

Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica.

Antonio Rubial García

Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: edad dorada, evangelización, frailes mendicantes, humanismo novohispano, reino milenario de los franciscanos

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, el tema de la evangelización de Mesoamérica ha sido uno de los más historiados y estudiados; considerado como hecho fundacional de la nación, ha sufrido una continua reelaboración y revaloración. Es en este sentido que se utilizará la palabra *mito* en este ensayo, como una construcción que convierte la historia en un discurso surgido de los intereses y necesidades de cada época, grupo o individuo.

A partir de la premisa de que toda reconstrucción del pasado es también histórica, mi interés consiste en aproximar al lector a un complejo proceso cultural cuyos postulados se fueron forjando a lo largo de los años dentro de diversos contextos. Desde su elaboración original por los cronistas del siglo XVI hasta el XX, en esta construcción historiográfica acerca de un tiempo idealizado se han ido sedimentando una serie de lugares comunes que, repetidos hasta la saciedad, han llegado a formar parte incluso de la conciencia histórica popular. Sobra decir, sin embargo, que el tema es demasiado amplio para ser agotado en tan breve espacio, y este artículo pretende ser sólo un acercamiento a tan vasto problema. Aquí únicamente se presenta una serie de apuntes para abrir futuros debates.

LOS MITOS ANTIGUOS

Hasta el siglo XVIII, la historia era considerada un género literario y, como parte de la retórica, poseía un uso mucho más amplio del que ahora le damos. En su papel de maestra de la vida (es decir, portadora de enseñanzas morales), tenía como misión básica transmitir un deber ser, más que una verdad objetiva. Lo importante para sus cultivadores era, por tanto, no narrar lo realmente acaecido, sino lo ejemplar. Los hechos históricos servían para extraer de ellos modelos de virtudes heroicas (valentía, fidelidad, justicia, defensa de los débiles) o de valores cristianos (humildad, castidad, desapego a los bienes materiales, obediencia). Ellos también eran utilizados como argumentos en favor de la preeminencia de un linaje, grupo social u orden religiosa y como medios para exigir el respeto a sus privilegios. La escritura de la historia tenía, por último, la inquietud de salvar la memoria para el futuro, y ésta (como madre de la prudencia) serviría de consejera al buen gobierno. Para obtener resultados, la historia como la retórica, debía deleitar con una narración amena y mover la emotividad para producir la acción.

Para cumplir con sus objetivos, hacía uso de los varios recursos de la retórica: los *topoi* o lugares comunes (falsa modestia, ofrecer cosas antes nunca dichas, sacar a luz, etcétera); uso del género demostrativo por medio de la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la digresión, la descripción de imágenes, la amplificación y la cita de autoridades. Esta última, sobre todo, tenía la función de prueba, pues la Biblia, los autores clásicos y los padres de la Iglesia eran los paradigmas de una verdad incuestionable que partía, tanto de la revelación divina como de la exégesis que la avalaba y la explicaba. Toda construcción histórica tenía como base este esquema retórico y una tradición providencialista que veía el devenir inserto en un plan divino y al mundo y al tiempo como los escenarios de una lucha cósmica entre el bien y el mal, lucha que acabaría con el triunfo de los seguidores de Dios en la eternidad, después de una destrucción apocalíptica.

El nacimiento de una visión optimista de la evangelización, 1550-1555. Fray Toribio de Benavente *Motolinía*

El texto más antiguo que poseemos sobre la evangelización fue obra del franciscano fray Toribio de Benavente o *Motolinía*. De su crónica nos ha llegado sólo una parte, aunque se ha podido reconstruir con bastante precisión su contenido gracias

a la labor del erudito historiador Edmundo O'Gorman. El principal objetivo de *Motolinía* al escribir su obra fue exaltar la labor de los franciscanos como paladines de una lucha contra el demonio, quien tenía sometidos a los pueblos indígenas. En ese panorama, la labor militar de Hernán Cortés y de los conquistadores era considerada fundamental. Frente a los indios prehispánicos demoniacos, *Motolinía* presentaba una cristiandad indígena perfecta, practicante y sumisa a los dictámenes de los frailes, una Jerusalén terrena donde todo era armonía. Con esos seres se convertiría en realidad la utopía de una sociedad cristiana perfecta, como la de la Iglesia original; con ellos se forjaría el reino de paz que precedería al Apocalipsis y con esta Iglesia indiana la cristiandad se compensaría de las pérdidas sufridas con la herejía luterana. El indígena de la crónica se movía de acuerdo a las necesidades retóricas de la narración; cuando se trataba de exaltar a los frailes como destructores de la idolatría se usaba el vituperio contra los vicios indígenas, cuando se intentaba amplificar los logros de los evangelizadores se exaltaban las virtudes del indio cristiano.

Para *Motolinía*, esa cristiandad había dado incluso sus primeros mártires, los niños Cristóbal, Antonio y Juan de Tlaxcala, quienes murieron por su actividad como descubridores y denunciadores de la idolatría. Aunque *Motolinía* no dejó de remarcar la ayuda que los frailes recibieron de estos jóvenes nobles educados en sus conventos, los únicos héroes de la hazaña evangelizadora fueron los religiosos, principalmente fray Martín de Valencia, el dirigente de los primeros doce franciscanos fundadores de la misión, entre los que estaba el mismo fray Toribio.

En su obra, la conversión de los indios aparecía como un hecho milagroso propiciado por la providencia que movió las voluntades de los dirigentes y de sus súbditos a aceptar la verdadera fe. De hecho, para él la conversión masiva fue consecuencia de la irrefutable verdad del cristianismo y de la bondad de sus ministros. Ahora sabemos, sin embargo, que la actitud de los señores indios con respecto a los frailes no fue hija del convencimiento sino de la conveniencia. Muchos se bautizaron y continuaron con sus ritos antiguos, los cuales permanecieron vivos hasta el siglo XVIII; otros aprovecharon la aparición de este nuevo factor social que eran los frailes para conseguir poder y prestigio en la región; con la ruptura de los equilibrios tradicionales, los beneficiados fueron aquellos que supieron buscar la alianza con los religiosos. Las masas, por su parte, recibieron el bautismo como una imposición de la conquista armada y como parte del sometimiento de sus señores. Pero en el discurso retórico de *Motolinía* nada de esto aparece.

Tampoco aparece en el texto de la crónica la violencia que trajo aparejada la cristianización. Aunque el autor mostraba la conquista como una de las plagas de Egipto, los frailes se comportan en su crónica como amorosos padres protectores que amparan a los indios contra la crueldad del conquistador. No se menciona, en cambio, el uso de la fuerza que los religiosos avalaron, la persecución contra los sacerdotes, nobles y hechiceros que continuaban practicando sus ritos antiguos y los castigos (desde los azotes hasta la hoguera y la horca) que se les impusieron con su anuencia y su consejo.

De hecho, el tema de la violencia como medio de evangelización fue uno de los puntos de conflicto entre algunos religiosos, pues mientras unos pocos, como el dominico fray Bartolomé de Las Casas, sostenían que el único medio de cristianización era la predicación pacífica, otros, como el mismo *Motolinía*, justificaban el uso de la fuerza como medio de conversión.

La edad dorada como defensa de una causa perdida, 1590-1600. Fray Jerónimo de Mendieta

A partir de la perspectiva y de los datos aportados por fray Toribio de Benavente *Motolinía*, y con base en su propia actividad política y en su experiencia misionera, su discípulo fray Jerónimo de Mendieta elaboró una historia del proceso evangelizador desde una perspectiva distinta, bastante cargada de tintes pesimistas. En su tiempo, la población indígena decaía por las epidemias y los trabajos excesivos en tanto que se imponía un sistema tributario más rígido a los indios y un mayor control sobre su mano de obra; los frailes se veían atacados y desplazados de su papel rector en las comunidades, el cual les era disputado ahora por los obispos, dirigentes del clero secular. La nueva política de Felipe II, que los había desplazado, afectaba también a sus colaboradores inmediatos, los encomenderos y los nobles indígenas, y daba su apoyo a los burócratas y a los mercaderes; la cristianización de los indios era muy relativa como lo mostraban las noticias de que los cultos a los dioses antiguos continuaban vivos en todo el territorio.

Mendieta fue testigo de una época de profundos cambios en Nueva España. La aparición de grupos desarraigados como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles, había roto el esquema tradicional que concebía a la sociedad novohispana formada por

dos repúblicas independientes y separadas, una de españoles y otra de indios. Junto al estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica (en teoría ya cristianizada) y las pocas perspectivas que había en el norte (asolado por la guerra chichimeca), las órdenes religiosas vivían una fuerte relajación de su disciplina interna ocasionada por la entrada masiva de elementos criollos en los claustros y por la necesidad de aumentar sus rentas para sostener comunidades numerosas en los conventos urbanos.

