Revista de Indias, 1985, vol. XLV, núm. 176

APOCALIPTICA ESPAÑOLA Y EMPRESA MISIONAL EN LOS PRIMEROS FRANCISCANOS DE MEXICO

POR

JOSE SALA CATALA

Departamento de H.^a de la Filosofía y de la Ciencia
Centro de Estudios Históricos, CSIC

JAIME VILCHIS REYES

Centro de Ciencias Humanas "Sor Juana Inés de la Cruz" México D. F.

Desde los tempranos trabajos de S. Zavala, J. A. Maravall y J. Phelan quedó ampliamente constatado entre los especialistas el carácter «utópico» de las más significativas empresas culturales de los españoles en el Nuevo Mundo (1). La novedad geográfica y política fue, como es sabido, una gran ocasión de renovación cultural y, lógicamente, de proyección de aquellos ideales de transformación social y política que por diferentes motivos se revelaban inviables en el Viejo Mundo.

Para el caso concreto del primitivo franciscanismo novohispano, Robert Ricard en su clásica *La conquête spirituelle du Mexique* mostró de modo suficiente la magnitud y complejidad de su labor misional; junto con dominicos y agustinos, pero casi siempre como protagonistas, los franciscanos fueron los primeros en asumir la aculturación más compleja que hasta entonces se había efectuado. Verdadero proceso de sustitución y despliegue de una nueva cultura, Ricard, de modo maravilloso, nos demostró cómo fue concebido de una manera *organizada*; sin embargo no fue capaz de descubrir las claves ideológicas que diferenciaron las distintas empresas misionales. Más interesado por describir la totalidad de la empresa, no resaltó las importantes diferencias, aunque es obvio que la misión franciscana revestía características muy particulares (2). En este sentido los trabajos de Silvio Zavala, Maravall y Phelan, quizá bajo la influencia de las ideas filosóficas de José

(1) El trabajo pionero de José Antonio MARAVALL a que nos referimos es (1949): "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", *Revista de Estudios Americanos*, 2, Sevilla. También J. L. PHELAN (1956): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the new World*, University of California Press, Berkeley.

(2) Robert RICARD (1933): *La conquête spirituelle du Mexique*, París.

Gaos, comenzaron a desvelar los intereses culturales que presidieron y vehicularon entre el Viejo y el Nuevo Mundo una nueva cultura. En los dos primeros la categoría de «Utopía» fue el eje para comprender la obra de Vasco de Quiroga o de fray Toribio Motolinía; no obstante J. Phelan para el estudio de la obra de fray Jerónimo de Mendieta empleó, bajo la influencia del famoso libro de N. Cohn, la categoría de «milenario» refiriéndose a la empresa misional franciscana en México (4). Desde entonces el uso indiscriminado de ambas categorías, «utopía» o «milenario» amenaza con oscurecer el significado de la primera cultura española en América, supeditándola a un vago espiritualismo idealista incapaz de explicar las diferentes empresas culturales y por tanto la concreta fisonomía de la cultura colonial novohispana. De rechazo también se empobrece el panorama ideológico de España en el primer cuarto del siglo XVI, período importantísimo pues en la vieja «piel de toro» se está articulando el primer imperialismo de ámbito planetario.

José Antonio Maravall fue el primero en intentar esclarecer la confusión en 1974 cuando a propósito del pensamiento de Bartolomé de las Casas dedica lúcidas páginas a demostrar las radicales diferencias entre «pensamiento utópico» y «pensamiento escatológico» pero no por ello han desaparecido los problemas (5). Escatología y milenario, desde luego, delimitan un campo de ideas totalmente diferente al englobado en el epígrafe «Utopía», ¿es suficiente? No lo creemos así; la más reciente obra de G. Baudot *Utopía e Historia en México* abunda en el problema, ya que a pesar de su título su contenido está referido a las relaciones entre milenario e historiografía dentro del primer franciscanismo novohispano (6). No obstante ha sido el propio Baudot en su obra citada el primero en hablar francamente de *apocalíptica* para referirse a la característica ideológica fundamental de la primitiva misión franciscana. Este término nos ha parecido más adecuado para describir tanto las producciones culturales americanas como las corrientes ideológicas españolas; al fin y al cabo términos como «escatología», «milenario» o «mesianismo» no

(3) El primero en destacar el carácter «utópico» de la cultura novohispana fue Silvio ZAVALA en *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos*, México, 1937.

