de los pobres indios.

La indignación de Motolinía ante este estado de cosas es tal que llega a afirmar que la avaricia de los españoles ha destruido y despoblado la tierra como no lo hicieron los sacrificios, guerras y homicidios de los tiempos de la

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 156.

³⁵ *Ibid.*, p. 127.

infidelidad, de los que había dicho que sobrepujaron en crueldad a todos los del mundo.³⁶ Tal parece que el conquistador y el encomendero hubieran olvidado todos los principios para caer en la “opinión diabólica” de que los indios –hechos para servir– deberán permanecer siempre sujetos por el miedo y que la única actitud posible ante ellos es la del amo ante el esclavo, que no se interesa ni quiere saber de dónde proceden las riquezas que se ponen a sus pies, ni qué precio se ha pagado por ellas. No tienen más medida que su boca y ni siquiera por interés propio son capaces de mostrar compasión hacia los naturales que les han sido encomendados. Les está sucediendo, en suma, lo mismo que al dueño de la gallina de los huevos de oro. Sus obras están acabando la tierra y no se dan cuenta de ello. De ahí los desesperados requerimientos de Motolinía para que quienes son incapaces de obrar cristianamente, obren cuando menos como buenos hombres de negocios. Si no pueden reconocer a su prójimo en estos naturales, que los traten siquiera como se trata a un animal que nos rinde utilidades. “¡Los deberían regalar como a gusanos de seda, pues de su sudor y trabajo se visten y enriquecen los que por ventura vienen sin capas de España!”³⁷ Motolinía pasa, pues, a hacer suyo el lenguaje descarnado de los explotadores e intenta hacerlos ver que deben secundar la labor de los frailes:

Si nosotros no defendiésemos los indios, ya vosotros no tendríades quien os sirviese. Si nosotros los favorecemos es para conservarlos, y para que tengáis quien os sirva; y en defenderlos y enseñarlos a vosotros servimos y vuestras conciencias descargamos; porque cuando de ellos os encargasteis, fue con obligación de enseñarlos y no tenéis otro cuidado

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

sino que os sirvan y os den cuanto tienen y pueden haber. Pues ya que tienen poco o nada, si los acabádeses ¿quién os serviría?³⁸

En suma, la mayoría de los españoles que llega a la Nueva España viene a la búsqueda del “oro negro de esta tierra” y es bien cierto que, a pesar del compromiso de conciencia que significa aceptar una encomienda,

adonde no llegan frailes no hay verdadera cristiandad; porque como todos los españoles pretenden su interés, no curan de enseñarlos ni doctrinarlos, ni hay quien les diga lo que toca a la fe y creencia de Jesucristo.³⁹

Es evidente que el enfrentamiento entre estas dos concepciones antitéticas sobre lo que la presencia de España debía significar para los naturales fue el obstáculo mayor para la labor de evangelización. La sociedad indígena y cristiana que los frailes pretendían erigir o que, incluso, existía ya en algunas partes, según el testimonio de fray Toribio, no podría subsistir al lado de la desenfrenada codicia española. El rey, como dice Motolinía en su carta de 1555 al emperador, estaba demasiado lejos para remediar la situación y franciscanos e indios carecían de la fuerza suficiente no para oponerse a los españoles, pero sí para vencerlos. Mientras hubiese españoles codiciosos –fueran colonos o funcionarios– ¿qué esperanza había de renovar la Iglesia mediante la cristianización de los naturales? ¿Qué español iba a permitir que el indio interrumpiese varias veces al día su trabajo para meditar la pasión del Señor y a dejarlo asistir cada tercer día al catecismo? Motolinía no se hace

³⁸ *Ibid.*, p. 192.

³⁹ *Ibid.*, p. 198.

ilusiones al respecto. Sabe bien que la situación de esta gente es tan miserable que sería preferible

echarles un hierro y ponerles grillos y hacerlos esclavos, que con esto darles han por pura piedad de comer y vestir, y será más ganancia para ellos que perpetuamente servir y después no darles nada.⁴⁰

Por si fuera poco tener que luchar contra la avaricia y la impiedad de funcionarios y colonos, debe tenerse en cuenta que la mera presencia de los europeos ha acarreado enfermedades que amenazan con el exterminio de la población y a todo ello hay que añadir que la acción de los evangelizadores pelagra por la falta de frailes "pobres, humildes y castos como fueron los primeros". En esta cita, tomada de Zorita, el futuro tiene ya tintes tan sombríos que el franciscano termina el párrafo con la afirmación de que "la conversión y cristiandad que comenzó a florecer ya se secó".⁴¹ Todas las tribulaciones por las que pasan frailes e indios no pueden tener más que un fin: enfriar y relajar la conversión que, según Motolinía, se asemeja al "movimiento de los cielos que, cesando por un momento, se destruiría el mundo".⁴²

El desencanto

⁴⁰ *Ibid.*, p. 474. (Carta colectiva de 1555.)

⁴¹ *Libro perdido*, p. 292.

⁴² *Memoriales*, p. 475-476. (Carta colectiva de 1555.)

Podría pensarse, en consecuencia, que las cosas no podrían ya empeorar, pero la verdad es que unos veinte o veinticinco años después de iniciada la evangelización,⁴³ los franciscanos verán cómo se desmorona toda su labor. Si fray Toribio ha venido hablando de la relación de confianza y amor que lograron establecer con los indios, ahora aparece en su escrito un elemento nuevo: una sensación de inseguridad y hasta de temor. La Nueva España está –según dice–

colgada de un cabello, pues no hay animal, por insensato que sea, que no trabaje por echar de sí la carga todas las veces que pueda y viere lugar; y donde hay veinticinco para uno no era razón haber descuido.⁴⁴

Tan convencido está del peligro en que –precisamente por descuido– pueden encontrarse los españoles que pide que en Puebla, la ciudad fundada para ser ejemplo, se levante una fortaleza a fin de que sus habitantes duerman seguros, “quitados de cuantos temores y sobresaltos han tenido ya por muchas veces”.⁴⁵

Así pues, a partir de estos textos y de otros semejantes, puede concluirse que fray Toribio empieza a dudar del cambio que la aceptación del cristianismo debía haber producido en el indio.

Esta tierra, que una vez comparó con Egipto por sus idolatrías, pero que después “floreció en gran santidad”, nunca crió “ermitaños y penitentes y contemplativos” como se esperaba. Y lo que es peor, los neófitos “que con tan

⁴³ El proceso a don Carlos Ometochtli, cacique de Texcoco, por idolatría se remonta a 1539. Los procesos de Maní se iniciaron en 1562.

⁴⁴ *Memoriales*, p. 294.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 275.

inmensos trabajos [engendraron] en Cristo", de entre los cuales algunos habrían de llegar al sacerdocio, les fallaron en alguna forma. Por ello,

cada día se van haciendo las casas [los conventos] menores y más pobres; la causa es porque al principio edificaban según la provincia o pueblo era, grande o pequeño, esperando que vendrían frailes de Castilla, y también los que acá se crearían, así españoles como naturales.⁴⁶

¿Qué hay en el fondo de este pesimismo? ¿Por qué todo lo que ya había cobrado un sentido, parece perderlo de pronto y se tiene la impresión de estar ante un engaño? La respuesta a estas interrogantes me parece obvia, ya que considero que efectivamente hubo un engaño inconsciente por parte de los misioneros quienes juzgaron a los indios de acuerdo con sus propias categorías. Si, como dice un teólogo moderno,⁴⁷ para "ver" a un hombre "en su esencia, sus posibilidades para el bien y el mal, su pena y su alegría", es necesario estar unido a él "por cualquier lazo personal: la admiración, el amor, la confianza, el cuidado", estos mismos lazos impiden tomar la distancia necesaria para juzgar objetivamente. En otras palabras, la enorme admiración que el "desprendimiento" de los indios causó a los franciscanos no les permitió verlos tal como eran y por ello sobrevino después el momento del "des-encanto". Todo el optimismo generado por lo que se creyó encontrar, esa "cera blanda" para toda virtud, se convirtió en un sombrío pesimismo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 471. (Carta colectiva de 1555.) Cfr. Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, lib. III, cap. 16, p. 186.

⁴⁷ Romano Guardini, "Photographie und Glaubenszweifel", en *Apparatur und Glaube*, Würzburg, Werkbund-Verlag, 1954, p. 8-10.

Si bien es difícil precisar la fecha en la que los frailes empezaron a sospechar que lo que habían tomado por realidad era una mera apariencia, una atenta lectura del texto de Motolinía permite percibir el desánimo que se apoderó de los misioneros, desánimo que otro de ellos, fray Bernardino de Sahagún, sacará plenamente a luz.

Ya al principio mismo de su *Historia*,⁴⁸ al hablar de su propósito, este franciscano compara la labor de los predicadores y confesores a la de los médicos, pues, como éstos, no pueden curar al enfermo si no conocen la causa de la enfermedad que, entre los indios, proviene no sólo de borracheras, hurtos y carnalidad, sino de

otros muchos pecados ... muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas [que] no son aún perdidos del todo.⁴⁹

¿Dónde han quedado los indios ejemplares que pueblan las páginas iniciales de Motolinía? A juicio de Sahagún, si la idolatría persiste, la causa no es otra que el desconocimiento por parte de los misioneros tanto del idioma mismo como del significado de las ceremonias de los naturales:

⁴⁸ Descontando "los 30 años" que dice que lleva escribiendo, a la fecha, 1577, que aparece en el sexto libro, se tiene 1547 como el año en que Sahagún inició su proyecto. A pesar de que fray Bernardino dice que fue fray Francisco de Toral, "después obispo de Campeche y Yucatán", quien le ordenó emprender la obra, Garibay considera que quien le dio el primer impulso fue Motolinía, cabeza de los frailes menores en 1547 por muerte del provincial.

⁴⁹ Sahagún, *Historia*, t. I, p. 27.

que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría.⁵⁰

Ahora bien, si el culto prehispánico motivó la ruina y destrucción de los indígenas, ya que –aunque fuera por ignorar la Sagrada Escritura– significaba la mayor ofensa a Dios, ¿cómo calificar esta obstinación en el pecado?

¡Oh, mucho más malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído la palabra de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría; y mucho más dignos de llorar los que, después de bautizados y haberse convertido a Dios, toman a hacer supersticiones o a idolatrar! Todos los que tal hacen son hijos del diablo y dignos de gran castigo en este mundo y en el otro de grande infierno.⁵¹

Una y otra vez a lo largo de su obra –en prólogos, “admoniciones”, al lector, exclamaciones y relaciones– fray Bernardino expone tanto las causas de la presencia constante de la idolatría como su horror hacia ella. A cada paso, se enfrenta al engaño, a indios que, ante los frailes, se muestran “honestos y recogidos, no siendo tales, cosa que ellos muy bien saben hacer”.⁵² La experiencia ha dado fin a la esperanza de que, cuando menos algunos, pudieran alcanzar el sacerdocio, pues, con relativa prontitud, entendieron los

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ *Ibid.*, t. I, p. 86.

⁵² *Ibid.*, t. III, p. 160. Cfr. a partir de la p. 157 la “Relación del autor digna de ser notada”.

misioneros que los naturales “no eran capaces de tanta perfección”.⁵³ La relajación se hace sentir por todas partes. Los bautizos y las confesiones masivas que tanto los alegraron al principio nunca fueron, según piensan ahora, bien comprendidos y Sahagún reconoce “lo poco que han aprovechado en el cristianismo”. En resumen, este franciscano piensa que la fe católica durará poco en estas tierras, pues como ya se vio a la tozuda idolatría de los naturales deben añadirse los malos tratamientos de que son víctimas y las pestilencias que van acabando con la población.⁵⁴

Sahagún reconoce en todo momento la culpa en que incurrieron sus hermanos por la precipitación con la que iniciaron la evangelización, antes siquiera de saber la lengua de los indios ni de conocer su naturaleza, a la que “la templanza y abastanza de la tierra” llevan al vicio y al ocio. Como se advierte, en Sahagún aparece una nueva imagen del indio –admirable moralmente a pesar de la idolatría, “cuerdo y sabio” antes de la llegada de los españoles y entonces y después diestro para cualquier oficio manual y aun para el aprendizaje de las letras divinas y humanas–, pero que sabe esconder hábilmente su verdadero intento que no es otro que seguir sus malas inclinaciones sin que nadie lo refrene. Así, la prédica hecha en algunos pueblos del valle de Puebla (que son los mismos que Motolinía menciona y

⁵³ El primer Concilio Mexicano (1555) prohibió la ordenación de mestizos, indios y negros. Mendieta, *Historia*, lib. IV, cap. 23, p. 118, explica: “...mas en estos tiempos, la Iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo y enseñada de los muchos reveses que se han visto en los nuevos cristianos, tiene ordenado, por determinación de los sumos pontífices vicarios de Cristo, que no se admitan a la profesión de las religiones cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión en sus estatutos”.

⁵⁴ Sahagún da razón de tres, ocurridas en 1520, 1545 y 1576. Hubo más, desde luego. Cfr. *Historia*, t. III, p. 355-356.

pone como ejemplo) pareció haber sido tan bien aceptada que ya no había más que desear,

pero duró poco, porque ellos [los indios] hicieron entender a los más de los religiosos que toda la idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada y abominada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios; y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro, que ni aun ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería y de muchas malas costumbres, lo cual se hubiera mucho remediado si aquel negocio fuera adelante como se comenzó. Y si así como fue en pocas partes fuera en todas y perseverara hasta ahora, ya casi está imposibilitado de remediarse.⁵⁵

La perplejidad de Sahagún es evidente. Tiene, por una parte, la certeza, obtenida por sus investigaciones sobre el mundo prehispánico, de la gran capacidad indígena para gobernar sus repúblicas, una manera de regir que reconoce "conforme a la filosofía moral y natural" y que produjo ciudadanos virtuosos y austeros. Pero, por la otra parte, llega a decir de los indios que lo rodean –los "ya" cristianos– que son "gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales hace[n] a ellos odiosos a Dios y a los hombres".⁵⁶ Es decir, en Sahagún nos encontramos con un proceso inverso al de Motolinía. Este partió de un indio pecador –por idólatra– para llegar al virtuosísimo indio cristiano, en tanto que fray Bernardino considera que ese indio cristiano es un engaño y que, en cambio, el viejo idólatra –a

⁵⁵ Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 162.

⁵⁶ *Op. cit.*, t. III, p. 158 s.

pesar de serlo— era virtuoso. Ahora bien, esto no quiere decir que Sahagún pase por alto el significado teológico de la idolatría, ésta sigue siendo el mayor de los pecados, una verdadera “infección”, pero piensa que si se lograra limpiar la república de indios de todos los ritos y supersticiones idolátricas y hacerla del todo cristiana, como era buena en principio, se lograría extirpar todos los males que, para él, saltan ahora a la vista.

El propósito de la investigación de Sahagún, tan claro ya desde los párrafos iniciales de su libro, se refuerza en esta “Relación del autor tan digna de ser notada”: es necesario arrancar de raíz la mala hierba de la idolatría, pero a la vez tener gran cuidado —lo que no se hizo en un principio— de no matar todo lo bueno que había en lo que “por experiencia” sabían los indios gentiles, “que para vivir moralmente y virtuosamente [es] necesario el rigor y [la] austeridad”,⁵⁷ a fin de contrarrestar la perniciosa influencia de las constelaciones que reinan en esta tierra. Así, el problema enorme al que se enfrentan los misioneros —tanto los primeros como sus seguidores— es distinguir entre lo idolátrico y lo que es fruto de la filosofía natural, a manera de destruir lo primero y conservar lo segundo. El problema es difícil porque en él convergen no sólo la ignorancia inicial de los evangelizadores y la capacidad de disimulo de los naturales, sino también por el hecho de que

aun las costumbres de la república ... estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había en casi todas las costumbres que tenía la república con que se regían.⁵⁸

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Op. cit.*, t. III, p. 159.

Sahagún reconoce, pues, que no hubo más remedio que “desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese resabio de cosas de idolatría”. Pero si la destrucción del mundo indígena fue inevitable por la incapacidad franciscana para separar las sanas costumbres de su contenido idolátrico (me pregunto, si en contra del parecer de Sahagún, esto hubiera sido posible), la consecuencia no podía ser otra que la confusión que se advierte en las prácticas indígenas y a la que Sahagún intentó poner remedio, sin que quede muy claro cómo. Destruir todo rastro idolátrico es su evidente propósito para lograr la aceptación plena del cristianismo, desterrando a la vez los vicios nuevos como la embriaguez, sin embargo, el medio para lograrlo no llega nunca a ser explícito. En cambio, el fin último de todo este esfuerzo sí está muy claro: llegar a hacer realidad la comunidad india y cristiana descrita por Motolinía.