La *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta se vio marcada por esos hechos. En ella, el autor creó la concepción de una edad dorada (en contraste con la edad de plata que él vivía) a partir del pensamiento evangélico franciscano y de la actividad de los primeros misioneros de Nueva España. El cronista muestra a la Iglesia de los primeros 40 años del siglo XVI como una cristiandad ideal formada por dos repúblicas separadas: una de indios (administrada por los frailes) y otra de españoles. La primera era un reflejo del cristianismo primitivo apostólico (los doce frailes que llegan al mando de fray Martín de Valencia son equiparados por su número y cualidades a los apóstoles, y el nombre del Santo Evangelio que recibió la provincia novohispana tiene relación con el espíritu que los animaba); los misioneros se nos presentan como santos entregados a duras disciplinas, a una caridad ilimitada y logrando conversiones milagrosas con escasos recursos, verdaderos “ángeles en carne mortal”. Aunque hubo durante esa edad dorada algunos conflictos con las autoridades (sobre todo con la Primera Audiencia por la defensa que los franciscanos hicieron de los indios), las relaciones de los religiosos con virreyes y obispos fue armónica. La misma conquista militar es vista como una necesidad y Hernán Cortés es llamado *Nuevo Moisés*, pues sacó al pueblo indígena del cautiverio de la idolatría para llevarlo a la tierra prometida de la verdadera fe.

Detrás de esta percepción de Mendieta de una Iglesia indiana casi perfecta estaba presente la necesidad de acabar con los abusos y con la explotación de los indios. Al hacer patente la labor misional de los religiosos se cuestionaba la nueva política que pretendía desplazarlos y suplantarlos por el clero secular; al mostrar las ventajas que había tenido la separación entre indios y españoles se hacía evidente el perjuicio moral y físico que trajo consigo la convivencia; al exaltar las virtudes de los franciscanos ilustres de los primeros tiempos de la conquista espiritual, se confrontaban los vicios y relajación que comenzaban a filtrarse entre las nuevas generaciones de frailes. Al insistir en la pobreza como la principal virtud evangélica, se cuestionaba la avaricia que, según Mendieta, triunfaba en los ámbitos civiles y religiosos novohispanos.

La visión de Mendieta estaba ciertamente teñida de paternalismo, pues proponía el regreso a una comunidad indígena aislada de los españoles, comunidad pura (que de hecho jamás existió) que debía mantenerse así para poder cumplir con su misión de Iglesia primitiva. Para evitar el contagio era necesario controlar la emigración y evitar la hispanización, prohibiendo el aprendizaje de la lengua y la convivencia con los blancos y, sobre todo, con los mestizos y los negros. Esta separación en dos repúblicas, avalada por el Estado y por la Iglesia, debía corresponder a una renovada política de congregación que agrupara las comunidades dispersas alrededor de los grandes pueblos ya creados para tener una mejor administración religiosa y un mayor control sobre las idolatrías. Esta posición paternalista consideraba que sin los frailes esos hombres *miserables* nada podrían hacer. A pesar de ser seres casi perfectos, los indios eran como niños y si no se les guiaba podían propender a la mentira y al vicio, por lo que debían estar siempre bajo la vigilancia y cuidado de los frailes; y aunque había algunos muy aventajados en el camino espiritual, no se les debían dar las órdenes sagradas, pues eran más aptos para obedecer que para mandar.

La obra de Mendieta, sin embargo, no fue publicada en su tiempo. Su actitud demasiado combativa y detractora de la labor española en América era intolerable para la nueva política imperial de Felipe II; pero sus materiales, y a veces secciones completas de ella, fueron ampliamente utilizados por su discípulo fray Juan de Torquemada en la monumental obra: *Monarquía indiana*, impreso en Sevilla en 1615. Este texto haría pública la idea de una edad dorada sin las marcas de pesimismo, de crítica y de amargura que le diera fray Jerónimo de Mendieta unos años atrás.

Entre los dominicos, la construcción de la idea de una edad dorada fue obra de fray Agustín Dávila Padilla, escritor criollo cuya crónica (editada en Madrid en 1596) fue la primera obra impresa de este tipo. Al igual que Mendieta, y siguiendo una larga tradición de su propia orden, Dávila critica la explotación de los indios y se duele por su exterminio, pero también manifiesta su tristeza y desconsuelo por la supervivencia de idolatrías y por las deficiencias en la cristianización de los indígenas. A partir de él, la polémica figura de fray Bartolomé de Las Casas (de quien hace una elogiosa biografía) se inserta en la historiografía mexicana tomando tintes heroicos.

Las historias prodigiosas de las crónicas provinciales. La edad dorada entre los agustinos y los dominicos, 1600-1750

Las obras escritas por Mendieta y Torquemada poseían un carácter universal. En ellas, el proceso evangelizador quedaba inmerso en un panorama más amplio, el de la historia de la salvación, por lo que incluían descripciones bastante extensas de ritos, dioses y reyes de los pueblos indígenas durante su gentilidad. Esta historiografía de corte franciscano estaba avalada, además, por las profundas investigaciones de esos temas llevados a cabo por fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún y por el dominico fray Diego Durán. Sin embargo, esa posición se perdió durante el siglo XVII. Las historias generales dieron paso a las crónicas de provincia, que describían el proceso evangelizador en las diversas regiones donde se habían implantado las órdenes religiosas: Michoacán (la del agustino Diego de Basalenque y la del franciscano Alonso de la Rea) Jalisco (la del franciscano Antonio Tello) Oaxaca (la del dominico Francisco de Burgoa), Yucatán (la del franciscano Diego López de Cogolludo) y el Altiplano y sus valles aledaños (la del agustino Juan de Grijalva y las de los dominicos Hernando Ojea, Alonso Franco y Juan Bautista Méndez).

La crónica provincial mendicante de los siglos XVII y XVIII cumplía con dos necesidades institucionales: exaltar los dorados orígenes de las provincias religiosas y las virtudes de sus primeros misioneros, en una época en la que el primitivo espíritu decaía entre las generaciones de jóvenes frailes criollos; remarcar su carácter de fundadores de la Iglesia novohispana, por medio de estas relaciones de méritos, para solicitar privilegios a la Corona y justificar sus derechos sobre las doctrinas de indios, disputadas por el clero secular y los obispos. A la narración de las vidas de los *padres apostólicos*, se agregaban regularmente alusiones a los conflictos internos o externos que asolaban a las órdenes en los siglos XVII y XVIII, y la descripción de sus conventos, de la fundaciones de sus pueblos, de sus hospitales, de sus escuelas y de los tesoros artísticos que albergaban sus templos.

En las crónicas provinciales se acentuaban los rasgos idealizados de los misioneros; se les presentaba viajando solos, sin ningún apoyo, realizando actos prodigiosos, luchando físicamente con las fuerzas demoníacas y dejando morir sus cuerpos incorruptos; estos frailes que apenas conocían las lenguas de los indios, conseguían con su sola presencia sorprendentes conversiones; en las crónicas no aparecían los séquitos de cargadores, intérpretes y guías que los llevaban por los mejores caminos y que les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes, ni las

alianzas y ayuda que recibían de los señores indígenas y de los encomenderos. La única forma de presentar a los indios era el estereotipo: los prehispánicos, con la carga satánica que poseía el mundo anterior a la conquista, eran descritos como bárbaros, caníbales, viciosos y sanguinarios; los cristianos, como quien había recibido la verdad revelada y con ella la salvación, aparecían sólo como el objeto de la misión, formaban parte de la escenografía en la que los frailes desplegaban su actividad y sus virtudes; los curanderos y los indios apóstatas, eran los ministros del demonio que incitaba regresar a la idolatría como manifestación de su resistencia a dejar su antiguo poder sobre estos territorios.

La evangelización, piedra de toque en las pugnas entre regulares y seculares, 1585-1750

Uno de los temas centrales que presentan las crónicas sobre la evangelización es la ausencia de conflictos entre las distintas órdenes y de ellas con los primeros obispos, la mayoría de los cuales eran frailes. Aunque ahora sabemos que Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga escribieron al rey quejándose de la poca sumisión que los frailes tenían hacia ellos y de sus conflictos de jurisdicción, el hecho es que, según todos los cronistas, las relaciones entre ambas partes estuvieron marcadas por el entendimiento y por la colaboración. En contraste con esa idílica convivencia, todas las crónicas insisten en señalar las injustas pretensiones que desde la segunda mitad del siglo XVI comenzaron a tener los obispos en torno a las doctrinas administradas por los frailes.

Las crónicas reflejan un conflicto real de intereses entre ambas facciones, conflicto que tuvo un punto de alta tensión durante el periodo de gobierno del obispo Juan de Palafox. Este prelado secularizó numerosas parroquias de los mendicantes en la diócesis de Puebla en 1641 y siguiendo su ejemplo otros obispos hicieron lo mismo en casi todo el territorio. Inmerso en este conflicto (que terminaría hasta mediados del siglo XVIII con la secularización general) el tema de la evangelización fue utilizado como argumento, en uno y otro bando, para justificar posiciones.

Para el clero secular, uno de los puntos de la controversia se centró en la supervivencia de la idolatría. Aunque nunca se cuestionó la labor de los primeros misioneros, los seculares consideraban que los indios estaban mal administrados en su tiempo, pues los frailes que continuaron la labor de sus predecesores ignoraban

las lenguas indígenas. Sus argumentos se reforzaban con los tratados acerca de idolatrías que escribieron los curas Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, en los cuales se hacía patente la pervivencia de creencias y ritos antiguos.