(4) Así lo declara el propio PHELAN en la introducción a la versión castellana de su libro (1956): *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México. También hay versión castellana del libro de N. COHN (1983): *En pos del milenio*, Alianza Universidad, Madrid.

(5) J. A. MARAVALL (1974): «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», *Revista de Occidente*, núm. 141; consultado en la obra de conjunto del mismo autor (1982): *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, siglo XXI, Madrid, págs. 190-206.

(6) George BAUDOT (1983): *Utopía e Historia en México*, Espasa-Calpe, Madrid.

designan otra cosa más que diferentes desarrollos o perspectivas de una misma tradición cultural: la apocalíptica.

Ahora bien, no es nuestro interés partir de consideraciones apriorísticas sobre los conceptos mencionados, sino considerar su plausibilidad a través del examen histórico de las iniciativas concretas que ocasionan en diferentes grupos. En este sentido es conocido cómo los «doce apóstoles» franciscanos de México organizaron desde unas expectativas apocalípticas una *empresa misional particular* cuya transcendencia cultural apenas desde el trabajo de G. Baudot comienza a ser reconocida.

En este trabajo pretendemos contextualizar social y políticamente la apocalíptica española franciscana de principios del xvi concentrada en la región extremeño-lusitana de la Península, punto de partida de la primitiva misión, así como examinar su transformación en México y su concreción en una empresa misional particular destinada a estructurar una nueva cultura.

1. EL SUEÑO DE UNA NUEVA ESPAÑA

1.1 *El sueño de la reforma de la Iglesia*

Las expectativas apocalípticas de los frailes franciscanos de Extremadura tuvieron unos antecedentes sociales y políticos que conviene examinar con cierta extensión. Tanto el prior de la misión de México, fray Martín de Valencia como el propio fray Toribio Motolinia vivieron el nacimiento de su misión espiritual en el contexto del milenarismo español de las primeras décadas del siglo xvi. Marcel Bataillon en su conocida obra y más recientemente Ramón Alba en otra menos conocida han recogido abundantes testimonios de la tremenda efervescencia política y espiritual en que vivieron los reinos hispánicos desde la muerte de Isabel la Católica en 1504, pero, desde nuestro asunto, conviene destacar el anhelo general de reforma de la Iglesia(7). Hay que tener en cuenta que, en una época en que los únicos «objetivos sociales» eran la salvación del alma, la disfuncionalidad del brazo eclesiástico del cuerpo social afectaba profundamente a la legitimidad de todo el estado político; en esta situación todos aspiraban a la reforma pero, naturalmente, las propuestas concretas eran extremadamente diferentes como tendremos ocasión de ver; pero la que aquí nos inte-

(7) Véase el cap. I "Cisneros y la prerreforma española", de M. BATAILLON (1965): *Erasmus y España*, F. C. E., México. También el estudio introductorio de Ramón ALBA a su sugerente obra (1975): *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades*, Editora Nacional, Madrid.

resa comenzó en 1507 y se halla asociada a un pequeño valle del centro de la amplia sierra de Gredos, al sur de Avila, donde se hallan situados los tres pequeños pueblos de Piedrahita, Aldeanueva y el Barco (8). Allí floreció un movimiento espiritual alrededor de una monja dominica, sor María de Santo Domingo, conocida como la beata de Piedrahita, persona clave en la vida espiritual de fray Martín y fray Toribio. Hay que destacar la fortuna investigadora del padre V. Beltrán de Heredia sobre este movimiento (9); ya señaló en 1939 el hecho de que es sólo una y misma las beatas del Barco y de Piedrahita y que la confusión al respecto se origina en el cronista Galíndez de Carvajal. Esta confusión ha sido constantemente heredada por todos los estudiosos.