Porque es un hecho que esta imagen de los pueblos indígenas cristianizados en los que la existencia transcurre, bajo la mirada bondadosa de los frailes, en recogimiento y paz, persistirá a lo largo de la historiografía franciscana. Una y otra vez, los cronistas volverán los ojos a la pintura hecha por fray Toribio y la presentarán como paradigma a sus hermanos. Así, cincuenta años después de escrito el texto de Motolinía, otro fraile español, Jerónimo de Mendieta, redactará su *Historia eclesiástica indiana*, en la que retomará el texto anterior, dándole un giro nuevo. A pesar de ello, en ocasiones da la impresión de ser un simple eco. Los ejemplos son muy numerosos y se refieren siempre a esos primeros años, que él llama dorados. Basta, pues, con citar lo que la *Historia* dice acerca de la devoción de las doncellas y jóvenes casadas de Huejotzingo, para descubrir la fuente. Más

adelante, en el libro IV, al hablar de las habilidades artesanales de los indios, resalta de nuevo la semejanza entre ambos textos.⁵⁹

Sin embargo, cincuenta años no pasan en vano y es mucho lo que los franciscanos han aprendido, si bien, a juzgar tan sólo por Mendieta, las prácticas idolátricas descubiertas por Sahagún no son juzgadas tan severamente. A primera vista parecería que la causa del enorme pesimismo de fray Jerónimo no es el indio, sino las nuevas circunstancias políticas, cuya encarnación son esos funcionarios reales que el fraile compara a un jabalí salvaje que destruye la viña del Señor. La sociedad idílica de los primeros tiempos, fruto de la labor de los evangelizadores y cuya realidad no es puesta en duda por Mendieta, está a punto de perderse, si no es que se ha perdido ya, por la codicia de los españoles, tanto los de aquí como los de allá.

Desde luego, la codicia es un elemento que había aparecido ya en el escrito de Motolinía, pero, como se vio, a pesar de los opresores españoles (a los que dedica varios capítulos), para este fraile la evangelización es un hecho y los indios tienen una disposición espiritual tal, que no sólo es posible su completa cristianización, sino afirmar también que el ejemplo de los naturales ha logrado la conversión de muchos españoles. En cierta forma, este texto es una acción de gracias por la cristianización de los indios, debida a la labor de los misioneros, pero sobre todo a la Providencia divina. Así lo verá, años después, fray Jerónimo de Mendieta, quien compara el escrito de Motolinía con los cánticos de los patriarcas del Antiguo Testamento y dice que, al terminar su escrito, fray Toribio

⁵⁹ Cfr., por ejemplo, Motolinía, *Memoriales*, p. 97-99 (texto tomado de la *Historia de los indios*, trat. I, caps. 14 y 15) y p. 235-244, con Mendieta, *Historia*, lib. III, caps. 34 y 35, p. 262-267.

con el júbilo y gozo del copioso fruto que en aquel tiempo dorado había visto por sus ojos, acaba con un cántico espiritual en que convida, aun hasta los conquistadores de México, a alabar a nuestro Señor Dios que, de su tan mal justificada conquista, muertes y robos que en ella cometieron, había sacado tan abundantes frutos de salvación de ánimas, como en la buena cristiandad de los recién convertidos de aquellos tiempos se echaban de ver y muy claro parecían.⁶⁰

Sin embargo, para la época de Mendieta todo había cambiado. El enemigo de los frailes y los indios –la codicia– ha dejado de ser un pecado individual para convertirse en el común denominador de la sociedad novohispana. Las causas son muchas y ya en Sahagún aparece claramente una de ellas: las epidemias que redujeron en forma drástica a la población indígena. Mientras menos indios hay, más obligaciones pesan sobre ellos, pues son la mano de obra necesaria para la agricultura y la minería. El franciscano conoce bien el problema que, aumentado por la política centralizadora de Felipe II, ha producido “grandes vaivenes” en la tierra. Al desaparecer Carlos V desapareció también el sueño medieval de reunir a toda la cristiandad bajo el cetro de un emperador. La situación de su sucesor, el reconocido campeón del catolicismo, es del todo diferente. Entre otras cosas, la hacienda pública, tan precaria desde el reinado anterior, no era ya capaz de hacer frente a las continuas guerras en las que España se veía envuelta. Por ello, una de las posibles soluciones al problema pareció ser el tomar nuevas medidas con respecto a los reinos de ultramar. Por ejemplo, reunir en una sola tasación todos los tributos que la población indígena debía entregar a los encomenderos (entre los que estaba la Corona), los caciques y los frailes,

⁶⁰ Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 46, p. 556.

aunque esta tasación llevara a su vez a la creación de nuevos funcionarios, los alcaldes mayores, que se encargarían de recogerlos y distribuirlos. Casi por demás está decir que dichos funcionarios vieron en el nombramiento un medio que les permitiría un rápido enriquecimiento.

A todo esto debe agregarse que, con el mismo fin de acrecentar las rentas de la Corona y ejercer un mayor control sobre los grupos que gozaban de privilegios especiales (entre ellos, indudablemente, los miembros de las órdenes mendicantes), se inició una serie de reformas, una de las cuales, el sistema de repartimiento, puso fin a los servicios personales gratuitos. Esta última medida que debía beneficiar tanto al rey como a los indios se convirtió de hecho en un nuevo medio de explotación.

Otra disposición fallida fue el sacar a subasta pública los cargos administrativos, medida que si bien cumplió su propósito de limitar el poder de los virreyes (que no pudieron ya usarlos como premio para sus allegados), dio a los mercaderes una fuerza política inusitada al ser ellos quienes prestaban el dinero para la compra.

En esta situación, apareció en 1563 un nuevo personaje en la escena novohispana, el visitador Jerónimo de Valderrama, que no sólo hubo de enfrentarse a las autoridades virreinales en el desempeño de su cargo, sino que se convirtió para Mendieta en la encarnación misma de todas las calamidades que amenazaban la labor de los frailes menores.

Los problemas a los que se enfrentaban los mendicantes llegan a pesar tanto sobre Mendieta que, a su vuelta a Europa en 1570, su enfermedad y sobre todo su desaliento lo llevaron a la decisión de no regresar a la Nueva España y encontrar la paz en el convento de Vitoria.

Para él, en ese momento, la situación social novohispana era tan grave que cualquier esfuerzo por remediarla estaba irremisiblemente condenado al

fracaso. El mundo que frailes e indios habían intentado construir estaba cercado por tantos enemigos que toda resistencia era inútil. Sin embargo, como dice el refrán: "El hombre propone...", pero la decisión final escapa a sus manos. Así, el ministro general de la orden no sólo mandó que fray Jerónimo volviera a la Nueva España, sino que, "por santa obediencia", le ordenó también hacer "una historia en lengua española" de todas las cosas dignas de memoria que "han obrado los santos religiosos de nuestra orden en la conversión de los gentiles". Para Mendieta, de nuevo en las tierras que había creído dejar para siempre, el mandato del padre Cheffontaines fue la oportunidad para dejar constancia de todos los males que habían caído sobre los indígenas. La *Historia eclesiástica indiana* recoge las noticias que sobre las Indias y sus habitantes se tenían desde el primer viaje de Colón, pero más allá de un simple relato histórico, el fraile las maneja en tal forma que su texto resulta, entre otras cosas, una denuncia político-teológica.

Mendieta parte de la imagen del mundo indígena-cristiano debida a Motolinía, a tal grado que, como ya se mencionó, en ocasiones copia capítulos enteros, y de allí pasa a describir cómo la ignorancia de unos y la mala fe de otros destruyeron todo lo que se había alcanzado. Así, a partir de los favores que el emperador don Carlos dio a los indios y a los evangelizadores, dice en uno de los capítulos destinados a establecer el contratase entre los dos reinados que *entiende* que el rey "no menos cuidado ha tenido en su tiempo ... en lo que toca al buen tratamiento y conservación de los indios en lo temporal".⁶¹

Adviértase que dice "tengo entendido", ya que -sin ofender nunca a la real majestad-⁶² señala que quizá las cédulas que debían beneficiar a los indios

⁶¹ *Op. cit.*, lib. IV, cap. 30, p. 483.

⁶² Más adelante explica que estas cosas suceden "no por falta de voluntad en la real persona, sino por no ser avisada", *op. cit.*, lib. IV, cap. 31, p. 492.

no se imprimieron o no se pregonaron públicamente y el resultado de este descuido ha sido la ruina de los naturales. De hecho, todas las medidas tomadas en los primeros tiempos se han desechado: los frailes de las tres órdenes no se reúnen ya para fijar una sola política, ya no se procura que los indios se junten en pueblos, ya no se les mantiene lejos de los españoles y su perjudicial influencia. Así, la cristiandad que "empezó a florecer" se ha venido abajo y son muchos los indios que han "perdido hasta parte del buen natural que sus pasados en uso tuvieron".⁶³ Si bien Mendieta se refiere aquí, en concreto, a las malas costumbres que los indígenas han ido adquiriendo, es evidente que su concepto del indio dista de ser el mismo de Motolinía.

De hecho, una de las mayores dificultades que presentan estos textos es saber de qué naturales hablan y a qué momento se refieren. Fray Jerónimo es contradictorio, lo que no debe sorprender, pues si por una parte acepta sin reparos la imagen presentada por Motolinía, por la otra, la nueva política de la Corona, que ha herido por igual a frailes y a indios, los ha llevado a una decadencia manifiesta. Si los franciscanos no son ya "los de antes", tampoco lo son los naturales que en la *Historia* de Mendieta van adquiriendo un carácter infantil cada vez más marcado. Puede así dolerse de la suerte del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que hubieran salido "jueces y gobernadores" que lo habrían hecho mejor que otros, pero casi para concluir el libro IV se encuentra la afirmación de que los indios son "bajos de entendimiento", aunque no por ello sean dignos de menosprecio. De hecho, todo este capítulo insiste machaconamente tanto en la debilidad natural del indio como en la obligación que tienen "los fuertes" (entiéndase, los españoles) de defenderlos y ampararlos.

⁶³ *Op. cit.*, lib. IV, cap. 35, p. 508.

Al llegar aquí, la imagen del indio que maneja es totalmente diferente no sólo de la del indígena prehispánico cuya soberbia lo llevó al servicio del demonio, sino también de la de los naturales recién convertidos, "habilísimos para todo oficio y arte y de gran memoria y buen entendimiento".⁶⁴

Desde luego, el dominio español, que fray Jerónimo retrata con toda su crueldad, es la principal causa del abatimiento indígena –"atónitos y espantados" los dejó la conquista–, causa a la que debe añadirse la acción depresiva de las enfermedades y las muertes, pero lo que sorprende siempre de nuevo es la aseveración de que "los indios no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos ... no son para maestros, sino para discípulos, ni para prelados, sino para súbditos y, para esto, los mejores del mundo".⁶⁵

Aunque, bien visto, la lapidaria frase de Mendieta puede ser el resultado natural del concepto del indio que venía gestándose desde el principio. Así, cuando Motolinía describe, entusiasmado, las virtudes de los conversos, hace resaltar su mansedumbre, timidez y encogimiento: "que no parece que nacieron sino para obedecer",⁶⁶ y con ello, sin darse plena cuenta, fundamenta "la idea de la congénita debilidad de la naturaleza americana",⁶⁷ que sigue vigente hasta nuestros días. ¿Quién no oirá el eco de fray Toribio –"más ruido dan diez de España que mil indios"– en la temeraria afirmación de fray Jerónimo:

⁶⁴ Cfr. en *Memoriales*, p. 59, la explicación que da Motolinía acerca del *tonalamatl* y los capítulos que hablan del ingenio y habilidad de estos indios naturales, p. 235-244.

⁶⁵ Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 33, p. 448-449.

⁶⁶ Motolinía, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁷ *Loc. cit.*, véase lo que dice O'Gorman en la n. 64 de la misma página.

yo, pobrecillo inútil y para bien poco ... me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad que no dijeran sino que toda ella era un monasterio.⁶⁸

Es más que evidente que la compasión por los vencidos acabó en un ciego paternalismo que no podía más que tratar a los indígenas como eternos niños, si bien, lo mismo que éstos, deben ser refrenados; por ello, para que las comunidades indígenas sean como monasterios, es necesario no sólo el favor del rey, sino tener "las espaldas seguras".⁶⁹

Así, la solución que la *Historia eclesiástica indiana* propone al rey no es, ni puede ser según el pensamiento de su autor, otra que volver a los primeros tiempos de la evangelización, respetar la total separación entre la república de españoles y la república de indios y, desde luego, fortalecer la autoridad de los frailes, de tal manera que, aisladas, las comunidades indígenas puedan ser transformadas en otras tantas Anthilias, lugares de encantamiento cuyos habitantes ocupan su tiempo "en hacer procesiones y alabar a dios con himnos y cánticos espirituales".⁷⁰

No es éste el lugar adecuado para analizar exhaustivamente qué posibilidad tenía el "remedio" propuesto por Mendieta para ser aceptado por la Corona, pero resulta claro, aun a primera vista, que el proyecto del franciscano está en completo desacuerdo con los nuevos tiempos. Lo que el fraile aconseja, propone y hasta exige es, en resumidas cuentas, revivir un

⁶⁸ Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 23, p. 448-449.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*

pasado que para las autoridades españolas, tanto civiles como eclesiásticas, era ya sólo eso: pasado.

Si, como dice el propio Mendieta, la relación escrita por fray Toribio de Motolinía termina con un cántico espiritual, "con el júbilo y gozo del copioso fruto que en aquel tiempo dorado había visto por sus ojos", cincuenta años después tal cántico es ya imposible y lo único que fray Jerónimo puede hacer es sentarse

junto a Jeremías sobre nuestra indiana Iglesia y con lágrimas, suspiros y voces que llegaran al cielo (como él hacía sobre la destruida Jerusalén), lamentarla y plañirla, recordando su miserable caída y gran desventura.⁷¹

Ante tal ruina, como él mismo reconoce, no queda sino impetrar a Dios para que de él venga el remedio.

Ahora bien, por extraño que parezca, todos estos elementos disímiles: imágenes contradictorias del indio y de su cultura, datos históricos, profecías, pareceres, relatos ficticios, conceptos teológicos y filosóficos, fueron convertidos por los frailes menores en una explicación congruente del curso de la historia regido por la providencia divina.

⁷¹ *Op. cit.*, lib. IV, cap. 46, p. 556.

12. La historia de Dios en las Indias

En un ejemplar de la edición príncipe de la *Historia de las Indias* de Gómara, al margen de las más conocidas palabras del texto:

la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias...,¹

una mano anónima anotó: “parece escandalosa sentencia”. El asunto se presta a discusión, pero de lo que no puede dudarse es de que las palabras del capellán de Cortés expresan la admiración y el desconcierto de muchos ante la noticia de que, más allá de un mar que se había considerado infranqueable, existían otras tierras y otros hombres. De esta admiración y desconcierto dan también testimonio las muchas propuestas sobre el origen de los indios que se fueron haciendo a lo largo del siglo de la conquista y aún más allá de éste. Como ya se vio, el problema era mantener a toda costa el linaje adánico de la humanidad entera. Y si ni siquiera las prácticas sangrientas de la religión mexica hicieron titubear en este punto a los frailes, quienes –al hacerlas manifestaciones demoniacas– convirtieron a Lucifer en un común

¹ Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias y conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán, 1552. El ejemplar original de esta edición pertenece a la biblioteca del Centro de Estudios de Historia de México de Condumex, que hizo una edición facsimilar en 1977.

denominador de todos los pueblos de la tierra, mucho menos titubearían ante la aparente naturaleza “angélica” que pudiera atribuirse a los indios, quienes son, según Mendieta, “de tanta simplicidad y pureza de alma que no saben pecar”, por lo que los confesores sufren mucho para “encontrar alguna materia de pecado, por donde les puedan dar el beneficio de la absolución”.² De cualquier manera, dominados por el demonio o cayendo en pecados nimios, los naturales tienen la mancha de la culpa original y son parte del género humano.

Reafirmada, pues, la ascendencia común de todos los hombres, los frailes se enfrentaron a un problema no menos espinosos: ¿por qué había dejado Dios durante tantos siglos a esta porción de la humanidad en el abandono? tal pregunta no tiene, evidentemente, respuesta, puesto que ningún ser humano puede conocer la voluntad de Dios.

No hay otra respuesta, sino las palabras del sabio en sus Proverbios: que los juicios del Señor son peso y balanza, que quiere decir, son rectos y justos (como el salmista también lo dice) y tan profundos que no se pueden escudriñar.³

A pesar de ello, si, como afirma López de Gómara, el descubrimiento del nuevo mundo es un suceso sólo menor a la redención, ¿no habrá “prodigios y maravillas” que lo precedieran y lo anunciaran? En otras palabras, si todo está ya dispuesto por Dios desde el principio de los tiempos, ¿no será posible

² Mendieta, *Historia*, lib. IV, cap. 24, p. 451. Fray Bartolomé de las Casas llegó a decir que los indios de la Española parecían no haber perdido el estado de inocencia de nuestro padre Adán. Cfr. *Historia de las Indias*, México, FCE, 1965, 3 vols. T. I, p. 202.

³ Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 40, p. 535.

encontrar, sea en lo vivido o en lo escrito, un indicio, una huella, que permita entrever el cumplimiento del designio divino en la historia?