Los frailes, por su parte, argumentaban que los seculares estaban muy mal preparados para hacer frente a tan titánica labor y para reforzar sus aseveraciones insistían en sus crónicas donde los seculares habían sido excluidos en los inicios del proceso evangelizador a causa de su ineptitud e inmoralidad. Salvo la mención esporádica que se hacía de la labor de Juan Díaz, cura castrense que acompañó a los ejércitos de Cortés, se dio como un hecho incuestionable que los seculares no habían participado en la edad dorada de las misiones, lo que se remarcaba aún más por la falta de crónicas que dieran razón de su actividad. Hoy sabemos, sin embargo, que esto es cuestionable. Desde fechas tempranas, fray Juan de Zumárraga envió a varios clérigos a hacerse cargo de curatos en Guatemala, Pánuco, Colima y Michoacán. De hecho, el primer arzobispo tenía entre sus más cercanos colaboradores a 23 seculares, 13 de los cuales fueron enviados a misiones.

Por su parte, Vasco de Quiroga también se apoyó en los seculares para misionar, aunque su número en Michoacán era escaso. A raíz de su visita a España entre 1547 y 1554, Vasco de Quiroga trajo a su diócesis a quince clérigos y los colocó en su cabildo y en algunas parroquias en el Bajío, Colima, Jalisco y la Tierra Caliente de Michoacán, muy posiblemente a causa de sus pleitos con los regulares. A su muerte existían alrededor de 20 curatos seculares que fueron en aumento en la segunda mitad del siglo llegando a 40 en 1570. Es notable también que varios encomenderos (como Juan de Villaseñor, quien lo era de muchos pueblos al sur del río Lerma) encargaron a seculares la administración de sus indios

A mediados del siglo XVIII, en pleno proceso secularizador promovido por los borbones, el clero secular comenzó a exaltar y a promover por medio de la pintura a las dos figuras evangelizadoras más gloriosas de su corporación: el clérigo Juan Díaz y el obispo Vasco de Quiroga.

Fray Bartolomé de Olmedo y el mito mercedario, 1632-1750

En 1632 salía en Madrid la primera edición de la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, que escribiera Bernal Díaz del Castillo 70 años atrás. La edición había estado a cargo del mercedario fray Alonso Remón, quien

murió antes de verla concluida y, al parecer, su transcripción de la obra era bastante fiel al original. Sin embargo, al salir impreso, el texto ya no respetaba exactamente el manuscrito que emergió de la pluma del cronista conquistador. El editor que sustituyó a Remón, el también fraile de la Merced fray Gabriel Adarzo y Santander, introdujo varias interpolaciones en el último momento, muchas de ellas relacionadas con su hermano de hábito fray Bartolomé de Olmedo. En tales agregados (que por supuesto quedaban sacralizados al hacerlos aparecer como salidos de la autorizada pluma de un testigo presencial como Bernal) el mercedario era descrito como el primer evangelizador de Nueva España, colaborador y consejero de Cortés, predicador de la fe cristiana a los indios, cura castrense de los ejércitos que tomaron México-Tenochtitlan y que, tiempo después, conquistaron Guatemala al mando de Pedro de Alvarado. El hecho real de la participación de Olmedo en la gesta conquistadora, apenas esbozado en los cronistas, tomaba en la versión mercedaria de Bernal un tono heroico y unas dimensiones exorbitantes que lo equiparaban al mismo Cortés. Este papel protagónico del fraile y de su actuación quedaba plasmado desde la portada de la edición en la cual aparecen el religioso y el conquistador de la misma talla flanqueando el frontispicio del título. Ellos son la mano y la boca, como dicen los carteles acerca de sus cabezas; ellos son la acción y la palabra, la espada y la cruz. Sus escudos de armas (el del marquesado y el de la Merced) y sus hazañas descritas en los otros escudos que los personajes sostienen (el encuentro con Moctezuma y la predicación a los indios) son los emblemas que pregonan sus glorias y que las hacen complementarias.

El impacto que este texto tuvo en la literatura y en el arte fue enorme; su contenido formó parte central de la campaña mercedaria que tenía por objeto colocar a esta orden en un destacado lugar en los inicios mismos de la Iglesia novohispana. Formar parte de un hecho fundacional de tales magnitudes podía aportar a la provincia de la Merced permisos para nuevas fundaciones y limosnas reales, además de la preeminencia que se manifestaba en la presencia de sus miembros en lugares destacados en los actos públicos.

El mito fue reforzado por el cronista de la provincia de la Merced en Nueva España, fray Francisco de Pareja quien lanzó diatribas contra los cronistas de las otras órdenes que por envidia no reconocían los múltiples méritos de su correligionario Olmedo, *El Aarón del Moisés Cortés*. Aunque la crónica del padre Pareja no recibió la luz de la imprenta, circuló sin duda entre los medios mercedarios y dio argumentos a la orden para defenderla contra los continuos ataques que recibió a causa de sus pretensiones de ser la primera orden misionera de Nueva España.

La crítica más fuerte provino de los franciscanos de Guatemala que se sentían directamente afectados en su pretensión de primeros evangelizadores de esa región. Para desmentir la versión de los mercedarios, fray Francisco Vázquez, quien fungía como cronista de la provincia, junto con un grupo de sus hermanos de hábito, realizó un minucioso cotejo de la edición de 1632 con el manuscrito original de Bernal Díaz que estaba en Guatemala. La comparación no sólo mostraba claramente el fraude sino que además señalaba algunas contradicciones intrínsecas al texto. La más flagrante, sobre todo porque su falta de lógica favorecía la posición franciscana, era la que colocaba a Olmedo en la conquista de Guatemala acaecida en 1524, al mismo tiempo que lo situaba recibiendo a los doce frailes de san Francisco junto con Cortés en Tenochtitlan.

La obra de Vázquez salió a la luz en 1714 y recibió tanto aclamaciones como críticas. Entre éstas, la más enjundiosa provino del cronista dominico de Chiapas y Guatemala Francisco Jiménez, quien impugnaba las pretensiones tanto de mercedarios como de franciscanos y daba pruebas fehacientes de que fueron los dominicos, los primeros en llegar a Guatemala. La lucha por obtener el galardón de introductores de la fe en esas tierras estaba muy reñida.

La evangelización desde la perspectiva indígena, 1550-1800

Desde mediados del siglo XVI, la elite indígena también hizo uso del proceso evangelizador de la edad dorada para conseguir sus propios fines. En los códices, en las declaraciones de los informantes, en los diarios y en los escritos históricos de los cronistas mestizos de principios del XVII vemos una actitud muy similar: la evangelización es vista en términos muy elogiosos (lo mismo que sus promotores los frailes) pero la nobleza indígena aparece como fiel colaboradora en esa tarea. Todos ellos insisten en resaltar el bautizo de sus antepasados como prueba, no sólo de su conversión, sino inclusive de su alianza con el sistema español. El fenómeno se da en un ambiente donde los linajes nobles indígenas fueron desplazados por la nueva política antiseñorial promovida por Felipe II y que afectó también a los encomenderos.

Además de mostrarse como fieles vasallos cristianos, esta elite indígena recreó un pasado prehispánico equiparable al pasado bíblico o clásico y desarrolló la idea de una gentilidad que recibió anuncios providenciales de su redención. La mayor

parte de los testimonios oficiales que nos quedan (casi todos del ámbito náhuatl y de los círculos educados por los franciscanos) dejaron así plasmada la idea de una armónica transición entre la gentilidad y el cristianismo. Sin embargo, hay alguna excepción, como Diego Muñoz Camargo (cronista mestizo de Tlaxcala), quien junto con esa visión optimista mostró también que en el proceso hubo voces discordantes que se opusieron a la predicación de los religiosos y que fueron acalladas con la horca y la hoguera.

Pero con el tiempo estas menciones que manchaban la imagen idílica desaparecieron del discurso de las elites indígenas (cada vez más mestizadas) y a lo largo de los siglos XVII y XVIII la evangelización fue vista por ellos, como lo era para los criollos, como un hecho fundacional de su nación. Esto se puede ver, por ejemplo, en los *títulos primordiales*, papeles escritos en lengua autóctona pero con caracteres latinos, en los que se narra (a veces con sencillas ilustraciones) la fundación mítica del pueblo, realizada a principios del siglo XVI por la orden de un santo a sus caciques. En esos títulos, en los lienzos o *mapas* que describen sus tierras y fundadores, y en los cuadros que representan los bautizos de los caciques, la evangelización aparece como un hecho clave en la historia de sus comunidades. En ese contexto es comprensible la gran difusión que tuvo la devoción indígena a los niños mártires de Tlaxcala, cuya narración original salida de la pluma de fray Toribio de Benavente *Motolinía* vio la luz en una edición impresa en náhuatl en el colegio de Tlatelolco en 1601. El tema recibió una amplia difusión en el mundo indígena y fue objeto de cuadros y obras teatrales hasta principios del siglo XIX. La exaltación de esos niños se convirtió en una prueba fehaciente del importante papel que jugó su nobleza en el proceso evangelizador, tan destacado como el que había tenido en la conquista militar.