El origen de la confusión se halla en las mismas fuentes escritas y es que durante unos años, en espera de la construcción de su convento en Aldeanueva, la beata alternaba su residencia entre Piedrahita y el Barco, así que unas veces los cronistas la llamaban la beata del Barco y otras la beata de Piedrahita (10).

A partir de 1507 sor María de Santo Domingo, oscura monja del convento femenino de los dominicos de Avila comienza a tener «manía profética», extiende el régimen de vigilia a todo el día y decide dormir sobre tabla (11); desde 1508 profetiza en éxtasis la próxima *reforma de la Iglesia*, la «voz» le había revelado que tendría un papel importante (12); fenómeno este cuasi cósmico anunciador de la llegada del *milenio definitivo*, la inminencia de la brusca reforma implicaba la inmediata urgencia de la penitencia y de la renovación de la vida espiritual. Sor María abandona entonces su convento, pasando primero a Toledo y luego a su tierra originaria, el valle del Tiétar, cerca de Avila, rodeada de un selecto e influyente grupo de seguidores. A través de ellos las experiencias espirituales de sor María repercutirán en muchas facetas de la vida política de Castilla.

Hablemos algo del más destacado de ellos, su confesor y «persona de intimidad» fray Antonio de la Peña (13). No era un monje dominico cualquiera; entre 1501 y 1504 había sido elegido vicario general de los «observantes» dominicos españoles, hay que tener en cuenta también que fue su gran defensor en el proceso a que le sometió la Inquisición, cuyo tribunal presidía el cardenal Cisneros

(8) M. BATAILLON (1966): op. cit., p. 69; P. BELTRÁN DE HEREDIA (1941): *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, págs. 6-16.

(9) Sobre todo en P. BELTRÁN DE HEREDIA (1939): *Historia de la reforma de la provincia de España*, Roma.

(10) *Ibid.*, pág. 82.

(11) P. BELTRÁN DE HEREDIA [8], pág. 12.

(12) *Ibid.*, pág. 15.

y del que salió totalmente absuelta. Otro consejero importante fue fray Martín de Sanctis, estudiante en Bolonia donde convivió estrechamente con el movimiento de reforma interna de la orden creada por Savonarola, de allí pasó a España y en 1511 se incorpora al círculo de la beata en Piedrahita. A su través llegaron al mismo todas las ideas y afanes de Savonarola (14).

Así pues, através de estos frailes, la beata comienza a intervenir activamente en los movimientos de reforma de la orden dominica en España. Eran conocidos en este sentido los altos intereses políticos en la reforma del clero y en concreto de las órdenes mendicantes. No sólo animaba en ello a los reyes motivos de pureza moral sino, sobre todo, el enorme poder material y político que habían adquirido las órdenes durante el siglo xv; Fernando el Católico transmite a los embajadores castellanos al Concilio de Letrán (1512) la siguiente instrucción emanada de la Chancillería de Valladolid: «Que se ponga regla en los bienes raíces de los monasterios» (15). Prosigue esta intervención la línea política del rey Fernando dirigida a consolidar la corona como eje institucional básico de la modernización de todo el conjunto hispánico. Hay que tener en cuenta que clero y órdenes son grandes propietarios y detentadores de rentas (16). Aparte de inmensos territorios que les producen cuantiosas rentas, al clero (al alto clero desde luego) va destinado un tercio del impuesto general sobre el campesinado llamado «diezmo» (una décima de la producción); esto sin considerar las donaciones, limosnas o donativos por indulgencias o misas muy difíciles de cuantificar y que debieron ser de un volumen considerable en una sociedad como la castellana preocupada obsesivamente de la salvación del alma.

Ahora bien, en este punto interferimos con otra idea de lo que debió ser la reforma eclesiástica. Las opiniones de Fernando el Católico y del cardenal primado de Toledo tienden hacia un programa de mayor austeridad de la vida religiosa por un lado y por otro hacia el establecimiento de una unidad de gestión y dirección mayor dentro de las órdenes (17). Piénsese que las órdenes mendicantes en particular, llegaban a los primeros años del siglo xvi divididas internamente en diversas constituciones y ramas, no sólo entre

(13) *Ibid.*, pág. 13.