Dios no hace ni dice palabra sin que primero la revele a sus siervos los profetas y las obras maravillosas que Dios ha hecho y hace en aquella tierra y gente de ella, la reveló y profetizó por sus siervos los profetas, según lo dice Amós, capítulo 3º: *quia non faciet dominus Deus verbum nisi revela verit secretum suum ad servos suos prophetas.*⁴

Una vez asentada la frase, fray Toribio pretende probar, según Alonso de Zorita, que la predicación y conversión de los indígenas estaba ya profetizada en muchas partes de la Biblia. Si hasta entonces nadie se había dado cuenta de ello fue porque

estaba aquel mundo tan escondido a los hombres cuanto estaba alongado de Dios por sus enormes pecados, tanto que las Escrituras y profecías que a la letra hablan de él, las aplicaban y entendían de otras tierras ... [pero] está claro que aquellas gentes que no vieron ni oyeron la gloria de Cristo, de su Resurrección y Asunción...⁵

son los indios.

Tras esta afirmación, Motolinía prosigue su análisis del texto bíblico. Señala así que la gran veneración de los naturales al nombre de Jesús, su

⁴ Motolinía, *El libro perdido*, p. 289. Se trata del versículo 7: "no hace nada el Señor Yavé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas". La misma idea se encuentra en *Memoriales*, p. 213.

⁵ Motolinía, *El libro perdido*, p. 279.

desprendimiento de los bienes terrenales, su amor por la confesión y la paz en la que viven son el cumplimiento de pasajes de Isaías, Jeremías, los Proverbios, los Salmos y ciertas parábolas de Mateo y Lucas.⁶ Así, lo que debe hacerse, según los franciscanos, es prestar atención aun a los detalles más nimios, descubrir lo que se esconde tras los hechos, escudriñar la Escritura y ver si existe correspondencia entre lo sucedido y lo profetizado.

Desde luego, puesto que se trata de frailes menores, no debe sorprender que su orden ocupe un lugar de privilegio en el plan divino que enlaza la historia del Viejo Mundo con la del Nuevo.

Así, casi puede decirse que San Francisco nació y fundó la orden en vistas a esta evangelización:

agora que nuestro Dios descubrió aqueste otro mundo, a nosotros nuevo, porque *ab aeterno* tenía en su mente electo al apostólico Francisco por alférez y capitán de esta conquista espiritual.⁷

Para Motolinía esto resulta tan claro que hasta se atreve a decir que San Francisco tuvo noticia del papel que sus seguidores desempeñarían en la conversión de los naturales de Indias:

Verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada la conversión, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas; y por lo que aquí digo, y por lo que he visto, barrunto y aun creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y

⁶ *Op. cit.*, véanse los caps. XLI-XLIII, p. 281-293. Entre los textos bíblicos citados: Is 49 y 52, 5; Jer 31, 8; Prov 18, 10; Sal 45, 9; Mt 8 y 22; Lc 14, 21-24.

⁷ Motolinía, *Memoriales*, p. 20.

San Francisco en el monte Averna, que mientras Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, adonde se tiene que extender y ensanchar mucho su sacra religión; y digo que San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día.⁸

Como es evidente, no se trata aquí –como no se tratará en mucho de lo posterior– de hechos comprobables, aunque sí, para la mentalidad de la época, *posibles*. En todo caso, el Pobrecillo no le comunicó la promesa a nadie y sólo el enfrentamiento con la nueva realidad hizo que Motolinía “barruntara” que tal secreto existía.

Si este texto establece un primer lazo entre los frailes menores y la evangelización de las Indias, existe además una leyenda, basada sin duda en la gran autoridad de los *Annales Ordinis Minori* de Wadding,⁹ que forma un nuevo eslabón en esta cadena al enlazar a la orden con el Nuevo Mundo y, además, con Cristóbal Colón.

Cuenta esta leyenda que el lego franciscano Raimundo Lulio, lapidado por una enfurecida turba mahometana en la playa de Bugía, fue recogido aún con vida por dos mercaderes en cuya nave, camino de Mallorca, expiró. Sus últimas palabras, repetidas una y otra vez, fueron:

⁸ Motolinía, *op. cit.*, p. 174 (*Hist.*).

⁹ Luke Wadding, franciscano irlandés (1588-1657), publicó entre 1625 y 1654 la historia de su orden que fue editada en Lyon. Los datos que fundamentan esta leyenda corresponden al año 1315, supuesta fecha de la muerte de Lulio. Debo a la generosidad de fray Francisco Morales OFM la consulta al texto de Wadding.

más allá de la curva del mar que ciñe a Inglaterra, Francia y España, frente al continente que vemos y conocemos, hay otro continente que ni vemos ni conocemos. Un mundo que ignora a Jesucristo.¹⁰

Tales palabras hicieron una fuerte impresión en uno de los mercaderes. Las llevó consigo a Génova, su patria, y su familia conservó en secreto el mensaje que contenían. Según los *Annales*, este genovés llevaba el nombre de Stephano Colombo.

Mencioné que la leyenda debe haber surgido de la lectura del Wadingo, aunque debe tenerse en cuenta que este fraile sólo menciona los nombres de los mercaderes genoveses, pero no las palabras de Lulio. Sea de ello lo que fuere, lo indiscutible es el esfuerzo franciscano por establecer lazos entre el Nuevo Mundo y ellos mismos mucho antes de los viajes de Colón. Si éste supo o no de la existencia de otro continente por tradición familiar o por algún otro medio es asunto secundario, siempre y cuando quede clara la intervención divina en la historia.

Esta es la razón por la que Mendieta consigna una nueva leyenda, la del piloto anónimo, destinada también a establecer la misteriosa unión entre el mundo real y el sobrenatural. Así, el capítulo inicial de la *Historia eclesiástica india* asegura que:

¹⁰ La leyenda sobre Raimundo Lulio y el mercader genovés aparece en Francis Borgia Steck OFM, "Christopher Columbus and the Franciscans", *The Americas*, vol. III, no. 3, January 1947, p. 320. Debe advertirse que si bien el padre Steck consigna la leyenda, sólo dice que "se conservó en la familia Colombo"; por lo tanto, no es posible saber cuándo se originó. Lorenzo Riber, *Raimundo Lulio*, Barcelona, Ed. Labor, 1935, p. 221, relata la muerte de Lulio en la nave genovesa y da los nombres de los mercaderes, pero no menciona nada más.

El origen y fundamento de esta navegación no fue otro ni se haya más claridad (con haber tan pocos años que pasó), sino que una carabela de nuestra España (no saben si vizcaína, si portuguesa o del Andalucía), navegando por el mar océano, forzada del viento levante, fue a parar a tierra desconocida y no puesta en la carta de marear, y volviendo en muchos más días que fue, llegó a la isla de la Madera, donde el Cristóbal Colón a la sazón residía ... [y] quedando en su poder las escrituras de la carabela y la relación de aquel luengo viaje, se le alzaron los pensamientos a querer buscar nuevo mundo ...¹¹

Los grandes nobles a los que acudió en busca de apoyo no prestaron, como se sabe, oídos a su proyecto. El único a quien pareció viable fue un franciscano del convento de La Rábida,

el cual lo esforzó mucho en esta su demanda y fue parte para que no desmayase en ella, certificándole su buena ventura, si tuviese perseverancia. Este fraile [tenía] por nombre fray Juan Pérez de Marchena.¹²

Hasta aquí, el relato, mezcla de leyenda y realidad, es semejante a otros muchos, pero, al final del capítulo, el cronista abandona el plano humano para demostrar que el descubrimiento y la conquista, tanto militar como espiritual, eran parte del proyecto divino y los hombres que intervinieron meros instrumentos.

¹¹ Mendieta, *op. cit.*, lib. I, cap. 1, p. 13-14.

¹² *Loc. cit.*

Después de preguntarse cómo pudo llegar el navío del piloto anónimo a aquellas lejanísimas tierras y por qué sólo Colón hizo caso de los informes, Mendieta asienta que todo ello sucedió por no haber sido aquel negocio humano, "sino obrado por divino misterio". Bien pudieran ser ángeles los que iniciaron la empresa al dirigir el barco desconocido hasta las costas de lo que habría de descubrirse. En los renglones siguientes, el fraile resume tan magistralmente la visión de su orden sobre los acontecimientos, que los comentarios resultan casi superfluos. Así, tenemos que, desde un principio, España había sido elegida para la empresa, puesto que el navío desconocido le pertenecía. Colón, a su vez, fue el instrumento elegido por Dios para abrir el camino al Nuevo Mundo, igual que lo sería Cortés más adelante. Mayor importancia tiene aún el párrafo siguiente:

Dicen los que humanamente sienten, que el fray Juan Pérez de Marchena insistió a Colón a la prosecución de esta empresa, y no le dejó volver atrás, como humanista que era y dado a la cosmografía; pero no cuadra este dicho a buena consideración, porque aunque él supiera más de esta ciencia que Ptolomeo, fuera gran temeridad ... *Harto más camino lleva decir que este fraile pobre y penitente fuese hombre espiritual y devoto, más que cosmógrafo, y alcanzase a saber de estas nuevas tierras y gentes a los nuestros ocultas, no por ciencia humana, sino por alguna revelación divina.*¹³

El capítulo se cierra con la afirmación de que también fray Martín de Valencia fue un elegido.

Pocos textos hay tan claros en cuanto a la obra de Dios en la historia, pero también es evidente la cada vez más estrecha relación entre la orden de frailes

¹³ *Ibid.*, p. 15. Cursivas más.

menores y el Nuevo Mundo. Como se ve, para el propósito de Mendieta, poco pesan los conocimientos que Colón haya tenido ni los cálculos que haya podido hacer. Lo importante es su aceptación del designio divino y el que fuera precisamente un franciscano quien lo sostuviera y le diera ánimo cuando todos le volvían la espalda.

Ahora bien, si Dios eligió a Colón como instrumento para “abrir el camino”, así como tiempo atrás había elegido a los seguidores de San Francisco para la cristianización de estos pueblos, toda la historia subsecuente se explicará a partir de nuevos elegidos.

Es lógico, de acuerdo con esta manera de pensar, que si por una parte Dios elige a los personajes de su obra, por la otra también puede decidir el dónde y el cuándo ha de realizarse. Así, Motolinía echa mano de una vieja tradición que afirma que el cristianismo había de extenderse del este hacia el oeste. La base de su aseveración es la creencia en que Cristo murió dando la espalda al oriente, por lo que su última mirada se dirigió hacia el occidente. Desde luego, hay que tener en cuenta que la prédica del Evangelio había seguido este camino, de modo que cuando Raúl Glaber, hacia el año mil, “profetizó” este desplazamiento, lo que hizo fue explicar, a partir de la historia de la salvación, un hecho real. A su vez, fray Toribio, quien no menciona el nombre del monje francés, lo que hace es apoyarse en una tradición que para el siglo XVI era ya parte del acervo común. En consecuencia, puede asentar

cómo la fe y cristiandad ha venido desde Asia, que es en oriente, a parar en los fines de Europa, que es nuestra España, y de allí se viene a más andar a esta tierra de occidente.

A partir de aquí, Motolinía considera que la predicación del evangelio atravesará la mar del sur y la Iglesia abarcará “desde el orto hasta el ocaso”.¹⁴

Esta esperada universalización del cristianismo dará –como se verá más adelante– un carácter particular a la filosofía de la historia escrita por los franciscanos de la Nueva España.

Con todo, establecido el avance del cristianismo por todo el mundo, queda aún otro problema: ¿por qué eligió Dios justo ese momento para hacer llegar el conocimiento de su palabra más allá de los límites de Europa? A esta interrogante dieron los frailes menores una respuesta doble, según se vea desde el lado de los españoles o de los indígenas.

Para Mendieta, el descubrimiento de estas tierras se explica muy naturalmente por

la cuenta particular que nuestro Señor Dios siempre ha tenido con remunerar a los reyes o príncipes que han mostrado especial celo de las cosas de su honra y servicio, no contentándose con darles el premio de la bienaventuranza eterna, con que sobradamente quedaban pagados por mucho más que hicieran, sino que aun acá en la tierra quiso magnificarlos con singulares prerrogativas a otros no comunicadas.¹⁵

Síguese de aquí que Dios quiso premiar a los Reyes Católicos, quienes habiendo abatido “la perfidia judaica y la falsedad mahomética”, recibieron estas “remotas e incógnitas regiones” para que en ellas pusiesen fin a la

¹⁴ Motolinía, *Memoriales*, p. 219-220. Debe recordarse el frustrado intento de fray Juan de Zumárraga, fray Martín de Valencia y el dominico fray Domingo de Betanzos por pasar a China. Cfr. *Memoriales*, p. 194-195 y también Mendieta, *Historia*, lib. V, cap. 8.

¹⁵ Mendieta, *op. cit.*, lib. I, cap. 2, p. 15-16.

“ceguera idolátrica”. Por ello, en el mismo año en que cayó el último reducto árabe en España y se expulsó de ella a los judíos, se descubrió el Nuevo Mundo.

Ahora bien, si la suerte de los Reyes Católicos, y con ellos la de España, queda fundamentada, el designio divino sobre los indios sigue siendo tan sólo conjeturable y los franciscanos vuelven una y otra vez a este problema proponiendo diversas respuestas.

Estas, como siempre, se buscaron en los textos sagrados que, por ejemplo, fray Juan de Torquemada¹⁶ amontona (no cabe decirlo de otra manera) para convencer a su lector de que la destrucción del imperio mexica tuvo una única causa que fue su propia iniquidad. Curiosamente, este texto da la vuelta, por así decirlo, al planteamiento del problema que aparece en los cronistas anteriores. Así, en vez de preguntarse por qué tardó Dios más de quince siglos en darse a conocer a los desventurados naturales, fray Juan considera que Dios mostró una paciencia y misericordia inconmensurables hacia ellos, pues sufrió por tanto tiempo “los actos más horrendos e injustos”, ofensa no sólo para él, sino también para la humanidad entera. Como se ve, el franciscano, quien sigue aquí a Arias Montano, afirma que, por ser la razón natural común a todos los hombres, ésta debió haber llevado a la sociedad indígena al culto incruento al Creador. No sólo no fue así, sino que el demonio los convenció de derramar cada vez mayor cantidad de sangre, de modo que puede decir que “todas aquellas gentes estaban tocadas de esta lepra y heridas de esta roña”, frase que explica más adelante al distinguir cuatro pecados distintos: la adoración de falsos dioses; los incestos y fornicaciones; las

¹⁶ Torquemada, *Monarquía*, “Prólogo” al lib. IV, t. 2, p. 7-11. Acudo a este cronista, ya que da una prolija sustentación a su argumento que no se encuentra en ningún otro franciscano.

muerter y homicidios y, finalmente, "la inhumanidad y crueldad que usaban con sus prójimos, tratándolos como si no lo fueran".¹⁷

Es decir, el culto al demonio había llegado a tales excesos que movió a Dios a poner un remedio: la conquista.

Como se recordará, ésta fue considerada desde las páginas iniciales de Motolinía como el justo castigo para quienes, abandonando los dictados de la razón, cayeron en el más abyecto de los pecados. Con todo, y muy marcadamente en Sahagún, esta explicación planteó el problema ya mencionado: ¿por qué no llegó la predicación apostólica hasta estos grupos humanos? Para darle respuesta se acudió, como ya vimos, a postular que sí la hubo, pero que la lejanía y la incomunicación llevaron a olvidarla. Fue éste, como resulta evidente, un fallido intento de respuesta, ya que las escasas "señales" que permitían hablar de tal predicación no bastaron para ir más adelante y "probar" su autenticidad. Por ello, los franciscanos renunciaron, según palabras de fray Bernardino, "a meterse en adivinanzas" y mantuvieron la visión de la conquista como castigo.

Sin embargo, en su afán de conocer lo que no puede ser conocido, es decir, los designios de la Providencia, los frailes se preguntan por qué Dios tomó la decisión de castigar a los idólatras justo en ese momento y no en otro.

Aquí, la historia del Nuevo Mundo se apoya en la del Viejo; como vimos, el descubrimiento y la conquista se enlazan temporalmente con el triunfo de los Reyes Católicos sobre el Islam y el judaísmo y pueden considerarse como un premio a sus afanes, pero, en cambio, a primera vista, no resulta tan evidente que el imperio mexica debiera caer a su vez por esas fechas.

¹⁷ Torquemada, *op. cit.*, lib. IV, cap. 106, t. 2, p. 323-324.

Concédase, sin embargo, que la iniquidad de los indígenas precipitó su ruina, y para explicar que ocurriera en ese momento hay que recordar que si 1492 fue el año de la conquista de Granada, de la expulsión de los judíos y del descubrimiento de América, el periodo que va de 1519 a 1521 fue decisivo en la historia del cristianismo. En 1519 –año del desembarco de Cortés en las costas de lo que sería la Nueva España– Carlos de Habsburgo fue electo emperador y las universidades de Colonia y Lovaina condenaron las tesis de Lutero, quien fue excomulgado en 1521, cuando Tenochtitlan cayó en manos de los españoles. Estas coincidencias temporales –unidas a otras nominales– permitieron a los franciscanos señalar el lugar del Nuevo Mundo en la historia de la salvación. Se valieron para ello de viejos conceptos medievales: la compensación y la elección –sea general o particular– mediante los cuales el designio de Dios podría ser reconocido por los hombres.