Tal exaltación se hizo cada vez más frecuentes después de 1766 como consecuencia de la política borbónica que comenzó a limitar la religiosidad popular y el sistema comunal basado en cofradías y mayordomías, y a eliminar la autonomía financiera de los municipios, reduciendo sus gastos festivos y sometiénolos a una mayor vigilancia para encauzarlos hacia las escuelas. El mostrarse como cristianos viejos (en nada menores a los españoles) y como activos colaboradores en la conquista y en la evangelización fue para esta elite indígena (sobre todo la tlaxcalteca) un argumento fundamental en la defensa de unos privilegios que les estaban siendo arrebatados.

Evangelización y guadalupanismo. Dos hechos fundacionales contruidos por el ámbito criollo, 1648-1800.

Sin duda la más impresionante de las construcciones historiográficas alrededor de la evangelización fue la elaborada por los criollos de los siglos XVII y XVIII con relación a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. A partir de la leyenda indígena, cuya compilación se atribuyó a Antonio Valeriano, el clérigo secular criollo, Miguel Sánchez (1648) creó un texto emblemático alrededor del libro XII del Apocalipsis; desde entonces y hasta 1688, cuando el jesuita criollo Francisco de Florencia dotó a la narración con un aparato documental de carácter histórico, el mito guadalupano evolucionó hasta convertirse en el hecho fundacional más importante de la nueva nación. La presencia del indio Juan Diego (evangelizado y bautizado junto con su mujer por *Motolinía*) y la activa participación de fray Juan de Zumárraga en la narración milagrosa, insertaban de lleno a la Virgen de Guadalupe en el proceso evangelizador. Las milagrosas apariciones, acaecidas en los inicios de la edad dorada de la misión (1531) eran muestra fehaciente de los favores divinos dispensados a una nación elegida. La asociación entre Guadalupe y la mujer del Apocalipsis realizada por Miguel Sánchez, remarcaba los paralelismos entre el libro de san Juan y la conquista de Tenochtitlan; el dragón era la idolatría, san Miguel y sus ángeles, Hernán Cortés y sus huestes, el águila del evangelista se asimilaba al escudo indígena de la ciudad y el mismo nombre de los protagonistas recordaba a san Juan, el autor del libro profético. La aparición de la Virgen no sólo se mostraba como un hecho prodigioso, era la justificación misma de la conquista y de la evangelización, se convertía en la razón de ser de todo lo bueno que había pasado en los orígenes del reino de Nueva España.

Con todo existía un serio problema: ninguno de los frailes cronistas mencionaba el hecho ni había rastro tampoco de los informes del milagro que debía haber levantado el arzobispo Zumárraga, quien además fue testigo ocular según la leyenda. Para subsanar tan grave defecto, varios clérigos mandaron hacer en 1666 un cuestionario que se aplicó a los ancianos indígenas nobles; éstos aprovecharon la ocasión para presentar a Juan Diego como uno de su estirpe (transformándolo de *macehual* a cacique), con lo que remontaban su ascendencia cristiana a los tiempos de la evangelización. Los testimonios de estas informaciones fueron la base para hacer la primera petición de un oficio propio para la advocación *guadalupana* ante la Santa Sede. Aquí nos interesa resaltar el hecho de que en esta segunda ocasión que se utilizaban informantes indígenas para reconstruir el pasado (la

primera lo hicieron fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán), el periodo de su interés no fue ya el México prehispánico sino la edad dorada de la evangelización. Desde entonces, la falta de documentos originales del siglo XVI que avalaran el prodigio se suplió con una tradición supuestamente ininterrumpida desde 1531 hasta 1666.

Santo Tomás Quetzalcóatl. La evangelización apostólica, 1680-1800

Desde los cronistas de Indias Antonio de Herrera y Francisco López de Gómara, aparecieron en la historiografía sobre América las noticias de cruces encontradas por los conquistadores en varios lugares del Nuevo Mundo. Con ellas se ponían las bases para una difundida teoría sobre la llegada a estas tierras de evangelizadores cristianos en los tiempos apostólicos. A esas menciones se agregaron las narraciones de fray Antonio de Remesal (1619) sobre algunos ritos indígenas que recordaban el bautismo y la confesión y la referencia de fray Diego Durán a un sacerdote llamado Topiltzin Quetzalcóatl cuyas virtudes hacían pensar en un predicador apostólico. Sin embargo, la hipótesis de la evangelización primitiva no se oponía a la de la parodia demoníaca pues Satán había pervertido el espíritu original cristiano. Estas noticias fueron recogidas por el también dominico Gregorio García en su libro *Predicaciones del evangelio en el nuevo mundo* (Baeza, 1625) y por el agustino peruano Antonio de Calancha en *Crónica moralizada de la orden de san Agustín en el Perú* (Barcelona, 1639), quienes argumentaron, de manera contundente, que la primera predicación apostólica en América había sido obra de santo Tomás, cuya vida como predicador en la India aparecía relatada en las crónicas de viajes de los franciscanos al Asia desde el siglo XIV.

A finales del siglo XVII el jesuita Manuel Duarte, quien había recopilado una gran cantidad de información en torno al tema, cedió sus materiales a Carlos de Sigüenza y Gongora al partir a Filipinas. El autor criollo, en su obra tempranamente desaparecida *Fénix de Occidente*, expresó la hipótesis (ampliamente difundida por eruditos del siglo XVIII como Lorenzo Boturini) de que el apóstol santo Tomás había sido el sacerdote *Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl*. Este mito se volvió una prueba fehaciente de los favores divinos hacia esta tierra, cuya evangelización estuvo contemplada por Cristo cuando envió a sus apóstoles a predicar a todas las naciones. La conquista y la misión del siglo XVI se mostraban así

como una mera continuación de un proceso que se había iniciado de manera paralela al de la cristianización del viejo continente, con lo cual América se colocaba al mismo nivel que Europa. El pasado prehispánico perdía la carga demoníaca que le habían dado los misioneros del siglo XVI y se convertía en una civilización equiparable a las del viejo continente.

En el mito criollo, tal como aparece elaborado después de 1750 por Mariano Veytia (conocedor de los papeles de Duarte, y de las menciones de Sigüenza y de Boturini), se recopilaban muchas pruebas materiales de esa presencia: las cruces prehispánicas, como la de Huatulco, demostraban la existencia de una predicación primitiva; las huellas de los pies apostólicos plasmadas en algunas rocas; las tradiciones indígenas que hablaban de un sacerdote virtuoso, blanco y barbado, y las similitudes entre los nombres de santo Tomás (llamado también *dydimus*, el mellizo) y el sabio y piadoso Quetzalcóatl (también conocido como el *cuate* o gemelo divino); la presencia de códices antiguos y tradiciones que supuestamente contenían enseñanzas de claro raigambre cristiano, como la adoración de un Dios creador, la Trinidad, la caridad con los pobres, la monogamia, la veneración de la cruz, el bautismo, la comunión, la confesión y el celibato sacerdotal.

El varón santo, que portaba ropa talar blanca sembrada de cruces rojas, habría dejado también la huella de su presencia en la profecía de la llegada por el mar de oriente de hombres blancos y barbados que se apropiarían de la tierra y traerían la luz del evangelio.

El mito de santo Tomás tuvo su último resplandor en el sermón que el dominico fray Servando Teresa de Mier predicó el 12 de diciembre de 1794 en la fiesta de la Virgen de Guadalupe. En él se expresaba que el manto donde se había plasmado la imagen milagrosa no había sido la tilma de Juan Diego sino la capa del apóstol santo Tomás; con ello, Mier remitía la evangelización a los tiempos apostólicos, antes de la llegada de los frailes españoles, con lo que quitaba a España la primacía de la cristianización americana y con ello los derechos de su conquista. Con las teorías acerca de la evangelización primitiva del padre Mier se cierra el ciclo de los mitos virreinales en torno al tema, expresado en los términos de la retórica y surgidos como argumentos para justificar posiciones políticas diversas: apreciación de la conquista como un mandato divino, conservación del control de las parroquias por los regulares, exaltación de la patria criolla, defensa de los derechos de los caciques indomestizos; liberación de la tutela mesiánica de los españoles.

MITOS MODERNOS

A partir del siglo XIX la construcción retórica sobre la evangelización fue sustituida por una visión marcada por un afán científicista. La nueva actitud le dio a los documentos un valor muy distinto al que tuvieron para los cronistas del virreinato. El rescate de archivos conventuales, el cotejo de fuentes de diferente origen, la publicación de numerosos documentos y crónicas inéditas (*Motolinía*, Mendieta, Sahagún y Durán, entre otras) y una nueva manera de leerlos aportó sin duda una mayor objetividad al estudio del proceso evangelizador. La nueva historiografía (desde las *Disertaciones* de Lucas Alamán hasta nuestros días) parte de la necesidad de aproximarse al pasado sin los prejuicios del presente y de analizar los testimonios en el contexto en el que fueron escritos. Con todo, la objetividad absoluta es imposible, la época y las circunstancias personales de cada autor condicionan su forma de ser y marcan su escritura con aseveraciones que, en un sentido lato, podríamos llamar también míticas.