(14) *Ibid.*, pág. 8.

(15) Recogido en J. PÉREZ (1977): *Las Comunidades de Castilla*. Siglo XXI, Madrid, pág. 16 de la obra de Doussinagen *Fernando el Católico y el cisma*, pág. 542.

(16) Sobre el régimen de propiedad de la tierra en Castilla, N. SALOMÓN (1982): *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*, Ariel, Barcelona.

(17) No hemos localizado ningún estudio de conjunto sobre la reforma religiosa en España, pero estas conclusiones se deducen fácilmente del examen de las iniciativas reales ante las experiencias concretas examinadas.

«observantes» y «conventuales», sino incluso dentro de cada rama. Las ansias de reforma animaban al interior de las órdenes una tendencia proliferativa y disgregadora que iba directamente en menoscabo de la capacidad de control de la Corona que al fin y al cabo, de un modo u otro, situaba a personas fieles en sus más altas jerarquías. Así nos explicamos la doble cara de los intereses reales: dar curso libre a todo el ascetismo y austeridad que se quiera en la vida religiosa pero a la vez promover la unidad y centralización de las órdenes. No es de extrañar, dado el costoso triunfo final de los proyectos fernandinos, que ese fuera el curso final que tomara la reforma en las Españas; pero a la altura de 1510 la situación es aún fluida. Debido a las sugerencias reales (y por instigación suya pontificias) a partir de 1500 todas las órdenes se aprestan en sus capítulos a discutir reformas en sus constituciones. El ideal real es unificar «observantes» y «conventuales» exigiendo de los «conventuales» una austeridad de vida y renuncia de bienes que permita incorporar a sus conventos a los «observantes» (18). Pues bien, fray Antonio de la Peña no es más que un ilustre disconforme de esta política; ya por celo espiritual o por intereses personales, el antiguo vicario general de los dominicos «observantes» no acepta la nueva situación propuesta por el capítulo de la orden, y de este modo es la propia beata de Piedrahita la que denuncia las tímidas medidas de reforma propuestas exigiendo, a través de sus influyentes amigos, medidas de rigor mayores, totalmente inéditas en la cómoda vida de los dominicos españoles. El resultado final es el cisma interno ya que, no tan sorprendentemente como pudiera parecer, el rey Fernando y el propio cardenal de Toledo bloquean las medidas represivas propuestas por las autoridades dominicas mayoritariamente elegidas. La explicación puede ser como sigue. Era evidente la poca fuerza y éxito de las perspectivas renovadoras entre la mayoría de los dominicos, hacía falta pues reformar el sector más radical de la orden para que el conjunto de la misma alcanzara ese ideal de desprendimiento y pobreza tan ansiado por el rey. Es entonces cuando la beata y su grupo alcanzan suma influencia en la Corte, entre 1508 y 1512. Entre esas fechas, logran que el rey no refrende el nombramiento de provincial para España emanado de los capítulos y de Roma; la beata llega profetizar al rey que no morirá hasta que haya recuperado los Santos Lugares, acontecimiento que aunque no inmediato sí está próximo y anuncia la proximidad del milenio (19); Cisneros le pide consejo a me-

(18) Véase M. BATAILLON [7], págs. 1-10. También P. BELTRÁN DE HEREDIA [9].

(19) Véase Lorenzo GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Anales breves los Reyes Católicos*, B. A. E., t. 70, pág. 563.

nudo y le absuelve totalmente de sospecha inquisitorial; para terminar su «señor», dueño de Piedrahita y su territorio, el duque de Alba, grande del reino, inicia para ella y su comunidad la construcción de un gran convento en Aldeanueva, convirtiendo el lugar, que llegará a contar en su máximo esplendor con más de 150 religiosas, en lugar extraordinario de espiritualidad popular y peregrinación famoso en toda Castilla. La dimensión del fenómeno es de tal proporción que se echa de menos la inexistencia de un estudio pormenorizado que no es del caso aquí; las grandes corrientes de reforma religiosa tienen su impulso inicial en el grupo de Piedrahíta (20).