La compensación

Ya en el capítulo 5 mencioné el concepto de “compensación” como muy importante dentro de la tradición cristiana para explicar el odio que Lucifer siente hacia los seres humanos. Pero quizá este uso sea una derivación de lo que parece haber sido el propósito inicial, a saber, dar cuenta de la sustitución de Israel por los gentiles como nuevo pueblo de Dios.

Basándose, sin duda, en la Epístola a los romanos, los padres apologistas del siglo II empezaron a usar dicho concepto en ese sentido cuando menos desde esas fechas. Digo “cuando menos” porque ignoro si la tradición judía lo emplea de alguna manera. Sea de ello lo que fuere, el concepto aparece ya claramente en la *Carta (o Epístola) de Bernabé*, donde se lo esgrime para

defender la legitimidad del culto cristiano frente a quienes seguían apegados al ritualismo judío. En resumen, el autor de la *Carta* sostiene que “el resto fiel” de Israel ha sido remplazado por la naciente Iglesia. En su larga exhortación a los fieles para que sigan una vida virtuosa, expone –en forma muy confusa– la relación entre la nueva religión y la antigua Alianza. Efectivamente, ésta fue recibida por Moisés, pero el pueblo no fue digno de ella, lo que permite al autor plantear la cuestión de “si el Testamento nos pertenece a nosotros o a ellos”, para concluir que el pueblo cristiano –menor y segundogénito– es el heredero de la Alianza. Así lo había asentado ya desde el principio de la *Carta* al prevenir a los fieles:

no os asemejéis a ciertas gentes ... que andan diciendo que la Alianza es de aquéllos y nuestra. Nuestra, ciertamente; pero aquéllos la perdieron en absoluto del modo que diré, después de haberla recibido de Moisés ...¹⁸

El modo usado por Bernabé equivale casi a la negación del Antiguo Testamento, cuyos profetas fueron inmolados por el pueblo lo mismo que lo fue Jesucristo. Por ello concluye que el cristianismo es el heredero legítimo de las promesas que Israel desoyó.

Si bien el estilo de la *Carta* dificulta mucho su lectura, lo que queda claro es que la traición de “aquéllos” obró en bien de “nosotros”; así lo interpretó la joven Iglesia y es innegable que la explicación de la *Carta de Bernabé* fue recogida por las siguientes generaciones de teólogos, dado que cumplía con el propósito de establecer la distancia entre el cristianismo y el judaísmo a la vez que mantenía la legitimidad y antigüedad del primero. La cadena de

¹⁸ *Padres apologistas griegos (s. II)*. Texto bilingüe. Introducción, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1956. “Carta de Bernabé”, IV, 6, p. 777.

catástrofes y fracasos, de infidelidades y caídas, de avances y retrocesos tenía un sentido: Dios rehace una y otra vez la historia que el pecado, sea de los ángeles o de los hombres, amenaza con desviar de su curso.

Así, si los hombres ocuparon el lugar que los ángeles rebeldes dejaron vacío y, tras haber sido engañados por el demonio, cayeron a su vez, la misericordia divina eligió a Abraham a quien prometió que su descendencia se multiplicaría como "las estrellas del cielo". Veló por este su pueblo; castigó sus infidelidades; lo instruyó por medio de los profetas; puso cuidado en que quedase siempre, a pesar de cualquier traición, un resto fiel y, al llegar a la plenitud de los tiempos, envió a su propio Hijo. Ante el brutal rechazo de que fue objeto, fue natural que las promesas pasasen a otro pueblo, que Dios se hiciera un "pueblo nuevo".

Esta explicación del curso histórico inscrito en un tiempo lineal que se extiende –por contradictorio que parezca– desde un momento anterior al tiempo, cuando Dios creó a los ángeles, hasta el presente, permitió dar a cada hombre y a cada suceso un lugar y en consecuencia un sentido.

Ahora bien, toda la interpretación acerca del descubrimiento del Nuevo Mundo se apoyó desde el principio en esta concepción de la historia como un movimiento progresivo, en el que todo se encadena perfectamente y que sólo terminará cuando en todas las naciones se rinda culto al verdadero Dios.

Por ello, no debe sorprender que la mayor parte de los escritores religiosos del siglo XVI vuelvan sobre estos conceptos y vean en su propia labor la forma en la que Dios no sólo hace avanzar a la Iglesia, sino que restablece a la vez el equilibrio que el movimiento de reforma luterana había puesto en peligro.

En este respecto, tanto Motolinía como Mendieta hacen uso de la parábola de "Los invitados descorteses" que aparece en el evangelio según San

Lucas. Dicha parábola compara a Dios con un hombre que prepara una gran cena a la que invita sucesivamente a tres grupos distintos de personas que Mendieta identificará con judíos, moros y gentiles. Cuando un grupo rechaza la invitación, ésta se extiende a otro, hasta alcanzar a los últimos, porque lo que Dios quiere es que "se hinche" su casa.

Es Dios tan avariento de ánimas y tiene el corazón tan ancho y hambriento que dice a Cristo, hecho siervo en nuestra humildad asumpta: "poco es que me despiertes a las tribus de Jacob, que son los judíos que están muertos en pecados y en infidelidad a la vida de la fe y las heces de sus pecados conviertas en virtudes; esto muy poco es, sino que se extienda el precio de tu redención a la redondez de la tierra."¹⁹

Así pues, Dios llamó primero al pueblo hebreo que no hizo caso de la invitación y persistió en la infidelidad, tampoco los moros la aceptaron, sólo lo hicieron los gentiles que, como siervos suyos, llevan la invitación a todos los pueblos.

Ahora bien, mencioné ya que la conquista de México coincidió temporalmente con la prédica de Lutero. ¿Cómo no ver entonces en la evangelización de los indios la compensación de las pérdidas que la Iglesia sufría en Europa? De hecho, un fraile actual al comentar los textos franciscanos se ha preguntado si esta idea de compensación no aparece ya en la *Obediencia* que fray Francisco de los Ángeles entregó a los miembros de la primera misión:

¹⁹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 281.

¿columbraba ya el general el valor compensativo que pudiera tener para la Iglesia la conversión de millones de infieles, conversión que resarciría de las pérdidas acarreadas por la defección luterana?²⁰

Bien pudiera ser que fuese así, pero me parece que es llevar las cosas demasiado lejos, pues las alusiones del documento a la herejía –“la locura de la herética perversidad”– y a enemigos que, al parecer, obligan al “escuadrón del Alto Rey” a ir en retirada y casi huyendo, unidas a la obligación de la Iglesia de evangelizar a los indígenas, no permite establecer aún con toda nitidez la idea de compensación. La mención misma a la vocación misionera de San Francisco me lleva a pensarlo así, ya que si bien Francisco y sus seguidores impidieron la caída que en esa época amenazaba a la Iglesia (los movimientos pauperistas), la gravedad de esa amenaza no puede compararse con la realidad del cisma provocado por Lutero.

Así, hay que esperar al escrito de Motolinía para que aparezca claramente la idea de compensación. Fray Toribio utiliza, como vimos, la parábola de los invitados descortese e identifica a los indígenas, tan pobres, humildes y mansos, con los cojos, ciegos y mancos que fueron los últimos invitados y exclama:

Cuántos de estos pobres y débiles y cojos convida y lleva Dios a la gran cena que aparejó para estos pobrecillos, pues los otros convidados, por su ingratitud y pecados, se excusaron de ir a ella.²¹

²⁰ Juan Meseguer Fernández OFM, “Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Angeles a los doce apóstoles de México”, *The Americas*, vol. XI, no. 3, January 1955, p. 485-486.

²¹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 289.

Es fácil deducir que, si los indios son los "pobrecillos", los luteranos son los ingratos y pecadores.

Sahagún, a su vez, sigue con este mismo afán de mostrar que todos los hechos están subordinados a un propósito superior y se ajustan a un plan providencial. El descubrimiento y la conquista de México son, para él, algo tan extraordinario que no vacila en decir que

casi en todo el orbe cristiano es notorio que después de la primitiva Iglesia acá no ha hecho en el mundo nuestro Señor Dios cosa tan señalada como es la conversión de los gentiles que ha hecho en estos nuestros tiempos en estas Indias,²²

con lo que pone en relación la predicación primitiva a los antiguos gentiles con la evangelización de estas "nuevas" gentes, hasta ahora desconocidas. De allí a sostener que se trata de una nueva compensación no hay ya más que un paso que el fraile da sin titubeos en el "Prólogo" a su obra:

cierto parece que, en estos nuestros tiempos y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado [en] Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina ...²³

Sin embargo, es necesario destacar que hay en fray Bernardino un profundo pesimismo, nacido de su conocimiento de la historia, ya que tantos

²² Sahagún, *Coloquios...*, p. 72.

²³ Sahagún, *Historia*, t. I, p. 31.

pueblos ganados para la fe desde el principio se han perdido. No hay más que pensar en Alemania, donde no quedan ya sino herejes, a lo que agrega que quienes debían ocupar su lugar –los indígenas– van camino de acabarse y, lo que es peor, la fe católica “tiene muy flacas raíces y con mucho trabajo se hace poco fruto y con poca ocasión se seca lo plantado y cultivado”. Empero la batalla no está perdida, ya que aunque los pocos indios que quedan persistiesen en su idolatría,

paréceme que ya Nuestro Señor Dios abre camino para que la fe católica entre en los reinos de China, donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber; como la Iglesia entre en aquellos reinos y se plante en ellos la fe católica, creo que durará por muchos años.²⁴

Sahagún habla, en consecuencia, de una nueva compensación, unida esta vez a la necesidad de una cristianización que devolvería a la Iglesia los pueblos de Asia, Africa y Europa que tiempo atrás fueron ya católicos.

Sahagún no se extiende más sobre el tema que será retomado por Mendieta y Torquemada, quienes están tan convencidos de la verdad de esta sustitución de los europeos por los indios que se apoyan para sostenerla hasta en los hechos más nimios. Lutero y el prelado de la primera misión franciscana compartían el mismo nombre y esto basta para que Torquemada redacte un largo párrafo en el que demuestra que los alemanes descarriados por la falsa doctrina luterana fueron sustituidos por los indios que aceptaron la doctrina sana y santa del Evangelio:

²⁴ *Op. cit.*, t. III, p. 355 y 357.

porque la capa de Cristo que un Martín hereje rompía, otro Martín católico y santo cosiese, y la vestidura que aquel mal hombre desnudaba a los cristianos, que pervertía y engañaba, este verdadero imitador de la verdad evangélica la vistiese a estas nuevas plantas cristianas que de voluntad la recibían ... podemos decir que si Martín Lutero pervirtió con su falsa y abominable doctrina tantas y tan grandes provincias de gentes, fray Martín de Valencia convirtió a Jesucristo otras tantas y muchas más ... porque donde una puerta se cierra otra se abre; y si el demonio engaña a unos (porque Dios así lo permite), ese mismo Dios abre los ojos de otros...²⁵

Los elegidos

Es evidente que este tema de la compensación se enlaza de modo tan natural con el de la elección que es casi imposible separarlos; a pesar de ello y de las muchas veces que ya ha aparecido, intentaré destacarlo aún más.

Así pues, si –como ya se vio– los españoles fueron elegidos para el descubrimiento y al conquista como premio a su continuo batallar contra los moros y los judíos; los franciscanos lo fueron a su vez para la conquista espiritual por sus afanes misioneros y su defensa de la Iglesia. Colón fue asimismo un elegido, como lo serán después Cortés y fray Martín de Valencia, si bien en la figura del fraile que encabezó la primera misión a la Nueva España –los *primi Sanctae Romanae Ecclesiae in novum indiorum orbem portatores*, como los llamó fray Diego de Valadés– las señales de predestinación serán mucho más claras que en las del descubridor o el conquistador. Claro está que,

²⁵ Torquemada, *op. cit.*, "Prólogo" al libro XV, t. 5, p. 13.

según esta manera de pensar, Dios puede elegir sea un pueblo o un individuo como instrumento suyo, pues toda la historia ha sido ya prevista, ha sido querida y preparada por Dios. Al llegar aquí, se entra en el espinoso y debatido tema del juego o acomodo entre los designios divinos y el libre albedrío humano que fue una de las cuestiones que dividieron a católicos y protestantes. Si Dios sabe ya quiénes se salvarán y quiénes se condenarán ¿qué papel tiene la libertad humana? ¿Limita la presciencia divina la acción de los hombres? Si Dios elige a alguien para el bien ¿puede elegir o destinar a otro para la maldad, puesto que nada sucede, ni siquiera el mal, sin la voluntad de Dios? Las preguntas en torno al tema, lo mismo que las respuestas, pueden multiplicarse casi infinitamente, como sucedió, en efecto, durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, los franciscanos de la Nueva España, contemporáneos de las grandes disputas entre luteranos y calvinistas, erasmistas y molinistas, partidarios de Báñez o de Suárez, no muestran mayor interés en definiciones y sutilezas. Su punto de vista, mucho más sencillo, es que Dios elige y el elegido está en libertad de seguir el llamado o de negarse. En este último caso, que sería el de Lutero, Dios simplemente abandona al individuo a su propia suerte. El hombre malo no lo es porque no pueda hacer el bien, sino porque no quiere hacerlo. Y si se obstina en la maldad, tal obstinación no es más que el resultado inevitable de su rechazo inicial.

Tampoco ligan los cronistas de manera precisa la elección con la salvación final, ni podían hacerlo, sobre todo en el caso de los seglares. Con todo, en esto hay que hacer una excepción, ya que Motolinía cree que Cortés fue "hijo de salvación".²⁶ En su famosa carta al emperador (1555) excusa los actos más criticables del conquistador y considera que sus acciones están muy

²⁶ "Carta de fray Toribio Motolinía al emperador Carlos V", en *Memoriales*, doc. I, p. 403-423; en especial la p. 421.

por encima de las de sus detractores y puede así llegar a escribir que "cree" que Cortés salvó su alma. Pero, en general, por mucho que defiendan a un seglar, su destino final está en manos de Dios y no identifican la elección con la santidad.

Así, puede decirse que, más que un problema teológico, la elección es para ellos una forma de explicar el proceso histórico. Los elegidos lo son para llevar a cabo los planes de Dios y son meros instrumentos, si bien puede suponerse que su docilidad podría llevarlos a la salvación. Pero, como ya señalé, a los cronistas les importa más dejar constancia de la acción de Dios en la historia que plantearse el problema de si el instrumento alcanzó la salvación o no. Por ello, para el fin que persiguen, los nombres o las fechas coincidentes representan un papel mayor, puesto que permiten unir los sucesos unos a otros en una cadena perfecta.

Volvamos atrás. Desde Motolinía hasta Torquemada ha quedado claro el intento de presentar a su propia orden como elegida para la evangelización de estas tierras. La han enlazado ya también con el descubridor, quien, como vimos, supo de la existencia de una cuarta parte del mundo gracias a los papeles heredados de un piloto anónimo y al apoyo que encontró en La Rábida. Colón se convirtió así en el instrumento para "abrir camino" al Evangelio. Sin embargo, su figura será opacada en los escritos franciscanos por la de Cortés, "obviamente más heroica", como dice Elliot.²⁷ Tan opacada quedó que ni Motolinía ni Sahagún la mencionan y sólo la *Historia* de Mendieta hablará del descubridor como "medio e instrumento" elegido por

²⁷ J. H. Elliot, *The Old World and the New. 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 12. Cfr. todo el cap. 1.

Dios para “comenzar a descubrir y abrir el camino de este Nuevo Mundo donde se quería manifestar”.²⁸

Hernán Cortés, por el contrario, no sólo es objeto de una enorme simpatía por parte de todos los franciscanos desde el momento mismo de su primer encuentro, sino que su figura pasó rápidamente de ser la de un héroe a la de un elegido:

Dios entregó la gran ciudad [Tenochtitlan] por los muy grandes pecados [que] en ella había ... y también es de notar la industria y ardid inaudito que el marqués del Valle tuvo ... cosas son para poner en el paño de la fama.

Y para igualar su persona y poner a él parangón con cualquiera de los capitanes y reyes y emperadores antiguos, porque hay tanto que decir de sus proezas y ánimo invencible, que de sólo ello se podría escribir un gran libro.²⁹

Hasta aquí, fray Toribio lo ve como un gran militar, aunque destaca que fue Dios quien entregó la ciudad a los españoles. Sin embargo, en la ya citada carta a Carlos V, el fraile dedica los largos párrafos finales no sólo a elogiar las hazañas bélicas de Cortés, sino a defender su memoria, poniendo de relieve su gran piedad, su “gran deseo de emplear la vida y hacienda por ampliar y aumentar la fe de Jesucristo”. Por ello, “fue cosa maravillosa el esfuerzo y ánimo y prudencia que Dios le dio en todas las cosas que en esta tierra

²⁸ Mendieta, *op. cit.*, lib. I, cap. 1, p. 15.