Los evangelizadores vistos por los historiadores decimonónicos, 1844-1884

En el siglo XIX se colocaron las bases de la nueva historiografía científica que partía de un punto de vista secularizado de la historia. El considerar a la evangelización como uno de los hechos fundamentales de la nacionalidad que emergía por entonces y la enorme labor de rescate y publicación de textos, realizada sobre todo por Joaquín García Icazbalceta, le dieron a los estudios relacionados con el tema, un enfoque radicalmente distinto al que se tuvo en el periodo virreinal.

A pesar de sus distintas posiciones políticas, estos autores eran católicos y consideraron la cristianización de los indios como el hecho más memorable y rescatable de la Colonia, nombre que utilizaron para nombrar la época anterior a la Independencia. Tanto para Alamán como para García Icazbalceta o Vicente Riva Palacio los frailes ocupaban un lugar destacado en la historia de la humanidad como precursores de la libertad y como apóstoles del progreso. El cristianismo, por su código moral, fue considerado como base civilizatoria, mientras que las religiones indígenas eran calificadas de poco evolucionadas, idólatras y supersticiosas.

El primer historiador del siglo XIX que se ocupó seriamente del proceso fue Lucas Alamán en sus *Disertaciones sobre la Historia de la República Mexicana*, publicadas entre 1844 y 1849 y profundamente influidas por la obra del estadounidense William Prescott acerca de la Conquista. En la séptima de ellas, la dedicada al establecimiento y propagación de la religión cristiana, Alamán concedió a Hernán Cortés un papel determinante en el proceso y exaltó a los frailes por su labor educativa, defensa de los oprimidos e inquietud en el aprendizaje de las lenguas nativas. En todas las noticias que dio de estos temas (así como de la buena disposición de los indios hacia las artes y hacia el cristianismo) el autor se declaró deudor de la crónica de fray Juan de Torquemada, por lo que su obra se centró principalmente en la misión realizada por los franciscanos y en la labor del obispo Zumárraga, haciendo una pobre mención de las otras órdenes. A pesar de algunos rasgos críticos, las *Disertaciones* mostraban ligas muy fuertes con la visión apologética de la evangelización forjada en el virreinato, a causa de su apego a las crónicas.

Aunque esta misma aseveración es válida para la obra de Joaquín García Icazbalceta, su labor como editor de documentos y crónicas inéditas, y el conocimiento que le dio del tema esta actividad lo ponen en otro plano. A lo largo de los numerosos artículos en torno a los misioneros, pero sobre todo en su obra más acabada, el estudio sobre fray Juan de Zumárraga, Icazbalceta se mostró más crítico que Alamán. Esta fidelidad al documento lo llevó incluso a negar la historicidad del milagro guadalupano, cuya búsqueda lo había conducido al estudio y recopilación de documentos relacionados con el primer arzobispo de México. Con todo, la obra era toda una apología que impugnaba a los detractores liberales del prelado, quienes lo acusaban de ser un inquisidor despiadado contra las brujas de Navarra (del caso del cacique Carlos de Tezcoco sólo se tenían noticias indirectas) y un destructor de códices. Icazbalceta consideraba que esos juicios eran hijos de un odio hacia la Iglesia católica de su tiempo y no tenían ningún sustento histórico, pues Zumárraga fue un prelado prudente, humilde, sabio y caritativo, incapaz de los crímenes que se le achacaban.

Pero quizás la opinión más completa y acabada del siglo XIX en torno a este tema fue la que dio Vicente Riva Palacio en el volumen II de *México a través de los siglos*, publicado en 1884. Dos capítulos enteros de esta obra se ocupan de la evangelización, resaltando principalmente la labor educativa y caritativa de los frailes y su defensa de los indios contra los abusos de los encomenderos. No es fortuito que fray Bartolomé de Las Casas ocupe un lugar destacado en el discurso

de un liberal como Riva Palacio. Con todo, el uso que hace de cartas publicadas en España años atrás (*Documentos inéditos de Indias* impresos en Madrid entre 1864 y 1884) y las colecciones editadas por García Icazbalceta le permiten mostrar otras facetas de la evangelización. Por ejemplo, de los documentos salidos del conflicto entre los frailes y el arzobispo fray Alonso de Montufar, el autor nos presenta a unos frailes que abusan del trabajo indígena para edificar sus soberbios conventos, que se han constituido en un poder soberano en los pueblos y que desobedecen a las autoridades (la episcopal entre otras) y que ejercen un dominio tiránico en las comunidades aplicando cepos, cárceles y castigos corporales a sus fieles. También considera un error de los frailes el haber inculcado a los indios un cristianismo más ritual que dogmático pues ello ha sido causa de la supersticiosa religiosidad que practican. A pesar de todo, para el historiador católico éstas son cosas de poca monta frente a la enorme y encomiable labor civilizatoria que realizaron los religiosos.

En muchos aspectos, Riva Palacio se nos muestra como un escritor crítico y de una modernidad asombrosa. Para él, la evangelización no pudo llevarse a cabo sin una conquista militar previa, por lo que la conversión de los naturales en un principio fue consecuencia del miedo a la represión y de una imposición del conquistador. Frente a la destrucción de los códices ordenada por algunos frailes, el historiador anticlerical declara que tales hechos no se pueden juzgar con los valores del siglo de la tolerancia y de la libertad, sino con los del tiempo en el que la abolición de la idolatría era lo único necesario; al hablar del ascetismo de los misioneros como una causa de la conversión de los indios, considera que tal aseveración no puede ser considerada más que como una leyenda piadosa, pues el México prehispánico estaba habituado a que sus sacerdotes practicaran austeridades y privaciones mucho más violentas.

Sin embargo, en el texto de Riva Palacio también se asentaron algunas observaciones generales poco fundamentadas, cuyos errores se repetirán sin ninguna crítica hasta bien entrado el siglo XX. Uno de ellos es el considerar que los conventos fueron construidos como fortalezas para defenderse de las sublevaciones indígenas; el otro, que todos los templos cristianos fueron levantados sobre los restos de las antiguas pirámides. Respecto a estos temas regresaré más adelante.

Las apologías eclesiásticas de la primera mitad del siglo xx, 1921-1932

Las primeras décadas del siglo XX vieron aparecer dos obras que trataron el tema de la evangelización desde la perspectiva eclesiástica. La primera, *La historia de la Iglesia en México* del jesuita Mariano Cuevas, obra escrita en los albores de la Guerra Cristera (los primeros dos volúmenes salieron antes que ésta estallara, entre 1921 y 1922) constituye una defensa a ultranza de la institución y del catolicismo. Su discurso está construido con *grandes párrafos* sacados de las crónicas, seguidos de algunas glosas de vituperio contra los “apóstatas contemporáneos”. Una de las características más sobresalientes del proceso misional en el discurso apologético de Cuevas es la presencia del milagro (hay un capítulo dedicado a las apariciones guadalupanas) y de la Providencia. Las conversiones masivas son obra del Espíritu Santo (quien inclina a las almas de los indios a la nueva fe) y nacen de la comparación que los indios hacen entre el cristianismo y sus nefastas religiones. Aunque exalta el trabajo religioso de Cortés, la presencia de la conquista armada no parece ser determinante como condición indispensable para la evangelización. Cuevas escribe una crónica edificante como las de los siglos XVI y XVII, pero en pleno siglo XX.

La segunda obra, *La conquista espiritual de México* (1932) del profesor francés Robert Ricard, es la tesis doctoral de un hombre preocupado por los procesos de cristianización en América y en África, en donde trabajó como maestro en la Universidad de Argel. Al igual que el padre Cuevas, su visión ante el papel de los evangelizadores es apologética, aunque en su discurso se puede observar una actitud un poco más crítica, lo que le lleva a no hablar de prodigios y a mostrar el proceso con cierta objetividad y con algunas de sus partes oscuras. Esa actitud se puede observar básicamente en sus conclusiones, por las que fue ásperamente criticado por algunos miembros de la Iglesia mexicana. La que mayor revuelo causó fue, sin duda, el no haber tratado en su libro el tema de los santuarios milagrosos y sobre todo el de las apariciones guadalupanas a las que (sin comprometerse sobre su historicidad) excluye de su obra por no considerarlas dentro del proyecto mendicante. En una segunda conclusión, Ricard rompe con la idea de una edad dorada y armónica, y describe los problemas que tuvieron los misioneros con las autoridades civiles y religiosas del virreinato, y la oposición que encontraron entre la población indígena. Esta novedosa perspectiva social se complementa con el concepto de policía cristiana, en la que el término evangelización toma la dimensión de traslado de cultura material (animales, cultivos, tecnología) y

de instituciones comunales junto con la religión. Ricard cuestiona por último la ausencia de clero nativo en esos orígenes de la Iglesia novohispana y expresa sus dudas sobre los beneficios de un sistema de *tutela* (entendido éste como un paternalismo y autoritarismo que impide el desarrollo de iglesias autóctonas). Este problema (que estaba en esos momentos en el candelero eclesiológico en Europa) lo llevó a dedicar muchas páginas de su obra al colegio de Tlatelolco y a las causas de su fracaso como seminario formador de un clero indígena.