A partir de 1512 en que muere fray Antonio de la Peña el movimiento se regulariza y amansa; acepta la integración y la obediencia en la orden dominica aunque conservó su prestigio popular hasta la muerte de sor María en 1520; no obstante las autoridades de la orden, a pesar de su promesa de no tomar represalias fueron dispersando paulatinamente a los miembros más destacados.

Muy diferente es la fortuna de la reforma durante la primera década del siglo XVI en la otra gran orden monástica: los franciscanos.

Es conocido que, a diferencia de los dominicos, las corrientes de reforma eran una constante de la orden franciscana desde el mismo momento de su fundación, situación que el mismo fundador había legado a la orden. Es entre los franciscanos españoles donde más tempranamente se inician los objetivos de reforma, pues su protagonista pionero, fra Juan de la Puebla, inicia sus trabajos en 1494 (21). Tras una larga residencia en Italia funda un pequeño convento en Sierra Morena, el convento de San Luis del Monte, donde más allá de la «observancia» oficial franciscana apunta hacia la recuperación genuina de la forma de vida del fundador. Allí profesará fray Juan de Guadalupe y éste será el que trabaje políticamente para institucionalizar una nuevas constituciones o reglas separadas del resto de la orden. La táctica inteligente consistirá en proclamar su obediencia al Ministro General de la orden, en tanto sucesor del propio San Francisco, despreciando la del Vicario general de los «observantes» españoles. Primero en Granada y luego en Extremadura y Portugal, Juan de Guadalupe logra el reconocimiento pontificio de su régimen austero de vida, mediante la concesión de un privilegio pontificio sobre territorio extremeño y portugués para realizarla. A este territorio se le llamó *Custodia del*

(20) Esto es lo que se puede deducir del examen de la obra del P. BELTRÁN DE HEREDIA [8].

(21) Sobre las corrientes de reforma en el franciscanismo español de la época Fidel de LEJARZA (1962): "Orígenes de la descalcez franciscana", *Archivo Iberoamericano*, t. I, págs. 15-132.

Santo Evangelio, el mismo nombre que la primera misión franciscana a México, de allí originaria, eligió en Nueva España.

En 1507, año del inicio de las visiones de sor María de Santo Domingo, muere fray Juan de Guadalupe y en 1508 arrecian los ataques contra la custodia por parte de los «observantes» españoles y del rey Fernando. Este envía una durísima carta al Papa pidiendo la inmediata revocación de los privilegios concedidos, adhiriéndose totalmente a las recomendaciones de éstos. Se inicia entonces una etapa crítica para la experiencia. Nuestra opinión es que la iniciativa del padre Guadalupe chocaba con los proyectos reales de reforma puesto que creaba una jurisdicción más dentro de los franciscanos españoles dando lugar a «querellas y disputas mayores» pero en definitiva a dificultar el control del rey sobre la vida religiosa de la orden.

Efectivamente, Julio II revocó las bulas concedidas; esta situación no fue aceptada por los miembros de la Custodia que no quisieron integrarse en los conventos «observantes», unos pasaron a Portugal y otros anduvieron errabundos durante algunos años por los pueblos extremeños habitando en hospitales o en ermitas, hasta que el Ministro General, en un acto de piedad, les dio en 1510 la regencia de tres vicarías extremeñas; desde entonces, a pesar de los conflictos, las cosas comienzan a mejorar hasta que en el capítulo de Benavente de 1519 se eleva la Custodia a Provincia independiente; parece pues que aquí al rey Fernando no le salieron bien los planes (22). También esto puede explicar porqué cuando fray Toribio de Benavente fue a El Barco a pedir consejo a la beata sobre su futuro religioso, ésta no le recomendó su propia orden, sino los franciscanos y concretamente la Custodia extremeña, pues allí era el único lugar donde estaban triunfando en su máxima pureza los primitivos anhelos de la reforma (23).

1.2. *La situación política y económica de Castilla* (24)

1507, año del comienzo de las revelaciones apocalípticas de la beata de Piedrahita, está particularmente consignado en las crónicas como de sombrías perspectivas milenaristas. De él dice el cronista Alcocer:

(22) Estas vicisitudes han sido examinadas en A. BARRADO (1962): "San Pedro de Alcántara en las provincias de San Gabriel", *Archivo Iberoamericano*, t. II, págs. 429 ss.