²⁹ Motolinía, *Memoriales*, p. 212. (El segundo párrafo pertenece a la *Historia*.)

aprehendió”.³⁰ Aquí puede ya verse que para el fraile no se trata sólo de un guerrero excepcional, sino de alguien que tiene una relación especial con Dios y sigue fielmente el plan de la providencia. Así lo asienta cuando, al final de la carta, lo presenta como “hijo de salvación” y agrega: “Por este capitán nos abrió Dios la puerta para predicar su Santo Evangelio”.³¹

Sahagún, a su vez, refuerza la idea en forma tal que no puede ya quedar duda acerca del designio divino, cuyo entusiasta instrumento fue Cortés:

A este negocio muy grande y muy importante [la prédica del Evangelio] tuvo nuestro señor Dios por bien de que hiciese camino y derrocarse el muro con que esta infidelidad estaba cercada y murada, el valientísimo capitán don Hernando Cortés, en cuya presencia y por cuyos medios hizo Dios nuestro señor muchos milagros en la conquista de esta tierra, donde se abrió la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica.³²

Al parecer, este elogio no satisfizo por completo a fray Bernardino, quien se apresura a agregar:

Tiéndose por cosa muy cierta (considerando los principios, medios y fines de esta conquista) que nuestro señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano, y que El le señaló que viniese, y le enseñó lo que había de hacer

³⁰ Motolinía, “Carta...”, p. 421-423. El texto dice “aprehendió”, pero considero que debe ser “emprendió”.

³¹ *Loc. cit.*

³² Sahagún, *Historia*, “Prólogo” al libro doceno, t. IV, p. 18.

para llegar con su flota a esta tierra ... En todo lo que adelante pasó, parece claramente que Dios le inspiraba.³³

Para Sahagún, a cada uno de los pasos de la conquista corresponde un milagro, pero lo que más llama la atención es que diga que algunos de estos milagros los obró Dios *por medio* de Cortés, afirmación que se aviene naturalmente a la figura de un santo, pero difícilmente a la del conquistador.

Una vez que Sahagún ha llevado la argumentación hasta este punto, Mendieta agrega otros datos con los que intenta mostrar, aún más claramente, la elección de Hernán Cortés.

Entre otras cosas, es la *Historia eclesiástica indiana* la que resuelve la incógnita de por qué el imperio mexica debía caer en ese momento y no en otro:

que el año en que Cortés nació, que fue de 1485, se hizo en la ciudad de México una solemnísima fiesta en dedicación del templo mayor de los ídolos ... en la cual fiesta (que a razón tendría largos ochavarios) se sacrificaron 80 400 personas. Mirad si el clamor de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Creador sería bastante para que Dios dijese: Vi la aflicción de este miserable pueblo, y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como a otro Moisés a Egipto. Y que Cortés naciese aquel mismo año y, por ventura, el día principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia [es] de su singular elección.³⁴

³³ *Loc cit.*

³⁴ Mendieta, *Historia*, lib. III, cap. 1, p. 175.

En consecuencia, queda establecida una relación de causa y efecto: la crueldad de los indígenas alcanzó en ese momento un grado tan alto que Dios decidió que naciese quien habría de poner fin a ella. El texto de Mendieta agrega otra causa para que Cortés naciera justo en ese año, ya que su obra será determinante no sólo para el Nuevo Mundo, sino también para el Viejo, por el efecto compensatorio que su conquista tendrá frente a la obra de Lutero.

Débase aquí mucho ponderar cómo, sin ninguna duda, eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán, don Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo, donde se restaurase y recompensase a la Iglesia católica con la conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar a la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellín, villa de España, aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás...³⁵

El círculo se cierra así perfectamente: en un solo y mismo año los indígenas agotan la paciencia divina, nace Cortés para castigo de su iniquidad y, a la vez, estabilizar lo que Lutero habría de desequilibrar. El fraile que, como vimos, encuentra en la igualdad del nombre la señal que une al reformador

³⁵ *Ibid.*

con el primer prelado de su orden en la Nueva España, maneja ahora la coincidencia de los años como señal de la elección divina de Hernán Cortés. No contento con ello, afirma también que 1519 fue un año crucial para la cristiandad, ya que en esta fecha se inició la prédica corruptora de Lutero y la fidelidad a la Iglesia del conquistador.³⁶

Desde luego, dado el curso que siguió la vida de este último no fue fácil convertirlo en un elegido, por ello, en los escritos de los frailes menores –a partir de la “Carta” de Motolinía– las señales de elección corren parejas a los argumentos de tipo estratégico y político que pueden aducirse en defensa de Cortés.

El texto de Torquemada, a pesar de dedicar los dos últimos capítulos (105 y 106) del libro IV a la caída de Tenochtitlan, capítulos de marcado sesgo providencialista, poco añade a la elección de Cortés que no hayan dicho los cronistas anteriores. Como resumen, puede decirse que los frailes menores, firmemente convencidos de que nada sucede en el mundo que no haya sido previsto y conocido por Dios, estaban también convencidos de que Cortés –por muchas fallas personales que tuviera y muchos los pecados en que hubiera caído– estaba destinado desde su nacimiento para cumplir con un especial y magnífico designio divino.

Pero si la figura del conquistador les resultó un tanto difícil de acomodar dentro del marco providencial, curiosamente les sucede lo mismo con la de fray Martín de Valencia. En este caso debe tenerse en cuenta que, aunque se

³⁶ Casi por demás está decir que fray Jerónimo maneja las fechas a su antojo. Cortés sí nació en 1485, pero Lutero en 1483. Los españoles sí desembarcaron en las costas de lo que sería la Nueva España en 1519, pero el reformador había iniciado su crítica pública a la Iglesia desde antes. Fijó sus 95 tesis a las puertas de la iglesia del palacio de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Torquemada, más cauto, al hacer uso de este texto, corrige y sólo dice: “cerca del año 19”.

trata de demostrar la elección divina, el propósito franciscano va mucho más allá: lo que se quiere es añadir un nombre más a la larga lista de santos surgidos entre los seguidores de Francisco de Asís. Por ello, no bastan las coincidencias nimias (de hecho sólo Torquemada señala las coincidencias del nombre sin insistir demasiado en ellas), lo que se debe mostrar es no sólo la docilidad con que acepta lo que Dios le pide, sino también que en el seguimiento de Cristo llegó a la virtud heroica.

La primera biografía de fray Martín se debe a otro de los Doce, fray Francisco Jiménez,³⁷ compañero fiel en los trabajos de evangelización. El texto tiene un marcado tono edificante, pero en él aparecen ya las dificultades a las que habrán de enfrentarse los cronistas posteriores. A primera vista, la vida de fray Martín cumple con todos los requisitos de una vida santa: tentaciones, mortificaciones, grandes penitencias, profunda devoción, arrobos, sufrimientos físicos soportados con paciencia, dudas y visiones en sueños con respecto a lo que Dios pide de él. Y aquí es donde se entra en un terreno difícil, pues las visiones resultan contradictorias. No tanto por la visión misma, sino por las interpretaciones que pueden hacerse. De hecho, hay un momento en el que el biógrafo se plantea la cuestión de la procedencia de tales sueños, ya que si bien "se puede creer que Dios, como amigo suyo, le quería revelar algunas cosas para su consolación", no puede descartarse que sean engaños del demonio.³⁸

Estas visiones conflictivas se refieren a la labor de apostolado y, dado el deseo del fraile de padecer martirio, lo llevaron a pensar que su destino estaba en África. Así, se cuenta que, estando en el púlpito, tuvo de pronto la visión

³⁷ Fray Francisco Jiménez, "Vida de fray Martín de Valencia", estudio introductorio de Pedro Angeles Jiménez, en Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, ed. cit., p. 221-261.

³⁸ *Op. cit.*, p. 247.

de un gran número de infieles que se convertían. Infieles que él identificó con los moros por lo que, por tres veces, pidió permiso para pasar al Africa. Como dicho permiso se le negara, fue necesario que una mujer, la Beata del Barco de Avila, le aclarase que no era esa su misión y que, cuando a Dios conviniera, no encontraría obstáculos.³⁹

Pocos años después, Cortés conquistó estas nuevas tierras y fray Martín fue nombrado prelado de la primera misión. Así, llegó el momento en el que el franciscano pudo decir: “ahora veo cumplido lo que el Señor me mostró en espíritu”, al ver los miles de indígenas que se apresuraban a recibir el bautismo.⁴⁰ Hasta aquí, no hay mayor dificultad para comprender que se trata de un elegido para una misión especial. El problema está en que las visiones y los sueños –que lo dejaban “como atónito y embriagado”– no cesaron y el “portador” de la Iglesia al Nuevo Mundo ve una y otra vez a los indios y aun a la propia Iglesia indiana bajo formas deleznable e incluso repugnantes al ser comparadas con “otras gentes de mayor capacidad”. Unas veces los naturales se le aparecen como ovejas que pacen hierba helada y sólo con mucha pena y trabajo logran llegar a una iglesia. En otra están representadas por bestias cargadas que al parecer no alcanzarían su destino. La Iglesia indiana, a su vez, es vista como una mujer fea y legañosa que lleva en brazos a su hijo, igualmente feo, y que se esfuerza por pasar un río, aunque sólo puede hacerlo tras muchos trabajos. Si estos sueños se quedaran aquí, podrían ser interpretados, como de hecho lo fueron, como símbolo del arduo trabajo que esperaba a los frailes en la conversión de los indios, aun cuando esta interpretación vaya en contra del cuadro optimista pintado en los textos de Motolinía y también de lo que el propio fray Martín manifiesta en una carta:

³⁹ Motolinía, *Memoriales*, p. 180 [Hist.]

⁴⁰ Jiménez, *op. cit.*, p. 234.

[los indios] son de tenacísima memoria, dóciles y claros, sin doblez alguna ... Sus confesiones (en especial las de las mujeres) son de increíble pureza y una nunca oída claridad ... Aprovechan mucho en la doctrina cristiana ... y aprenden más y mejor que los hijos de los españoles.⁴¹

¿Cómo conciliar pues esta imagen de la nueva Iglesia de la que tanto se esperaba con el resto de los sueños? Porque lo grave es que las visiones mismas contradicen las grandes esperanzas de los misioneros; son totalmente adversas a la postura, llamémosla "oficial" de los franciscanos, por lo que se refiere a la capacidad intelectual de los indios, puesto que estas visiones tienen una contraparte (a excepción del sueño de las ovejas) que poco favor hace a los naturales.

Las bestias cargadas van acompañadas de otras que, a pesar de ir igualmente cargadas, caminan ligero y sin muestras de cansancio. Al lado de la mujer fea hay otra muy hermosa que cruza el río sin problema alguno. Las crónicas dejan constancia de otro sueño en el que fray Martín vio unos hombres cuyos labios tocaban las alas de unas aves y

fuele luego declarado en espíritu que aquellos hombres eran otras gentes idólatras que se habrían de descubrir, personas varoniles de espíritu y capaces de oración y contemplación.⁴²

⁴¹ carta al Comisario General Cismontano, Matías Vucinsens (1531), original en latín, traducido y citado en Mendieta, *Historia*, lib. V, primera parte, cap. 15, p. 601.

⁴² Mendieta, *op. cit.*, lib. V, primera parte, cap. 9, p. 588.

Por lo que se refiere a las visiones que pudiéramos llamar dobles, fueron interpretadas en el sentido de que los seres miserables eran los indígenas de la Nueva España y, en cambio, los hábiles y capaces las gentes que habrían de descubrirse hacia la mar del Sur. Tan equívocos resultan estos sueños que si bien el primero (ocurrido antes de 1519) podía hacer pensar que se refería a los moros y quedaba bien enmarcado dentro del deseo de martirio del fraile, los posteriores, cuando ya estaba en la Nueva España, resultan un enigma. Si el significado del primero le quedó en claro al coincidir con la celeridad con la que los indios buscaban el bautismo, los que los igualan a ovejas que comen hierba helada, porque reciben la doctrina "con mucha tibieza y hielo de espíritu", a bestias agobiadas por la carga dado que sólo la compulsión los hace aceptar el cristianismo y a la mujer y el niño legañosos ya que con grandes trabajos guardan la doctrina, tales identificaciones mal se compaginan con el amor que quien fue electo como cabeza de los Doce debía tener por sus fieles y desde luego con la rápida conversión de los indios de que hablan cartas y crónicas.

Menos explicable resulta su aceptación de esa supuesta misión entre gente todavía por descubrir y su decisión de abandonar estas tierras y emprender el viaje que lo llevaría hacia otras. Como sabemos, las tentativas de ir más allá se frustraron y fray Martín tuvo que aceptar finalmente que no era la voluntad de Dios que saliera de aquí, porque si lo fuera, según decía, podrían meterlo en una calabaza, "que yo estoy seguro que me guiará y llevará el Señor adonde yo deseo".⁴³ Forzando un tanto el sentido de la frase, lo que el franciscano parece creer es que los deseos de Dios y el suyo propio debían coincidir.

⁴³ *Ibid.*, lib. V, primera parte, cap. 8, p. 588.

La consecuencia fue que tuvo que aceptar que debía permanecer aquí, dado que la voluntad de Dios era que no sólo él, sino que ninguno de los franciscanos desamparasen a los indígenas, "para cuya conversión fueron llamados", pues los trabajos que aquí pasaban eran más meritorios que cualesquiera otros.

Sin embargo, por confuso que pueda ser el significado de estos arrobos, sueños y visiones, ninguno de los frailes que escriben sobre fray Martín de Valencia muestra dudas sobre su elección. Ayudan a ello, desde luego, las señales externas de su vida, esas "abstinencia, penitencias y otros ejercicios espirituales con que el siervo de Dios rendía su cuerpo a la obediencia del espíritu"⁴⁴ y, si se quiere, también las "terribles tentaciones con que el demonio procuró inquietar a este varón santo"⁴⁵ y de las que salió triunfante. Así, su vida se ajusta al patrón de santidad reconocido por la Iglesia y permite a Motolinía no sólo afirmar que cree que "Dios le tiene en su gloria", sino además introducir cautamente los milagros obrados por el franciscano, tanto en vida como después de muerto. Asienta, en consecuencia, que una persona digna de confianza le aseguró que vio a fray Martín el día de su funeral "delante [de] su sepultura ... desde que se comenzó la *Gloria* hasta que hubo consumido".⁴⁶ A esto añade: "Hanme dicho que resucitó a un muerto a él encomendado y que sanó a una mujer enferma que con devoción le llamó".⁴⁷

Unos cincuenta años después, Mendieta, a pesar de afirmar que, a diferencia de la perdicación apostólica, en ésta no hubo milagros ya que "estos indios naturales de esta Nueva España con tanta facilidad y deseo recibieron

⁴⁴ Título del cap. 5, libro V, primera parte de la *Historia* de de Mendieta, p. 579.

⁴⁵ Título del cap. 3, lib. V, primera parte de Mendieta, *op. cit.*, p. 575.

⁴⁶ Motolinía, *Memoriales*, p. 186 [*Hist.*].

⁴⁷ *Loc. cit.*

la fe" (lo que contradice de nuevo las visiones de fray Martín), pasa a enumerar los milagros obrados por él. Cita los ya mencionados por Motolinía a los que añade otros. En España, llenó de pan fresco un arcón antes vacío; sus oraciones lograron terminar con sequías tanto en Tlaxcala como en Tlaelpán; devolvió el olfato a un fraile y libró a otro de las tentaciones que le acosaban. La *Historia* habla también de levitaciones, de que cuando rezaba bajo un árbol éste se llenaba de pájaros "que parecía le venían a ayudar a loar a su Creador", de que llegó a ver a San Francisco y a San Antonio, quienes le certificaron que era "hijo de salvación". Añade, finalmente, un testimonio de Sahagún, quien relató que una mañana, al ir a ver cómo se encontraba fray Martín, percibió una claridad

u otra cosa semejante (que no pudo determinar qué fuese) que lo encandiló y privó de la vista, de suerte que no pudo ver cosa alguna, ni tampoco al siervo de Dios que allí estaba, y así se volvió atrás turbado y con miedo de lo que interior y exteriormente había sentido.⁴⁸

Se trata, por lo tanto, como ya dije, de una vida que se ajusta a un patrón determinado que, en este caso, no llegó a incoar un proceso de canonización, sino que se utilizó como una pieza más en la explicación franciscana del sentido de la historia.

Sostienen, en una forma que para ellos es enteramente lógica, que Dios eligió *ab aeterno* a los seguidores de San Francisco para cristianizar este continente, "a los hombres desconocido". Se sirvió del lego Raimundo Lulio

⁴⁸ Mendieta, *Historia*, lib. V, primera parte, cap. 11, p. 594.

para que una familia genovesa tuviera noticia del destino que esperaba a uno de sus descendientes. Llegado el momento, las líneas de predestinación se bifurcaron, pues al lado de los franciscanos fueron elegidos dos laicos, Colón y Cortés, íntimamente unidos a la orden, como instrumentos que abrirían la puerta a la evangelización.