A pesar de estas observaciones críticas y de sus continuas declaraciones de objetividad, la obra de Ricard (que se basó fundamentalmente en las crónicas virreinales), no deja de tener una perspectiva eurocentrista y apologética. Al igual que los misioneros del siglo XVI, el profesor francés ve a los indios prehispánicos como viciosos e idólatras y de hecho, la parte que se dedica a describir su sociedad es la más pobre y (por los pocos estudios que había en su tiempo) la más cuestionable. En cuanto a los frailes, aparecen como los actores casi exclusivos del proceso: se les califica de humanistas, etnólogos y lingüistas; se les considera introductores de la civilización (es claro que de la occidental, la única valiosa para Ricard), héroes culturales que enseñan a los indios desde vestirse hasta comer. La congregación de los pueblos se describe de una manera simplista y se considera una consecuencia de actos voluntarios de frailes e indios. No aparece la compulsión y la violencia que se utilizó a menudo para trasladar a las poblaciones (que fueron obligadas a dejar sus casas, sus tierras y a sus difuntos) ni la colaboración de caciques, encomenderos y funcionarios en el proceso; tampoco se menciona que esas concentraciones fueron una de las causas de la expansión de las epidemias y que, junto a las razones religiosas, también hubo otras de tipo económico, como la necesidad de concentrar tributarios y mano de obra.

La obra de Ricard presenta también serios problemas de interpretación en cuanto al trabajo constructivo de los conventos, el sincretismo religioso elaborado por los indios, la adecuación que hicieron los frailes de ciertas tradiciones nativas y la fundación de los pueblos en lugares donde no había centros ceremoniales prehispánicos. La poca sustentación de varias de sus hipótesis se debe a la falta de estudios suficientes en su tiempo, pero también a la ausencia de una periodización precisa de los procesos socioeconómicos del siglo XVI. Aunque *La conquista espiritual de México* constituye un gran aporte a los estudios acerca del tema, al convertirse en una referencia obligada para todo aquel que se dedique a él, sus generalizaciones fueron la base para muchos de los *mitos* actuales en torno a la evangelización.

Humanismo, etnología y lingüística en los evangelizadores novohispanos

A partir del calificativo de humanistas que Ricard dio a algunos de los frailes, el término se utilizó para definir actitudes tan variadas como la defensa de Las Casas hacia la humanidad del indio, el interés de Sahagún por la cultura náhuatl o la publicación de catecismos erasmistas por Zumárraga. De esas actitudes se desprendió un juicio que hacía del humanismo uno de los principales movimientos que inspiraron la tarea misionera en América y el panorama de los frailes como un ejército de filósofos empapados de los modernos ideales del Renacimiento. Estas aseveraciones deben ser matizadas.

Por principio de cuentas, *humanismo* es un término circunscrito a un fenómeno cultural muy concreto: un movimiento centrado en el rescate de los valores del mundo clásico grecolatino, en su literatura y en su actitud abierta a las ciencias esotéricas, que buscan el conocimiento como medio de salvación dentro de los parámetros del hermetismo neoplatónico. En este sentido, ninguno de los frailes fue un humanista. Sin embargo, para algunos autores, existió una vertiente del humanismo que insistió en adecuar los temas morales y filosóficos de la Antigüedad con los del cristianismo y que tuvo como principales exponentes a Erasmo de Rotterdam y a Tomás Moro. De ella si podemos encontrar huellas en la Nueva España del siglo XVI.

El primero que rastreó este tipo de influencias fue Silvio Zavala, quien desde 1937 estudió la presencia de la *Utopía* de Tomás Moro en la obra de los hospitales de Vasco de Quiroga. Poco después, Marcel Bataillon daba a la luz en Francia su monumental libro *Erasmo y España* que apareció con un apéndice que lleva por título “Erasmo y el Nuevo Mundo”, en él se dan noticias de algunos evangelizadores y laicos que poseían en sus bibliotecas las obras de Erasmo; Bataillon (seguidor de Max Weber y de las ideas de un erasmismo racional), sostiene también que Zumárraga era fiel seguidor de de Rotterdam, pues no sólo editó el catecismo erasmista de Constantino Ponce de la Fuente, sino además, en varias de sus opiniones acerca de las prácticas externas se mostró inclinado a las propuestas del holandés. Con esos antecedentes, muchas actitudes e ideas de los misioneros fueron calificadas de humanistas: la actividad pedagógica de fray Pedro de Gante, que estudió en Lovaina y en los colegios de los hermanos de la Vida Común (donde acudió también Erasmo) y que tuvo relaciones con la *Devotio Moderna*; la doctrina de la evangelización pacífica de Las Casas, sostenida también por Erasmo; los conceptos erasmizantes del culto a las imágenes y el uso de las bulas

papales de fray Maturino Gilberti y de fray Arnaldo de Basacio, frailes de la provincia de Aquitania. De estos casos aislados a la formación del *mito* de un humanismo generalizado y de unos frailes iconoclastas había sólo un paso.

Sin embargo, hay otros muchos datos que nos hablan más bien de la presencia de actitudes todavía muy medievales. *Motolinía* apoyó la guerra y el uso de métodos violentos como medios para conseguir la evangelización. Muchos frailes promovieron el uso de prácticas externas y devociones tales como la fiesta de *Corpus*, el rezo del rosario, las flagelaciones públicas, el culto a las imágenes marianas y pasionarias, los sufragios por las ánimas del purgatorio, la veneración a las reliquias de los misioneros muertos, etcétera. Los primeros doce franciscanos no tenían estudios universitarios y provenían de la reforma de san Gabriel, que era un movimiento eremítico. Pero incluso los frailes universitarios (que Francisco Morales ha separado de los anteriores atinadamente), como los franciscanos Juan Fosher y Juan de Gaona, o como el agustino Alonso de la Veracruz, estuvieron más influenciados por la filosofía escolástica que por el humanismo. Los paralelismos entre algunos de sus postulados y el humanismo cristiano de Erasmo, pueden explicarse porque ambos partían de un patrimonio común, al que José Miranda ha denominado *Renovación cristiana*, y que buscaba el regreso al evangelio primitivo.

Generalizaciones parecidas se dan alrededor de una supuesta actitud *etnográfica* de los frailes, otra de las expresiones introducidas por Ricard. Es indiscutible que las obras de Sahagún y de Durán y lo que nos queda de la de Olmos son muy valiosas para conocer el mundo prehispánico; también el que sus métodos de acopio de información, el uso de un sistema de preguntas aplicadas a sus informantes y ciertas expresiones de admiración ante la civilización prehispánica son aspectos de una gran modernidad. Pero no podemos olvidar que la finalidad básica de tales obras era erradicar la idolatría y la poligamia, consideradas como obras de Satanás, ni tampoco que la actitud generalizada no fue la de preservar sino la de destruir todos los vestigios de la antigua religión. Es muy significativo que desde el siglo XIX sea un tema central de las obras acerca de la evangelización (la de Ricard incluida), el exculpar a los frailes de esta labor diciendo que no eran anticuarios y que no se les debía juzgar con valores modernos, respuesta a los ataques de los prehispanistas a esa destrucción.

Otra generalización es la referente a la tarea lingüística desarrollada por los religiosos. Si bien es cierto que entre 1524 y 1572 se escribieron más de un centenar de obras en lenguas indígenas, según una lista que recopiló Ricard, no todos los religiosos las hablaban con fluidez como a menudo se piensa. El mismo autor

francés hace sugerentes matices al hablar de estos conocimientos y llega a la conclusión que muchos frailes predicaban, e incluso confesaban, con intérprete, básicamente en zonas marginales como la chichimeca. Pero de hecho, por testimonios episcopales desde la segunda mitad del siglo XVI, se sabe que la mayoría de ellos tuvo un conocimiento bastante superficial de las lenguas nativas, incluido el náhuatl.

Los conventos de los mendicantes fueron construidos sobre las pirámides y se edificaron y pintaron para la evangelización

Otro *mito* a que dio pie la obra de Ricard (aunque viene desde Alamán), y que aún siguen repitiendo muchos autores, es que todos los conventos fueron construidos sobre las pirámides y que utilizaron sus materiales. La confusión se vuelve aún mayor cuando se asevera que esos conventos son los mismos que aún podemos ver a todo lo largo y ancho de nuestro país, que fueron edificados como fortalezas para protegerse de posibles ataques de la población nativa y, que ellos y la pintura mural que contienen, sirvieron para llevar a cabo la conversión de los indígenas neófitos.