Ahora bien, si mediante todos estos elementos se hace un lugar en la historia de la salvación al Nuevo Mundo, el paso siguiente será preguntar si todos estos acontecimientos no esconderán un último sentido que podrá vislumbrarse, aunque no afirmarse, mediante el estudio de los textos bíblicos.

13. La consumación de los tiempos

Según se vio capítulos atrás, San Agustín dividió la historia en seis edades al final de las cuales "Cristo ha de venir del cielo a juzgar a los vivos y a los muertos"¹ si bien hizo hincapié en que no conocemos ni el día ni la hora, puesto que Jesús se negó a señalarla:

En vano nos afanamos, pues, en determinar los años que restan hasta el fin del mundo, pues que oímos de la Verdad que no nos toca a nosotros saberlo.²

Desde luego, la postura de San Agustín está perfectamente de acuerdo con la adoptada por la Iglesia desde los primeros tiempos y, sobre esta base, el obispo de Hipona pudo afirmar que sólo "los adoradores de muchos y falsos dioses" insisten en saber la respuesta que, sin duda, han fingido los demonios.³

A pesar de esta negativa tajante a entrar en especulaciones inútiles hay una frase de Cristo, anterior a la afirmación de que

¹ San Agustín, *CD XX*, 1.

² *Op. cit.*, XVIII, 53, 1.

³ *Ibid.*, 53, 2.

De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre...⁴

frase que al parecer ofrece un indicio seguro:

Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones. Y entonces vendrá el fin.⁵

Así, sin tomar en cuenta los anuncios de los falsos profetas sobre la proximidad del reino, la cristiandad pudo sentirse segura, ya que la frase se interpretó en el sentido de que, mientras hubiera pueblos que aún no conocieran el Evangelio, el temido Día del Juicio no llegaría. Lo cual no quiere decir, a pesar de cualquier evidencia en contrario, que el elemento apocalíptico haya desaparecido de la enseñanza de la Iglesia. La espera del reino (siempre extrahistórico) sigue viva y, en consecuencia, no puede resultar extraño que hace quinientos años el descubrimiento de un nuevo continente haya reanimado las esperanzas apocalípticas y que los franciscanos, al buscar el sentido de la historia, se preguntaran no si estaban en el tiempo final (esto ya se sabía por San Agustín), sino cuán cerca estaba la consumación de los tiempos.

Si la historia tiene una meta que es el regreso de la humanidad a Dios a través del Evangelio, por fin, tras dieciséis siglos de confinamiento en una porción más bien pequeña del mundo, el cristianismo podía ser, en verdad, universal. El descubrimiento y la conquista habían abierto el camino no sólo a

⁴ Mt 24, 36; Mc 13, 32.

⁵ Mt 24, 14.

la evangelización de los indios, sino también hacia esas gentes hermosas que viera en sueños fray Martín de Valencia.

Así, sin apartarse de la doctrina de la Iglesia, Motolinía asienta que, si bien hemos de huir siempre de nuevas y aventuradas opiniones

y mayormente esto es más verdad, y así está mandado por nuestra Iglesia católica con penas de censuras y excomunión en las que esa Iglesia santa y sus santos tienen por verdadera,⁶

para luego retomar la división agustina y afirmar

estamos pues en la 6 [sexta] edad que es después del advenimiento de Cristo hasta la fin del mundo, que será según su beneplácito, ni hay quién lo sepa, ni su bendita Madre ...⁷

Pero, una vez que ha quedado en claro su ortodoxia, hace suya la ya mencionada idea del desplazamiento del cristianismo de oriente a occidente. Dice así que debe tomarse nota de que así fue desde sus inicios y finalmente abarcará al mundo entero. La predicación del Evangelio atravesará el mar y, por fin, la Iglesia abarcará "desde el orto hasta el ocaso". Principio y fin se encontrarán: el cristianismo, nacido en oriente, volverá a él por el camino de occidente. No es fácil encontrar una declaración más explícita de la interpretación escatológica que Motolinía da a los sucesos que le tocó vivir.

Tampoco existe dificultad alguna para encontrar en los textos de fray Toribio expresiones que hacen referencia a los últimos tiempos, las hay en

⁶ Motolinía, *Memoriales*, p. 387.

⁷ *Op. cit.*, p. 388.

abundancia. Uno de los pasajes más citados, que Motolinía toma de la vida de fray Martín escrita por Jiménez, es notable por la urgencia que denotan las palabras. El pasaje se refiere a los pensamientos que ocupaban a fray Martín antes de su primera visión, mientras meditaba sobre el salmo que comienza

"Eripe me de inimicis meis", y decía el siervo de Dios entre sí: ¡Oh! ¿Cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?⁸

Recuérdese que la profecía a la que se refiere fue relacionada por la exégesis con aquella por la que Cristo aseguró que el mundo no terminará hasta que todos los hombres se hayan convertido, a la que se une en este caso la certeza de estar ya en la última edad. De allí el temor de fray Martín a que su propia vida acabe antes de ver cumplida la profecía. Así, aunque como vimos el franciscano pensara en ese momento que debía pasar al Africa, sólo al llegar a la Nueva España comprendió de qué infieles se trataba y pudo decir: "Ahora veo cumplido lo que el Señor me mostró en espíritu."⁹

De hecho, fray Toribio ha dividido el pasaje de Jiménez y utiliza la segunda parte no sólo para señalar que el proyecto divino culminará en el nuevo mundo, sino también para mostrar cuán grande es el fervor de los indios que buscan la confesión. Así, Motolinía les aplica el versículo 7 del

⁸ *Loc. cit.*, p. 178. Se trata del Salmo 59 (Vulgata 58), "Librame de mis enemigos ...". Motolinía se refiere, sin citarlo, al versículo 7 que aparece *infra* en otro contexto. En la "Vida de fray Martín de Valencia" de Jiménez, que es de donde Motolinía toma el pasaje, la exclamación de fray Martín es provocada, lo mismo que su arrobo, por la recitación de este versículo.

⁹ *Ibid.*

salmo 59 que da sentido a todo el pasaje: "Convertirse han a la tarde y padecerán hambre como perros y rondarán la ciudad"; que comenta del modo siguiente: "No hay nadie que ve a estos convertidos a la tarde y fin de los tiempos, que no confiese en ellos ser cumplida dicha profecía".¹⁰ Desde luego, esta interpretación de las profecías bíblicas implica el convencimiento de que el fin está cerca, pero también que el plan salvífico culminará en estas tierras.

Así aparece, con claridad aún mayor, en los textos recogidos por Zorita, según los cuales Motolinía

refiere algunas autoridades de la Sagrada Escritura, por donde pretende probar que la predicación y conversión de aquellas gentes estaba profetizada en muchas partes del Testamento Viejo y Nuevo.¹¹

Como ya vimos, fray Toribio se apresura a refutar a quien pudiera ponerlo en duda, al afirmar que las profecías se refieren literalmente a los indios y que si se aplicaron a otros pueblos fue porque los exegetas no tenían noticia de estas tierras. Así ocurrió, por ejemplo, con pasajes como el de Isaías 46, en el que se dice que una vez que la fe haya alcanzado a los habitantes de Asia, Africa y Europa, el llamado se extenderá a quienes viven en islas remotas "que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria".

Según Zorita, para el franciscano "está claro que aquellas gentes que ni vieron ni oyeron la gloria de Cristo" son estos infieles. Les aplica también otras profecías de Isaías,¹² de acuerdo con las cuales Dios no podía quedar satisfecho con solo el pueblo judío, sino que anhelaba la conversión de todos

¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹¹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 278.

¹² Is 49, 6, 7, 20-22. Motolinía, *El libro perdido*, caps. 41-42, p. 281-296.

los gentiles y que “la salvación alcance hasta los confines de la tierra”. ¿A quién, se pregunta fray Toribio, pueden referirse los versículos que hablan de seres despreciados y abominados de las gentes, y esclavos de dominadores, sino a “los de occidente, simples, sin letras e idiotas”, es decir, a los indios, “que gente jamás se vio en ninguna parte del mundo así abatida y maltratada, ultrajada y tan menospreciada” como ellos?¹³ Tras identificarlos así, les augura el sitio que ocuparán dentro de la cristiandad: “porque ha de pasar adelante y ha de ser muy dilatada y enseñadas en aquellas partes la fe y creencias de Jesucristo” y la Iglesia se regocijará y alabará a sus nuevos hijos con palabras de Isaías.¹⁴ Una vez arrebatados al león bramador, al dragón insaciable (parece superfluo decir de quién se trata) que se aprovechó al verlos “tan apartados, escondidos, alongados, esparcidos, derramados y emboscados, haciendo vida de salvajes más que de hombres”, los naturales se volverán a Dios llenos de gozo llevando “a sus hijos en los brazos y a sus hijas sobre los hombros”.¹⁵ De nuevo, un detalle nimio va a dar pie a la nueva aplicación del texto de Isaías. Motolinía ha visto a las indígenas llevar a sus hijos recién nacidos en cunas –hechas de redecillas y palos delgados– que ponen sobre sus hombros y, ya mayorcitos, cargarlos a sus espaldas con una manta que se atan por delante, y de esta práctica va a concluir que la profecía se refiere a estos naturales. Esta interpretación tropieza con un problema, pues dos versículos más adelante Isaías se pregunta si es posible arrebatar al fuerte su presa y si el guerrero permitirá la huida de su prisionero; Motolinía está ya tan seguro del terreno que pisa que la identificación le resulta fácil: el texto bíblico se aplica a la “tiránica sujeción con que el demonio, enemigo antiguo del linaje

¹³ Motolinía, *op. cit.*, p. 281-282.

¹⁴ Is 49, 21. Motolinía, *El libro perdido*, p. 282.

¹⁵ Is 49, 23. Motolinía, *op. cit.*, p. 283 s.

humano, se enseñoreaba de aquella gente". Por ello, para vencerlo y liberar a sus cautivos, fue necesario el poder de Dios que hizo de la conquista su instrumento.

Hasta aquí llega la copia que el oidor Zorita hizo del escrito del franciscano. De ella podemos concluir no sólo la convicción de fray Toribio de que el descubrimiento, conquista y cristianización de estas tierras forman parte del plan providencial de la historia, sino también que al fin el precio de la redención se extenderá "a la redondez de la tierra".

No son éstas, por lo demás, las únicas profecías que verá cumplirse en estas tierras. Para él, los indios son las ovejas perdidas de la parábola evangélica¹⁶ que Cristo lleva al redil, texto que relaciona con el momento en que el "león de la tribu de Judá abrió el libro sellado". Esta frase, y aquellas del final de este párrafo en las que se habla del Cordero, están tomadas del Apocalipsis y fray Toribio va mezclándolas con otras que se refieren a los que serán llamados de occidente,¹⁷ de tal modo que componen una exultante acción de gracias. Los capítulos 5 y 6 del Apocalipsis que utiliza corresponden a la llamada "visión del gran día", tradicionalmente identificada con el juicio final. El párrafo resulta pues una prueba más de su preocupación escatológica, de la que también da testimonio su uso de la parábola de los "obreros de la viña".¹⁸ Los indios son, desde luego, los trabajadores contratados en la hora undécima, a los que el dueño de la viña da el mismo pago que a los que han soportado el peso del día y el calor. De nuevo, la tarde

¹⁶ Mt 18, 12-13; Lc 15, 4-6. Motolinía, *Memoriales*, p. 139.

¹⁷ Mt 8, 11.

¹⁸ Mt 20, 1-6; *Memoriales*, p. 158.

es el símbolo que anuncia el fin, a la vez que los indios se identifican con los últimos en ser llamados. Esta identificación reaparece en las pp. 144-145 de los *Memoriales* sólo que allí pasa de la parábola del hijo pródigo¹⁹ a la del banquete nupcial²⁰ que utiliza en relación con la comunión (no con la conversión al cristianismo); acepta la compulsión al decir que Dios lo quiere así “porque sabe la necesidad que de El tienen... que bien sabía cuánto se excusan o por temor o por reverencia”. El texto de los *Memoriales* no se extiende más sobre este punto, pero la copia de Zorita ordena los pasajes en forma distinta.²¹ Empieza por afirmar que aquí se ha cumplido la profecía del capítulo 31 (v. 8-9) de Jeremías:

Los recojo de los confines de la tierra. Entre ellos, el ciego y el cojo, la preñada y la parida a una. Gran asamblea vuelve acá. Con lloro partieron y con consuelo los devuelvo,

pues es grandísimo el número de enfermos que se han convertido en “aquella extremidad de la tierra y fin de los tiempos”. De aquí pasa a la parábola de San Lucas sobre los invitados y termina el párrafo citando a San Mateo:²² “Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos”, si bien añade que le parece que serán más los de occidente, pues los indios estaban tan

¹⁹ Lc 15, 11-32.

²⁰ Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24. Esta parábola conocida como “Los invitados descorteses” fue usada tanto por Las Casas como por Sepúlveda en el debate de Valladolid (1550-1551). Cfr. John L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 19-21.

²¹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 288-289.

²² *Op cit.*, p. 289. El texto aparece también en *Memoriales*, p. 139.

encenegados, tan necesitados y tan miserables que son los que Dios manda llamar para que vayan a las bodas.

Es fácil advertir que el texto de Motolinía abunda en expresiones que hacen referencia a los últimos tiempos. En el capítulo 28 de la segunda parte,²³ Motolinía justo después de advertir que no se quiere “entremeter ni disputar cuántos años ha que comenzó el mundo, ni si es a los hombres incierto su principio como el día del juicio”, hará precisamente eso: tratar de establecer cuánto hace que comenzó el mundo (5 200 años hasta la Encarnación, 1542 después de ella). Señala después que si bien la Iglesia divide el tiempo en seis edades, existe otra forma de dividirlo, la poética,

que es en cuatro edades; la primera llaman edad de oro, la segunda de plata, y la tercera de metal y la cuarta de hierro, que esto es habido [a] otro respecto, conforme a la estatua que vido San Francisco, que tenía la cabeza de oro, los pechos de plata, el cuerpo de metal y los pies de hierro.

La lectura de este texto resulta desconcertante, dado que si fray Toribio no afirmara que la estatua fue vista por San Francisco, se podría jurar que habla del sueño de Nabucodonosor que fuera interpretado por el profeta Daniel.²⁴

Hace tiempo, la primera vez que me ocupé de esta crónica, logré establecer la genealogía del pasaje, remontándome hasta la *Vida segunda* de San Francisco escrita por el beato Tomás de Celano entre 1246 y 1247.

Cierta noche, terminada ya la larga oración, quedóse poco a poco dormido. Su santa alma fue introducida en el santuario de Dios y en

²³ *Memoriales*, p. 387-388.

²⁴ Dn 2, 31-37.

sueños vio, en compañía de otras mujeres, una gran señora, vestida de la siguiente manera: su cabeza parecía de oro, sus pechos y brazos, de plata; el vientre de cristal, y lo restante de hierro; su estatura era alta; el talle, esbelto, la proporción armoniosa. Mas la señora ocultaba sus delicadas formas con asqueroso manto.²⁵

Cuando el santo comentó su sueño no explicó su significado, por lo que surgieron varias interpretaciones. La señora era imagen del alma de San Francisco o bien representaba a la Dama Pobreza, aunque “muchos aplicaban este oráculo a la religión, según su sucesión en los tiempos, a estilo de la interpretación de Daniel”.²⁶

Ahora bien, si la fuente quedó en claro, lo que no resultó tan evidente fue cómo llegó hasta Motolinía, ya que la biografía oficial del santo escrita por San Buenaventura (1261) la omite por completo y las biografías de Celano fueron retiradas de la lectura de los frailes desde 1266. Sin embargo, hay un libro, *De conformitate vitae beati Franciscii ad vitam Domini Jesu*, de fray Bartolomé de Pisa, que hace referencia a este sueño. Se trata de una obra contemporánea de los primeros franciscanos de México y sabemos, por el testimonio de Jiménez, que cuando menos fray Martín de Valencia la leyó de novicio “y fue muy alumbrado su espíritu”.²⁷ Debe tenerse en cuenta además que, a pesar de que más tarde se la consideró tendenciosa, las autoridades franciscanas no le habían puesto por entonces ningún reparo. Por lo que se refiere a la estatua, el texto afirma que fue la que se le apareció al rey Nabucodonosor y que San

²⁵ Tomás de Celano, *Vida segunda*, cap. V, en *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Madrid, BAC, 1975, p. 388-389.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Fray Francisco Jiménez, “Vida...”, ed. cit., p. 225. Motolinía y Mendieta lo toman de aquí.

Francisco la vio con ojos corporales mientras oraba en Santa María de los Angeles:

Dum enim oraret oculis corporalibus et coram ipso apparuit quaedam statua, quae habebat caput aureum et faciem pulcherrimam, pectus et brachia de argento, ventrem et femora de aere, tibias autem de ferro, pedes vero ex parte terreos et ex parte fictiles; et erat vestita de sacco, de quo sacco erubescere multum videbatur. Qua visa, vehementer coepit mirari de illius pulchritudine indicibili et de eius mira magnitudine, et insuper de erubescencia, quam habebat de sacco, quo erat induta. Et cum sic miraretur et intente aspiceret caput eius pulcherrimum et spetiosam faciem, statua ipsa beato Francisco locuta est, dicens: "Quid miraris? Deus misit me ad te, et in me disceres, quae circa ordinem tuum sunt ventura et futura."²⁸

Las diferencias con el texto de Celano son evidentes, lo mismo que su correspondencia exacta al sueño de Nabucodonosor, salvo por un importantísimo detalle, los harapos, que evidentemente se refieren a la

²⁸ Debo a fray Fidel de Jesús Chauvet OFM tanto el texto de fray Bartolomé de Pisa como la traducción: "Mientras oraba, con los ojos corporales y ante él, apareció una estatua que tenía cabeza de oro y rostro bellísimo, pecho y brazos de plata, vientre y muslos de bronce, piernas de hierro, pies parte de arcilla y parte de tierra, y estaba vestida con un costal, del que muchos se avergonzarían al verla. La cual, al ser vista, comenzó a admirarse muchísimo de su belleza indecible, así como de su gran tamaño, pero sobre todo su vergüenza le venía por los harapos de que estaba vestida y como estuviese así admirado y mirase con mucha atención su cabeza hermosa y su rostro bello. La estatua misma habló a San Francisco diciendo: '¿De qué te maravillas? Dios me envió a ti para que de mí aprendieras aquello que va a suceder a tu orden en el futuro.'" De acuerdo con la nota que recibí de fray Fidel se trata del "Décimo séptimo ejemplo". Fray Bartolomé de Pisa, *De conformitate vitae beati Franciscii ad vitam Domini Jesu*, ed. de 1912, vol. I, p. 163.

pobreza exigida a los frailes. Por lo demás, la interpretación de fray Bartolomé es la que Celano señala, aunque no acepta, a saber, el futuro de los frailes menores, que no puede ser más triste. Así como Daniel interpretó los pies de arcilla y hierro como “un reino que estará dividido”, así ahora se aplica el símil a las disensiones dentro de la orden, que provocarán

tanto disgusto a toda la gente, que los frailes apenas si podrán entrar en los diversos territorios y morar en ellos... apenas si podrán llevar públicamente el hábito y muchos serán castigados y aniquilados con terribles tormentos por mano de los seculares.²⁹

El pasaje de fray Bartolomé de Pisa sólo se refiere de modo indirecto al final de los tiempos, ya que todas estas calamidades las sufrirán los franciscanos justo entonces, puesto que Jesucristo prometió al Pobrecillo que su orden duraría hasta ese momento. En cambio, Motolinía intenta hacer concordar de alguna manera las seis edades del cómputo cristiano con los soles del cómputo indígena y de nuevo, dada su afirmación sobre la sexta edad que será “hasta la fin del mundo”, puede deducirse del pasaje una inquietud escatológica.

Como la hay también en otro párrafo que aparece en la famosa carta que fray Toribio enviara en 1555 al emperador. En un contexto que me parece muy poco apropiado –una apasionada denuncia contra el padre Las Casas– se encuentra no sólo una interpretación tradicional del capítulo 2 de Daniel, sino una vehemente súplica a Carlos V –a quien se llama “caudillo y capitán” del quinto reino– para que “mande... poner toda la diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y predique a estos infieles...”. De

²⁹ *Ibid.*

nuevo, un sentido de urgencia permea el texto; además de la notable identificación entre el imperio de Carlos V y el quinto reino, "significado en la piedra del monte sin manos, que ha de henchir y ocupar toda la tierra".³⁰

No son éstos todos los pasajes que podrían aducirse como prueba de que Motolinía maneja la visión escatológica de la historia; son también testimonio de su convencimiento de que el fin del mundo estaba cerca. Convencimiento provocado por los acontecimientos de principios del siglo XVI vividos por la primera generación de misioneros franciscanos, cuyo portavoz es Motolinía. Pero ¿puede encontrársela en los escritores de fines del siglo XVI? ¿En fray Jerónimo de Mendieta en particular? A primera vista, la respuesta más adecuada parecería ser la negativa. Medio siglo no sólo de espera, sino de ser testigo de los "grandes vaivenes de la tierra" deberían haber hecho que fray Jerónimo adoptara otra visión. Para sostener que no hubo cambio alguno no basta con decir que para la historia de la Iglesia cincuenta años carecen de importancia, ya que no se trata de la postura de la Iglesia en general, sino de la de un fraile en particular. Tampoco es suficiente citar las frases de fray Martín de Valencia recogidas en la *Historia eclesiástica indiana*, pues son, en este contexto, precisamente eso: citas, testimonio de lo que al inicio de la evangelización pudo pensarse y lo mismo puede decirse acerca de los pasajes referentes al fervor de los indios.

Como ya mencioné, el tono mismo de los escritos de Motolinía y Mendieta es completamente distinto. Lo que en el primero es un canto de alabanza y una exultante espera de la parusía, en el segundo es el llanto por "la miserable caída y gran desventura" de la Iglesia indiana, sólo comparable a las lamentaciones del profeta Jeremías por la ruina de Jerusalén.³¹

³⁰ "Carta al emperador Carlos V", en Motolinía, *Memoriales*, p. 412.

³¹ Mendieta, *Historia*, lib. IV, cap. 46, p. 559.

Sin embargo, existen como base para sostener que la esperanza apocalíptica seguía viva los capítulos 4 y 5 del primer libro de la *Historia*. En ellos Mendieta utiliza la parábola de "Los invitados descorteses", ya manejada por Motolinía, a la que da ahora una interpretación diferente. Si este último la relaciona, desde luego, con la compulsión necesaria para que los infieles acepten la fe, Mendieta, por su parte, hace un análisis mucho más minucioso del texto. Phelan ha mostrado que, en toda su exégesis, fray Jerónimo se apoya en la de Nicolás de Lira (1270-1340), quien a su vez recoge la tradición anterior. Así, pues, el anfitrión es identificado con Cristo y las tres invitaciones simbolizan los diferentes métodos de conversión que pueden usarse para que quienes están al margen de la cristiandad: judíos, musulmanes y herejes acepten la fe. La hora de la cena es símbolo del fin del mundo y la conversión de los tres grupos significa que el juicio final está próximo, ya que la aceptación del cristianismo cumpliría con el propósito de Dios al haber creado al hombre, que es llevarlo a la bienaventuranza eterna. Desde luego, el siervo enviado a llamar a los invitados es el papa –"por razón de ser uno y no muchos"–,³² si bien por la bula de 1493 este privilegio pasó a los reyes de España ("lo que el pontífice hace por medio del rey es como si por sí mismo lo hiciese").³³ Mendieta añade que

a la hora de la cena, conviene a saber, en estos últimos tiempos muy cercanos al fin del mundo, se le ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento a todas las gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles que por su industria y cuidado han venido y vienen en

³² *Op. cit.*, lib. I, cap. 4, p. 25.

³³ *Ibid.*

conocimiento de nuestra santa fe católica y a la obediencia de la santa Iglesia romana.³⁴

Mendieta asegura aquí que estos tres grupos incluyen a todos los infieles que pueda haber en el mundo, a pesar de lo cual, para Phelan, la innovación más interesante de fray Jerónimo “fue hacer que las tres invitaciones simbolizaran diferentes métodos de convertir ... esto es, que la coacción aumentara en proporción a la falta de conocimiento de cada uno de los grupos”.³⁵

Como puede advertirse, Mendieta no destaca aquí especialmente a ninguno de los grupos protestantes, aunque en otro pasaje considere que

parece que Dios concedió a los Reyes Católicos y a sus sucesores la universal destrucción de ellas [las sectas protestantes] en el orbe y la conversión final de todas las gentes al gremio de la Iglesia.³⁶

Con todo, parece muy aventurado concluir de aquí, como lo hace Phelan, que Mendieta tenía una “visión apocalíptica de la monarquía universal de los Habsburgos españoles”.³⁷

En contra de tal visión hablan, entre otros, pasajes como aquel en el que el franciscano se duele de la expansión del dominio de los reyes de Castilla, denominación que, por sí sola, lo aleja de cualquier idea de un imperio universal.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Phelan, *El reino...*, p. 29.

³⁶ Mendieta, *op. cit.*, lib. I, cap. 3, p. 18.

³⁷ Phelan, *op. cit.*, p. 27.

Ha sucedido por nuestra desgracia que, como el señorío de los reyes de Castilla se ha extendido y ampliado tanto en estos tiempos en otras tierras de la Europa y Africa que, como más cercanos a España y más conjuntas a reinos extraños, han tenido más dificultad en conservarse, y como tienen allá la infesta vecindad del turco y moros de Africa y sobre todo esto la importunidad de los obstinados herejes, a esta causa no es maravilla que los reyes hayan puesto las mientes en lo de más cerca y descuidándose en lo de más lejos ...³⁸

Es decir que, para este fraile, el imperio universal, en vez de ser el paso previo al fin de la historia, ha sido la causa de los grandes padecimientos de las nuevas tierras. Sus habitantes son, para Mendieta, lo más importante, como lo muestra el cambio que hace en la identificación de los tres grupos de invitados. Para Lira eran los judíos, los moros y los herejes. Mendieta sustituye a estos últimos por los gentiles, es decir, por los indígenas. Así, cuando se queja del abandono en que está la Nueva España no se refiere, como vimos, a la falta de servidores del rey, de lo que se queja es de que presten más atención al servicio material del rey que al cumplimiento de su deber espiritual, que los indios hayan pasado de ser almas que salvar a meros tributarios y, en última instancia, que se haya arrebatado la autoridad a los frailes para entregarla a unos advenedizos. Mendieta no está, como quiere Phelan,³⁹ a la espera de un nuevo Mesías, posición que lo habría llevado directamente a las cárceles de la Inquisición. Más humildemente, sólo pide a Dios que se sirva poner su mano "sobre el varón que tu diestra escogió para

³⁸ Mendieta, *op. cit.*, lib. I, cap. 5, p. 28.

³⁹ Phelan, *op. cit.*, parte I, cap. 1, p. 15 y 30.

encomendarle esta párvula gente (que es el rey de Castilla)", a fin de que vea la ruina provocada por los malos administradores cuya única preocupación es cómo obtener más tributos. Cuando fray Jerónimo llama al reinado de Felipe II "la edad de plata", en contraposición a "la edad de oro" de Carlos V, su propósito no es otro que mostrar que mientras los frailes tuvieron autoridad, la cristianización avanzaba en tal forma que incluso se pudo creer que la Iglesia indiana se levantaría como réplica perfecta de la Iglesia apostólica. En ocasiones, es tanto el entusiasmo de Mendieta al pintar las primeras comunidades de indios cristianizados, que el texto puede hacernos creer que vislumbra la consumación de los tiempos, el momento final de la parusía. pero debe tenerse en cuenta que este optimismo, esta idea de que, usando el Nuevo Mundo como puente, la evangelización pudiera alcanzar al Asia y el círculo se cerrara, todo esto sale de las páginas de Motolinía. Lo propio de Mendieta son los textos en los que describe amargamente algo que pudo haber sido, pero que se perdió y dejó un presente cargado de tintes sombríos.

Puede concluirse en consecuencia que la esperanza apocalíptica si bien no ha desaparecido para fines del siglo XVI (ni puede desaparecer nunca dentro del cristianismo), no tiene ya la fuerza, la vida que la rápida cristianización de los indios le dio durante los primeros años de la misión. Así lo atestigua no sólo el profundo pesimismo de Mendieta, sino también el hecho de que el último cronista de este siglo, fray Juan de Torquemada, retome la visión de Nabucodonosor, precisamente en los capítulos en que más presente quiere hacer ver la mano de Dios, y, despojándola de toda connotación apocalíptica, la use como simple símil de lo percedero.

Porque parecen poderosos [los imperios] y fuertes, que comienzan con cabeza de oro, pechos de plata, muslos y piernas de bronce y hierro ...

acaben en pies y dedos de barro, por ser sus poseedores hombres mortales,
hechos de tierra ...⁴⁰

⁴⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. IV, cap. 105, t. 2, p. 320.

Conclusiones

Motolinía anuncia en su "Epístola proemial" al conde de Benavente que su propósito es "no ofender ni divertirme" contando la "historia de los hombres", sino presentar "la historia y obra de Dios", no pudo encontrar mejor manera de expresarlo. Porque en verdad la historia que los franciscanos escribieron durante el siglo XVI se ajusta perfectamente al concepto cristiano de la historia, según el cual el tiempo es ese intervalo que se extiende desde la creación hasta el juicio final. Dios es el señor de la historia y dirige su curso de acuerdo con sus designios. Designios que anteceden a la propia creación del mundo, dado que ésta responde al deseo de Dios de ver ocupados los sitios que la rebelión de los ángeles había dejado vacíos. Pero el hombre –dotado de razón y de libre albedrío– traicionó a su vez a Dios y se hizo merecedor de castigo. Sin embargo, la misericordia divina es tan grande que eligió a un pueblo que no sólo sería guardián de sus mandamientos y de las promesas mesiánicas, sino que llevaría a los otros pueblos al conocimiento del Dios único, sería guía y ejemplo para el resto de los hombres. La larga historia del pueblo judío es, empero, una historia de errores y traiciones que Dios iba rectificando por medio de los profetas y de ese pequeño remanente que recibe el nombre de "el resto fiel". Tanto es el amor de Dios hacia sus criaturas que no sólo vela siempre por ellas, las enseña y corrige, sino que les prometió además que enviaría a su Ungido –profeta, sacerdote y rey– a través del cual

vendría la redención final, el perdón de todos los pecados, el reencuentro de Dios con el hombre. De nuevo, el pueblo elegido –pérfido y obstinado– rechazó al enviado, al Mesías, como antes había rechazado a los profetas, pero Dios en vez de terminar con el mundo, decidió que sus promesas pasaran a otras gentes. Por ello, el tiempo, la historia, sigue existiendo, hay un futuro, aunque de acuerdo con los postulados de la fe, la historia debió haberse consumado con la muerte del Mesías. Así, esta prolongación del tiempo dará la oportunidad a cada ser humano: hombre o mujer, judío o gentil, libre o esclavo, de decidir si acepta o no la redención ofrecida por Dios. Tampoco el hecho de la aceptación de Jesús como el Mesías prometido hizo que la historia transcurriera en fidelidad a su enseñanza. También en ella hay traiciones y engaños, pero también permanece en ella siempre un “resto fiel”. El proceso histórico lineal está expuesto a sufrir desviaciones, puesto que los ángeles que fueron arrojados de la presencia del Señor conspiran de continuo para hacer caer al hombre y contrariar el designio divino. La sabiduría popular lo ha resumido en el viejo refrán que afirma que “Dios dispone y el diablo todo lo descompone”. Así gentes que ya habían aceptado la fe y que “de padres y abuelos y muchos tiempos atrás” eran católicos, se perdieron, en algunos casos al caer bajo el dominio de pueblos de otra religión (el norte de Africa y el Cercano Oriente), en tanto que otros se rebelaron contra la autoridad de la Iglesia y se alejaron de ella. Pero Dios hizo que en los momentos en que se producía la mayor escisión apareciera un nuevo continente, cuyos habitantes compensarían, al convertirse, las pérdidas sufridas por la Iglesia.

Si, por una parte, el descubrimiento de este cuarto continente rompió el esquema geográfico aceptado, por la otra, la característica imprecisión de las profecías permitió que se lo reconociera como aquellas islas lejanas de las que habla, por ejemplo, el texto de Isaías.

La coincidencia en las fechas facilitó, a su vez, que los religiosos acudieran a la vieja doctrina de la compensación para explicar su aparición justo en ese momento que, por otro lado, es aquel en el que los pecados de la sociedad indígena habían alcanzado su punto máximo, pues el demonio ejercía un poder absoluto sobre ella. Aquí se planteó, desde luego, la grave cuestión de por qué Dios había abandonado a estas sus criaturas durante tantos siglos a sus propios recursos, cuestión que los franciscanos resolvieron advirtiendo que esos recursos incluyen la razón y el libre albedrío, de tal modo que el indio resultó tan culpable como cualquier pueblo de la antigüedad, puesto que pudo llegar al culto a un Dios único y no lo hizo, cayendo en cambio en las redes del demonio, quien “no se contentó de ser adorado como dios sobre la tierra, pero también se mostraba ser señor de los elementos” y en todos ellos exigía sacrificios. También merece destacarse el hecho de que, al juzgar al indígena según el modelo “universal”, es decir, europeo, al poner lado a lado las virtudes de uno y otro, pero también sus errores y deficiencias, los misioneros hicieron del demonio el común denominador de la humanidad. Dios es, desde luego, el creador de todo lo visible y lo invisible. De esto no cabe la menor duda, como lo muestran las descripciones de la naturaleza americana que son, en este primer momento, otros tantos cantos de alabanza al Creador. Sin embargo, por lo que respecta a los habitantes mismos de estas tierras, la primera reacción de los frailes menores fue de horror ante un ritual que, para ellos, sólo pudo ser inspirado por el propio Lucifer. Y con ello, los misioneros afirmaron –aunque el camino seguido pueda resultarnos desconcertante– que los indios pertenecen plenamente al género humano, dado que el demonio no odia a los animales, sino a quienes habrán de gozar de la bienaventuranza que él perdió. Si incluso no “ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses”, ni ritos tan espantosos, fue porque Satanás,

expulsado de Europa por la expansión del cristianismo, se enseñoreó de los indios, para compensarse, por su parte, de sus pérdidas. Pues se adueñó de los indígenas justo como antes se había adueñado del mundo clásico. Con ello, al equiparar la acción del demonio sobre griegos y mexicas, se muestra que las almas de unos y otros tienen el mismo valor. No puede dudarse, en consecuencia, de que también los indios fueron creados a imagen y semejanza de Dios y de que también fueron redimidos por la sangre de Cristo.