Un análisis más detenido de las crónicas y nuevas lecturas —como las que está haciendo Pablo Escalante— a partir de textos indígenas y de trabajos de arqueología colonial, señalan que la fundación de los pueblos sobre los antiguos asentamientos prehispánicos fue más una excepción que una regla; la mayoría de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa pero no para las necesidades de la evangelización. Para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control, se optó por congregar a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del Imperio mexicano o de los señoríos autónomos (los *altépetl*), pero trasladándolas desde los cerros hacia nuevos centros construidos en los valles. En esos traslados los religiosos recibieron el apoyo incondicional de las autoridades virreinales, de los caciques indios y de los encomenderos. Contra todo lo que se piensa, los frailes (salvo Las Casas y algún otro) nunca atacaron la encomienda como una plaga de la conquista; consideraban que los encomenderos eran colaboradores necesarios para su labor y los defendieron cuando el rey intentó disminuir el poder de la encomienda.

Los primeros conventos y templos fundados en esas *cabeceras de doctrina* fueron fabricados en adobe y techados de madera, o bien, fueron construcciones de mampostería muy sobrias y con escasa decoración. Los conjuntos conventuales que ahora vemos fueron edificados después de la segunda mitad del siglo XVI, gracias al aumento de mano de obra que trajo consigo la política de congregaciones y emergieron en poblados indígenas ya asentados y evangelizados, por lo menos oficialmente. De hecho, su suntuosidad fue causa de numerosas acusaciones de obispos y autoridades contra los frailes por sus abusos en la construcción de tales edificaciones y por el poder que tenían sobre las comunidades indígenas.

Gracias a la obra de George Kubler (la primera edición en inglés salió en 1948), a su datación de construcciones y a su insuperable introducción acerca de materiales y mano de obra sabemos que los conventos y sus pinturas no fueron obras para la conversión, sino para reafirmar las enseñanzas en comunidades ya cristianizadas, pero cuya religiosidad estaba todavía cargada de elementos y prácticas prehispánicas. De esta forma, las aportaciones de Isabel Estrada de Gerlero han demostrado que la apariencia de fortaleza que poseen no se debe a razones defensivas (impensables en zonas ya cristianizadas y necesarias sólo en la frontera chichimeca como en el convento agustino de Yuriria) sino a una concepción de la Iglesia indiana como la nueva Jerusalén; sus almenas y merlones representan una ciudad simbólica amurallada que se defiende contra las fuerzas del mal. En todas estas obras, incluidas las cruces atriales y la obra de Sahagún, se ve más la necesidad de sustituir las viejas idolatrías que la de evangelizar a comunidades de neófitos.

De cualquier forma, lo que se ha hecho hasta ahora son generalizaciones por la falta de estudios regionales. Salvo la notable excepción del trabajo de Stela María González Cicero acerca de la evangelización de Yucatán, no hay trabajos que iluminen las variantes que se dieron entre una región y otra.

Los religiosos practicaron una política religiosa de *tábula rasa* y los indios aceptaron las creencias y prácticas cristianas sin modificarlas

Robert Ricard fue también quien introdujo la idea de que los frailes llevaron a cabo la predicación del cristianismo sin hacer ningún tipo de concesión. A pesar de que habló del eclecticismo de los métodos franciscanos, negó la posibilidad de

que ellos insertaran (en un catolicismo que pretendían purista) elementos de las tradiciones indígenas. Asimismo, el historiador francés considera que el cristianismo indígena popular no pudo realizar sincretismos con las religiones del pasado, dado el cuidado que pusieron los frailes en su enseñanza.

Esta posición parte de la idea de los indios como entes pasivos en el proceso evangelizador. La visión vertical que ve la obra de los frailes como una labor civilizatoria, coloca a los naturales a lo sumo como colaboradores sumisos y obedientes a los dictados de sus maestros los religiosos. Sin embargo, el conocimiento de los textos indígenas que ha ido en aumento en las últimas décadas, las apreciaciones de Miguel León Portilla y los recientes estudios de James Lockhart, Serge Gruzinski, Pablo Escalante y Federico Navarrete, nos han mostrado una realidad que insiste más en el hecho de la recepción del mensaje cristiano que en su emisión. Los indios educados en los conventos, que quieren hacer pasar su religión como algo aceptable a los ojos de los frailes, no sólo han cristianizado el pasado indígena prehispánico, sino que además indigenizan el cristianismo. Ellos participan activamente no sólo en el proceso de evangelización (como colaboradores de los religiosos), sino también en la adaptación del cristianismo a la propia realidad. En muchos textos nahuas se encuentra así tanto el fraile escritor como los informantes y auxiliares. Su colaboración como informantes, interpretes, catequistas y *tlacuilos* creó los puentes necesarios para comunicar ambos mundos. Tlatelolco y San José serían dos de los espacios donde se dieron esos contactos. Gracias a ello, los santos, las instituciones comunales y las ceremonias cristianas formaron parte de manera tan consistente de la realidad cultural indígena que actualmente no se pueden separar.

Pero esa imbricación de elementos cristianos y paganos es también una labor de los frailes, que conocen el mundo indígena a partir de sus estudios y encuestas, y que buscan conseguir la adhesión a los símbolos cristianos aprovechando sus similitudes con los indígenas. Ellos conservan temas de su lenguaje simbólico, pensando en que se puede orientar la vieja religiosidad hacia un nuevo objeto de adoración que es el verdadero Dios, aunque no pueden equipararlos, pues el pasado indígena es demoníaco. Muy a menudo se usan conceptos (como el término *Mictlán* por infierno) y numerosos símbolos (chalchihuites, vírgulas, plumas, flores) sin medir las consecuencias. La ambigüedad del lenguaje y la supervivencia de sus cargas semánticas permiten los sincretismos, más allá de lo que nos dejan ver los

textos. El dualismo prehispánico incluyente se adaptó, finalmente, a la norma del cristianismo con su dualismo excluyente.

Los franciscanos esperaban fundar un reino milenarista en Nueva España

Después de la obra de Ricard, uno de los libros que mayor impacto ha tenido en el panorama actual acerca de la evangelización es sin duda *El reino milenarista de los franciscanos en Nueva España* del investigador estadounidense John Phelan, (cuya primera edición en inglés es de 1956). Su tesis principal se centra en la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, a la que el autor le atribuye una filiación milenarista que se remonta a los tiempos de Joaquín de Fiore (siglo XII). La edad dorada de la misión (con una perspectiva de pueblos indios regidos por frailes virtuosos) que describió el cronista franciscano, se presenta en la obra de Phelan como una idea asociada con el milenarismo apocalíptico, que anunciaba una catástrofe final e inminente y una futura instauración del reino terrenal de paz, igualdad y justicia antes del Juicio Final. La tesis, apoyada posteriormente por Georges Baudot en varias de sus obras, pretende que la propuesta franciscana de crear un estado indígena no hispanizado y autónomo de los españoles, había entrado en España gracias a supuestos seguidores de Fiore como Francesc Eiximenis. Esta posición milenarista, según Baudot, fue la causa de los fuertes enfrentamientos entre frailes y encomenderos, así como de la rebelión franciscana contra la Primera Audiencia y de la propuesta de una Iglesia sin diezmos y sin obispos comparable a la Iglesia de los monjes del joaquinismo.

Varios investigadores, entre ellos Elsa Frost, Josep Saranyana, Ana de Zaballa y yo mismo, hemos negado esta supuesta filiación milenarista de los franciscanos novohispanos. Elsa Frost sostiene que el milenarismo medieval casi siempre estuvo relacionado con tendencias anarquistas y fue considerado heterodoxo, término que nunca se podrá aplicar a los franciscanos misioneros novohispanos. Tampoco apareció entre ellos la necesidad de señalar una fecha precisa para el fin de los tiempos, como a menudo lo hacían los milenaristas, y que también estaba prohibido por la ortodoxia. Es un poco difícil pensar que los frailes hayan querido instaurar el reino milenarista, que era un reino de igualdad, cuando vemos su afán por mantener las jerarquías de la sociedad indígena en los pueblos que organizaron y su propio dominio sobre ellos. En todo caso, concluye Elsa Frost, todos los textos que los

partidarios del milenarismo novohispano aducen, pueden entrar perfectamente en el ámbito de la escatología cristiana ortodoxa de corte agustino que trató de explicar dentro de los parámetros medievales la aparición del nuevo mundo. Por su parte, Josep Saranyana y Ana de Zaballa han demostrado con sólidos argumentos que las ideas de Joaquín de Fiore tuvieron muy poca presencia entre los franciscanos españoles y que no se puede encontrar ninguna filiación con ellas entre los novohispanos.

Independientemente de los grandes aportes que tiene la obra de Phelan (entre otros haber insistido en las bases doctrinales europeas de los franciscanos), es también muy discutible su opinión acerca de un Mendieta idealista y utópico que esperaba un cercano reino de paz y justicia. Su obra es más bien un lamento por la edad dorada perdida, que la propuesta de una sociedad utópica. Él mismo se compara con Jeremías que llora sobre esa Jerusalén destruida que es la Iglesia indiana. En todo caso, la utopía que él propone es la que ya pasó, la que estaba inmersa en el ideario de san Francisco de Asís, aquella que predicaba un cristianismo interior, libre de ceremonias excesivas, aquella empapada en la vivencia de la pobreza absoluta y en el regreso al ideal evangélico primitivo, por medio de la imitación de Cristo, sus apóstoles y sus santos. Mendieta era un pensador cuyo ideario había nacido, más que de sus lecturas, de sus experiencias y de sus contactos con los indios en el campo misional y de sus enfrentamientos con los colonos y con las autoridades virreinales como prelado de su orden. El conocimiento que tenía de los seres humanos y las vivencias de un mundo en descomposición lo habían convertido en un hombre realista, alejado tanto de los idealismos futuristas de un milenarismo imposible, como de los sueños de un pasado que nunca había sido perfecto. Sin embargo, en ese pasado, que era lo único que el hombre podía conocer, estaban los modelos y las enseñanzas que servirían para reformar las costumbres y los abusos de una época caótica.