Con gran habilidad, los franciscanos esquivan los terrenos más peligrosos que, en este caso, es el geográfico y, unido a él, el de la procedencia y genealogía de los naturales. Sin llegar a cortar de modo tajante la discusión (como lo hace Motolinía al asentar que se trata de meros gentiles), la rehuyen y lo mismo hacen cuando se plantea la cuestión de si hubo una predicación anterior a la llegada de los españoles. Sin embargo, no puede decirse que las eviten del todo; ven el problema y lo ven con tanta claridad que es precisamente ésta la que les advierte el peligro que los acecha si se detienen demasiado en él.

Por otro lado, hay asimismo una evidente habilidad para entretrejer hechos, tradiciones y leyendas de su orden con la historia general de la humanidad. Con ello, San Francisco y sus seguidores se convierten en instrumentos de la providencia para llevar al hombre a la salvación.

Debe señalarse que en esta concatenación de hechos, interpretados a la luz de los textos bíblicos, y de coincidencias, de grandes esperanzas y de desilusiones profundas, la parte más débil es la que se refiere al futuro. Si ajustar el pasado y aun los hechos presentes a un esquema preconcebido puede hacerse con cierta facilidad, el futuro escapa siempre a cualquier cálculo. Así, como sucede a todos los que pretenden analizar el presente para

encontrar en él los signos que anuncien el futuro, los franciscanos no alcanzaron su intento.

Partieron de un hecho, la existencia de un continente que se interpuso en el camino hacia el Lejano Oriente, pero que podía servir como un puente para llegar hasta otros pueblos, cuya existencia se conocía de antiguo. En ese momento se tuvo la certeza de que, navegando siempre hacia occidente, el Evangelio podría ser predicado a japoneses y chinos (lo mismo que a cualesquiera otras gentes que pudieran aparecer por el camino) y así, al llegar a los confines del mundo, el cristianismo habría acabado su periplo. Terminada la conversión de los indios, el paso siguiente sería la predicación a los chinos, tan anhelada por los misioneros. Para los frailes menores, como se vio en el capítulo final, la interpretación natural y lógica de ello era que el esperado y temido fin de los tiempos estaba próximo. Por fin, al cabo de dieciséis siglos, la predicación habría alcanzado a todas las gentes y la larga espera estaba por terminar. Cristo volvería a "juzgar a vivos y muertos". Es decir, la única conclusión adecuada de esta interpretación del pasado y del presente, de este esfuerzo por insertar el mundo desconocido en la historia de la salvación, fue la revivificación de la esperanza apocalíptica, que es una de las características del cristianismo, ya que su base misma es la espera confiada en el segundo advenimiento.

La visión franciscana de la historia en la que cada suceso, lejos de ser un accidente, es un eslabón en el plan de la providencia, postulaba, en consecuencia, una reafirmación de que todo está previsto por Dios y anunciado por sus profetas.

Como es evidente, las profecías a las que se refieren no se realizaron y, al leer las crónicas, se tiene la sensación de que algo quedó en suspenso, de que falta el eslabón que completaría la cadena.

Podría decirse que éste es el riesgo al que se enfrenta todo aquel que intenta descifrar el sentido de la historia, si no fuera porque en el caso de los franciscanos el riesgo mayor estaba ya en la base misma sobre la que levantaron su interpretación. Para ellos, como para toda la filosofía cristiana de la historia hasta Bossuet, la prueba más convincente de que la historia sigue un curso providencial era el cumplimiento de las profecías. Aunque la historia aparente ser una mezcla de casualidades y predeterminación, tiene un orden claro y el resultado final está ya contenido en causas muy lejanas (por ejemplo, el surgimiento del imperio romano permitió la rápida expansión del cristianismo). El tiempo, al que da principio la palabra creadora de Dios, llega a su plenitud con el advenimiento del Mesías y si no termina con su muerte es porque debe haber un lapso indeterminado en el que, sucesivamente, cada pueblo, cada imperio va ocupando su lugar en cumplimiento del designio divino. Dios es quien levanta o destruye a los reyes, según un orden que sólo él conoce y que el hombre alcanza cuando más a vislumbrar cuando se trata ya de un hecho pasado. Cabría, pues, decir que el providencialismo es siempre *post factum*. De las profecías, por paradójico que suene, sólo puede decirse que se han cumplido, pero no ni cuándo ni dónde se cumplirán. Esta indeterminación es la que permite encuadrar los hechos de tal modo que adquieran sentido y encajen en un curso predeterminado.

Ahora bien, es indudable que los franciscanos lograron señalar el lugar que los indios deberían ocupar en la historia de la humanidad entendida como historia de la salvación, pero lo hicieron basándose en textos bíblicos a los que dieron la interpretación que convenía a sus propósitos, textos que podían referirse a los sucesos que vivían, pero que, como reconoce Motolinía, la tradición había aplicado a otros hechos.

Es muy aventurado señalar la causa o causas por las que todo este esfuerzo pasó sin dejar huellas en el pensamiento posterior, pero es un hecho que aun para los religiosos, fueran franciscanos o de cualquier otra orden, esta concepción perdió vigencia a principios del siglo XVII. Con ello no quiero decir que se abandonara por completo la concepción del orden providencial de la historia. Nunca se duda de que ésta tiene un sentido, pero no se lo busca con la pasión con la que lo hicieron los frailes menores. También es verdad que siempre queda algún empecinado investigador del origen de los indios, como el dominico Gregorio García, pero el hecho es que el pensamiento discurre ya por otros caminos. La experiencia resulta incontrovertible y los hechos no tienen porque ser explicados a partir del texto sagrado; lo que se quiere ahora no es una visión religiosa, sino una explicación científica. Aunque Mendieta y el jesuita José de Acosta fueron contemporáneos, su presentación de los hechos no puede ser más diferente. Lo que Mendieta explica mediante las viejas doctrinas de la compensación y la elección, los arrobos que permiten ver el futuro, aunque sea de modo impreciso, se convierte en Acosta en una búsqueda racional de las causas y los medios por los que los indígenas hayan podido emigrar a América. Acosta no duda del designio providencial, pero no lo busca, como fray Jerónimo, en los pequeños detalles. Se puede decir que, ante el hecho sorprendente, pero innegable, de la existencia de tierras y pueblos desconocidos se vio con claridad que había que delimitar el terreno de lo religioso frente al de la experiencia. Dios es el señor de la historia, pero no es necesario empeñarse en traducir todos los hechos al lenguaje bíblico, ni ver en ellos el cumplimiento de una profecía. Como se desprende de la *Historia natural y moral de las Indias* escrita por Acosta, América no tiene por qué identificarse con las islas remotas, aunque, como el resto del mundo, es creación de Dios.

Bibliografía

- ABÉCASSIS, Armand, "El cristianismo visto por el judaísmo", en *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 3 vols., t. 1, "Introducción".
- ACOSTA, S.J., José de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1962.
- AGUSTIN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958, ed. bilingüe.
- ALBERIGO, G., ed., *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993.
- BARSOITI, Divo, *El apocalipsis. Una respuesta al tiempo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1967.
- BAUDOT, Georges, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.
- , *La pugna franciscana por México*, México, Conaculta-Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , "Le 'complot' franciscain contre la première audience de Mexico", *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brsilien*, núm. 2, Toulouse, 1964.
- BENAVENTE, fray Toribio de, véase MOTOLINÍA.
- BERNABÉ, "Carta", en *Padres apostólicos*, texto bilingüe completo, introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1950.
- BIBLIA, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., 6a. ed., Madrid, BAC, 1955.

- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Matriti, BAC, 1951.
- BORGES, OFM, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI)*, Madrid, CSIC, 1960.
- BULTMANN, Rudolf, "Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und in Christentum", en *Der Sinn der Geschichte*, München, Verlag von C.H. Beck, 1961.
- BUTTERFIELD, Herbert, *Christianity and History*, London, Fontana Books, 1957.
- COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, colegidos y anotados por el P. Mariano Cuevas, S.J., México, 1914 (2a. ed., México, Ed. Porrúa, 1975).
- CULLMANN, Oscar, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, Ed. Estela, 1968.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Ed. Porrúa, 1963.
- DAWSON, Christopher, *Religion and the Rise of Western Culture*, Nueva York, Doubleday Image Book, 1958.
- DREYFUS, François, *¿Sabía Jesús que era Dios?*, México, UIA, 1987.
- DUBY, Georges, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial en la historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1992.
- DUPUY, Bernard, "El mesianismo", en *Introducción a la práctica de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 3 vols., t. II.
- EGGERS LAN, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984.
- EIXIMENIS, Francesc (Francisco Jiménez), *Regiment de la cosa pública*, Mèxic, Edicions de la Biblioteca Catalana, 1947.
- ELLIOTT, J. H., *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado, O.P., Madrid, BAC, 1973, 2 vols.
- FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, México, Condumex, 1979. Ed. facsimilar de la de 1547.
- FIORI, Joaquín de, *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1983.
- FORTE, Bruno, *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1989.
- GAOS, José, *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, México, Universidad de Nuevo León, 1945.
- GARCÍA, fray Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1981.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga*, ed. de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Ed. Porrúa, 1947.
- GROLLENBERG, Luc H., *Visión nueva de la Biblia*, Barcelona, ed. Herder, 1972.
- GUARDINI, Romano, *El mesianismo en el mito, al revelación y la política*, Madrid, Ediciones Rialp, 1948.
- , "Photographie und Glaubenszweifel", en *Apparatur und Glaube*, Würzburg, Im Werkbund-Verlag, 1954.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones, 2a. ed., 1989.
- HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, introducción de Edmundo O'Gorman, México, Ed. Porrúa, 1971.
- HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- HOFFMANN, J., "La Iglesia y su origen", en *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 3 vols., t. III.

- JUSTINO, San, *Apología I*, en *Padres apologistas griegos (s. II)*, introducción, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1954.
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds*, Londres, Longmans, Green and Co., 1964.
- KLOR DE ALBA, J. Jorge, "La historicidad de los 'Coloquios' de Sahagún" en Ascensión Hernández de León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México, FCE, 1990.
- LADARIA, Luis F., *Antropología teológica*, Roma, Universidad Pontificia, 1983.
- LAS CASAS, fray Bartolomé de, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1965, 3 vols.
- , *Apologética historia sumaria*, México, FCE, 1967, 2 vols.
- LAURET, Bernard, "Cristología dogmática", en *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, 3 vols., t. II.
- LEJARZA, OFM, fray Fidel de, "Religiosidad y celo misionero de Hernán Cortés", en *Anuario de Estudios Americanos*, VI, Sevilla, 1949.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Verlag Herder, 1965, x. Band, art. "Zeit".
- LÖWITH, Karl, "Vom Sinn der Geschichte", en *Der Sinn der Geschichte*, München, Verlag C.H. Beck, 1961.
- , *Weltgeschichte als Heilgeschehen*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1953.
- LUBAC, S.J., Henri de, "L'enigmatique actualité de Joachim de Fiore", *Etudes Critiques. Revue de Théologie et de Philosophie*, 111 (1979).
- MANN, Golo, "Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel", en *Der Sinn der Geschichte*, München, Verlag C.H. Beck, 1961.
- MARAVALL, José Antonio, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Estudios Americanos*, núm. 2, Sevilla, 1949.
- MATTUCK, Israel, *El pensamiento de los profetas*, México, FCE, 1962.

- MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2a. edición facsimilar. México, Ed. Porrúa, 1971 (existen varias ediciones).
- MESEGUER FERNANDEZ, OFM, Juan, "Contenido misionológico de la *Obediencia e Instrucción* de fray Francisco de los Angeles a los doce apóstoles de México", *The Americas*, vol. XI, January 1955 (no. 3).
- MESSORI, Vitorio, *Hipótesis sobre Jesús*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1978.
- MONTOLIU, Manuel de, *Eiximenis, Turmeda i l'inici de l'humanisme a Catalunya: Bernat Metge*, Barcelona, Ed. Alpha, 1959.
- MOTOLINIA (fray Toribio de Benavente), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM, 1971.
- , *El libro perdido*, México, Conaculta, 1989.
- O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1958.
- , *La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fra y Toribio Motolinía*, México, FCE, 1982.
- OLMOS, fray Andrés de: los textos utilizados están tomados de la parte inédita de la *Relación* de Alonso de Zorita.
- ORIGENES, *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967.
- PELIKAN, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971.
- , *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1974.
- , *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 3. The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976.

- PÉREZ, Herón, "Cristianismo e historia, a propósito de Maravall", en *Estudios*, 13, verano de 1988.
- PHELAN, John L., *The Milenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, University of California Press, 1970 (hay trad. esp.).
- PIEPER, Joseph, *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 1984.
- Popper, Karl R., "Selbstbefreiung durch das Wissen", en *Der Sinn der Feschichte*, München, Verlag von C. H. Beck, 1961.
- PUENTE OJEA, Gonzalo, *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Madrid, Siglo XXI de España, 1992.
- , *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, Siglo XXI de España, 1991.
- QUASTEN, Johannes, *Patrología. I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid, BAC, 1961.
- RAD, Gerhard von, *Old Testament Theology*, vol. II: "The Theology of Israel's Prophetic Traditions", Nueva York, Harper and Row, 1965.
- RAMIREZ, José Fernando, *Vida de Motolinía*, México, Ed. Porrúa, 1944. (Publicada originalmente como "Noticias de la vida y escritos de fray Toribio de Benavente o Motolinía" en la ed. de la *Historia de los indios de la Nueva España* hecha por Joaquín García Icazbalceta, México, 1858.)
- RIBER, Lorenzo, *Ra imundo Lulio*, Barcelona, Ed. Labor, 1933.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Ed. Jus-Ed. Polis, 1947.
- ROUËT DE JOURNAL, S.J., M. J., *Enchiridium Patristicum*, 17a. ed., Friburgo de Brisgovia, Herder, 1962.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1977, 4 vols. (hay varias ediciones).
- , *Coloquios y doctrina cristiana*, ed. facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.

- SARANYANA, J.I. y A. de Zaballa, *Joaquín de Fiori y América*, Pamplona, Ed. Eunate, 1992.
- , *Joaquín de Fiori y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1979.
- SCHIEDER, Theodor, *Geschichte als Wissenschaft*, München-Wien, R. Oldenburg, 1965.
- SCHONFIELD, Hugh J., *The Passover Plot*, Toronto, New York, London, Bantam Books, 1967.
- SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1949, 4 vols.
- TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1957, 16 vols. El tomo 16 contiene el "Tratado de los novísimos".
- , *Comentario a la Epístola de San Pablo a los efesios*, México, Ed. Tradición, 1978.
- , *Comentario a la Epístola de San Pablo a los hebreos*, México, Ed. Tradición, 1979.
- , *Comentario a la Epístola de San Pablo a los tesalonicenses*, México, Ed. Tradición, 1977.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, México, UNAM, 1975-83, 7 vols.
- URS VON BALTHASAR, Hans, "Vom Sinn der Geschichte in der Bibel", en *Der Sinn der Geschichte*, München, C.H.Beck, 1961.
- WEST, Delno C., "Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico", en *The Americas*, vol. XLV, January 1989, no. 3.
- y Sandra Sindars-Swartz, *Joachim of Fiori. A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1983. (Hay trad. esp., México, FCE, 1986.)

ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*. Las referencias remiten a la parte inédita de este texto, que el Dr. Edmundo O'Gorman incorporó en su edición de *El libro perdido* de Motolinía (véase *supra*).

Índice

Introducción	2
<i>Primera parte: Antecedentes</i>	10
1. Tiempo clásico y tiempo bíblico	11
2. El tiempo cristiano	27
3. La postura rechazada	40
4. La solución de San Agustín	58
5. Algunos cabos sueltos	72
6. El despliegue de la Trinidad en la historia	87
7. Frailes menores, <i>spirituali</i> y <i>fraticelli</i>	100
<i>Segunda parte: Las nuevas tierras y la ruptura del esquema medieval</i>	122
8. Los inicios	123
9. La misión franciscana	153
10. La máscara demoniaca del indio	175
11. Revelación de la verdadera naturaleza del indio	190
12. La historia de Dios en las Indias	223
13. La consumación de los tiempos	257
Conclusiones	275
Bibliografía	282