EPÍLOGO

Las identidades no se manejan en construcciones complejas y matizadas y, de hecho, el éxito de los mitos radica, precisamente, en su carácter generalizador y simplificador. Uno de los principales problemas al que nos enfrentamos al hablar de la evangelización es el de las generalizaciones, siendo la más grave considerarla como un fenómeno compacto, sin cambios ni evolución, como una especie de

entelequia atemporal, cuando de hecho su desarrollo sufrió profundos cambios a lo largo de la centuria. Durante la primera década los frutos obtenidos por la misión fueron mínimos, por un lado, por la oposición de los nobles y sacerdotes, y por el otro, por el poco apoyo que tenían de los encomenderos y de algunas autoridades como la Primera Audiencia. A partir de 1530 comenzaron a cambiar las cosas gracias a la decidida ayuda otorgada por la Segunda Audiencia y por el virrey Antonio de Mendoza. Es entonces cuando se inicia una política de congregación de pueblos y los traslados masivos de población desde los antiguos asentamientos prehispánicos. Esa política fue continuada por Luis de Velasco, sobre todo a raíz de la necesidad de allegarse mano de obra y tributo indígenas, a causa de la despoblación ocasionada por las epidemias. Después de 1565 el proceso evangelizador entraba en una nueva etapa inmersa en la pugna entre regulares y seculares y en la desilusión de una cristiandad indígena que se encontraba contaminada con las idolatrías. En ese ambiente de crisis, a fines del siglo, se abría la conquista del norte que presentaba un nuevo reto, con problemáticas muy distintas a las que se dieron en Mesoamérica y con la aparición de nuevos actores con otra perspectiva misional: los jesuitas. Con todo, ese proceso quedó opacado por la gran labor evangelizadora de la primera mitad del XVI y nunca generó tales elaboraciones historiográficas. En todas las etapas del proceso (que llegó hasta el siglo XIX) se realizó una labor evangelizadora (en el sentido amplio de predicación y enseñanza del Evangelio), pero tanto la actitud de los frailes ante los indios y su conocimiento en torno a sus antiguos ritos, como las cambiantes situaciones a las que se enfrentaron a lo largo de las centurias, motivaron una evolución en los métodos utilizados.

Un problema de interpretación se presenta al insertar el tema de la evangelización en el proceso afectivo de la identidad nacional, en lo que De Certeau llama el mundo de “los mitos y leyendas de la memoria colectiva”. En nuestros días, a pesar de los estudios y perspectivas novedosas del tema, los viejos y los nuevos mitos se siguen repitiendo (incluso en los libros de texto), modificados ahora, sin embargo, por el impacto de la popularizada polémica que opone a hispanistas e indigenistas. A la exaltación de la actividad civilizadora de España por parte de los primeros, oponen los segundos los negros tintes del genocidio y la intolerancia. Los más radicales (como los movimientos de la mexicanidad) buscan regresar a las religiones prehispánicas, aunque se empeñan en negar la existencia de los sacrificios humanos. Los menos extremistas (como los concheros) rescatan la evangelización e incluso han integrado el discurso cristiano en sus rituales y

mitologías. Las dos vertientes de la identidad nacional, el cristianismo guadalupano y el indigenismo, son temas polémicos y cargados de emotividad, la cual se acentúa por la crisis social que se vive hoy en México.

BIBLIOGRAFÍA

Alamán, Lucas, *Disertaciones sobre la Historia de la República Mexicana*, 3 v., México, Jus, 1964. (México Heroico, 83-85).

Basalénque, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, edición de José Bravo Ugarte, México, Jus, 1963.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983. (Espasa Universitaria).

Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Miguel Ángel Porrúa, 1969. (Sepan Cuántos..., 129).

Borja, Jaime, *Retórica de la tiranía o como se escribía una crónica en el siglo XVI: los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, México, 1997, Tesis, (doctorado), Universidad Iberoamericana.

Burges, Pedro, *Métodos misionales en la evangelización de América, siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte Septentrional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca...*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1989.

Burgoa, Francisco de, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos. Fundada del celo de insignes héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América de las Indias Occidentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Calancha, Antonio de, *Crónica moralizada de la orden de san Agustín en el Perú*, Barcelona, 1639.

Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., México, Porrúa, 1992.
Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, edición de Agustín Millares Carlo, México, La Academia Literaria, 1955.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Carmelo Saenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1982.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la tierra firme*, 2 v., edición de Rosa Camelo y J. Rubén Romero, Madrid, Banco de Santander, 1990-1991.

Escalante, Pablo, “El patrocinio en el arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcalay Cuauhtinchan”, en *Patrocinio, colección y circulación de las artes. Memorias del XX coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp.215-236.

Escalante, Pablo, *Los códices*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998. (Tercer Milenio).

Estrada de Gerlaro, Isabel, *Muros, sargas y papeles. Imágenes de lo sagrado y lo profano en el arte de Nueva España, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano, *Historia antigua de México*, 2 v., México, Leyenda, 1944.

Florencia, Francisco de, *La Estrella de el norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este nuevo mundo en la cumbre del cerro del Tepeyac, orilla del mar tezcucano...*, México, Viuda de Juan de Ribera, 1688.

Franco y Ortega, Alonso, *Segunda parte de la historia de la Provincia de Santiago de México*, edición de José María Ágreda y Sánchez, México, El Museo Nacional, 1900.

Frost, Elsa Cecilia, “¿Milenario mitigado o imaginado?”, en *Actas del Congreso de Historia Mexicanista*, Oaxtepec, octubre, 1988.

García, Esteban, *Crónica de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro Quinto*, edición de Roberto Jaramillo, México, Organización de agustinos de Latinoamérica, 1998.

García, Gregorio, *Predicaciones del evangelio en el nuevo mundo*, Baeza, 1625.

Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.

González Cicero, Stela María, *Perspectiva religiosa en Yucatán, (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre san Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, edición de Nicolás León, México, Miguel Ángel Porrúa, 1985.

Gruzinki, Serge, *La colonización del imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Kobayashi, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

León Alanis, Ricardo, *Los orígenes del clero y la iglesia de Michoacán (1525-1640)*, Morelia, Universidad de Michoacán, 1997. (Colección Historia Nuestra, 16).

León Portilla, Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 21).

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, 3 v., Campeche, Gobierno del Estado, 1954.

Martiarena, Oscar, *Culpabilidad de resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Méndez, Juan Bautista, *Crónica de la provincia de Santiago de México del orden de predicadores*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1993.

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana*, 2 v., edición de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.

Mier, Servando Teresa de, *Obras completas: el heterodoxo guadalupano*, 3 v., edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Miranda, José, “La pax hispanica y los desplazamientos de los pueblos indígenas” en *Cuadernos Americanos*, vol. CXXV, núm. 6, noviembre-diciembre, 1962, pp. 186-190.

Miranda, José, “Renovación cristiana y erasmismo en México”, en *Historia Mexicana*, vol. I, núm. 1, julio-septiembre, 1951, pp. 23-27.

Morales, Francisco, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI”, en *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983, pp. 49-86.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, edición de Alfredo Chavero, México, Editorial Innovación, 1978.

Ojea, Hernando, *Libro tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Nuestro Padre Santo Domingo*, edición de José María Ágreda y Sánchez, México, El Museo Nacional, 1897.

Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Porras Muñoz, Guillermo, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España, (discurso de entrada a la Academia Mexicana de la Historia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Rea, Alonso de la, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco; provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España*, edición de Patricia Escandón, México, El Colegio de Michoacán/ Fideicomiso Teixidor, 1996.

Remesal, Antonio de, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Nuestro Glorioso Padre Sancto Domingo... (Madrid, 1619)*, 2 v., edición de José Antonio Villacorta, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932. (Biblioteca Goathemala, 4-5).

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España. 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad colonial, (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

———, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.

Saranyana, Josep I. y Ana de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Ediciones Eunete, 1992.

Tello, Antonio, *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, 5 v., Guadalajara, Gobierno de Jalisco/ Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/ Instituto Cultural Cabañas, 1987.

Torquemada, Juan de, *De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*, 7 v., edición de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979-1983.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

Vázquez, Francisco, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de Nueva España*, 4 v., edición de Lázaro Lamadrid, Guatemala, Tipografía Nacional, 1937-1944, (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, 14-17).

Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, México, Porrúa, 1982.

Zavala, Silvio, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, Robredo, 1937.