(23) El encuentro entre la beata del Barco y el futuro fray Toribio se ha consignado por el propio autor en (1966): *Historia de los Indios en Nueva España*, México, pág. 154.

(24) Hemos consultado para este tema la obra de J. PÉREZ (1977): *Las Comunidades de Castilla*, Siglo XXI, Madrid.

“Bien se puede decir que en este año de quinientos siete las tres lobas rabiosas andaban sueltas, que eran: hambre, guerra y pestilencia: hambre a dos ducados la hanega de trigo; pestilencia: cada día morían en Toledo ochenta cuerpos y más; guerra: en toda Castilla peleaban de noche y de día y avía grandes debates” (25).

El año anterior, 1506, había muerto el rey Felipe el Hermoso provocando una situación de crisis de la Corona; muerta Isabel la Católica, el rey Fernando confiaba aún en poder arraigar su control sobre Castilla (era solamente rey de Aragón por herencia) cuando sale al encuentro de su hija Juana, heredera de Isabel, y de su esposo Felipe. En este momento, la nobleza que se había mantenido discretamente sumisa ve la ocasión oportuna de retomar protagonismo en el reino; el duque de Medina Sidonia intenta recuperar Gibraltar para su patrimonio, villa que el rey Fernando le había obligado a darle; el condestable de Castilla se apodera de Málaga abandonando la escolta del rey para rendir pleitesía a Felipe. Fernando, en un nuevo acto de inteligencia consideró que había perdido la partida y abandonó Castilla. Sin embargo, para sorpresa de todos, el nuevo rey muere repentinamente y de nuevo estallan las luchas nobiliarias: los Silvas ensangrientan Toledo, otros nobles enemistados ya con Fernando de Aragón abandonan rápidamente Castilla, prosiguen los enfrentamientos en Andalucía. El propio rey de Aragón resumía en una carta la situación de noviembre de 1507: «En cada parte del reino el que más podía tomaba y hacía el daño que quería» (26).

En cuanto a la situación económica, la cita de Alcocer nos presenta, en su dura concisión, los prolegómenos del fantasma del hambre: *el alza de precios del trigo*. Introduzcámonos a través de este fenómeno en la situación económica de Castilla.

Los movimientos especulativos de los precios del trigo eran la verdadera pesadilla del pueblo; ya en 1502, Isabel y Fernando habían ordenado una tasa fija en el precio para evitar los movimientos especulativos; parece que fue constantemente violada. Ramón Carande nos prestó un testimonio de la época: «Es triste cosa tratar el labrador en solo pan, que si hay mucho vale poco y si vale mucho no teneis sino necesidad de comprarlo» (27). En esta situación el fenómeno del abandono de los campos comenzó a ser preocupante. En 1506, las Cortes elevan al rey la siguiente petición acerca de dicho abandono:

(25) *Ibid.*, págs. 82-83.

(26) *Ibid.*, pág. 83.

(27) *Ibid.*, pág. 121.

“Dello se ha seguido mayor daño porque en muchas tierras se defiende que no se saque de unas partes a otras e los que tienen mucho pan lo venden coçido a mayor prescio que está tasado e muchos dexan la labor por el baxo prescio; suplican a v. a. que se entienda en el remedio de lo uno y de lo otro, porque mediando, parescerá mucha provisión y mayor abundancia de pan e porque los labradores e otras personas que lo solían labrar pornan mayor diligencia en la labor e abrá más pan” (28).

Así, pues, la producción de cereales, como en toda economía feudal, era deficitaria. La puesta en cultivo de nuevas tierras tropezaba con dos inconvenientes, uno técnico: la ley de rendimientos regresivos, otro político: la cerrada oposición del todopoderoso gremio de ganaderos castellanos conocido como la Mesta. Los «alcaldes entregadores» de la Mesta dificultaban la protección de las cosechas o la extensión de los cultivos por nuevas roturaciones de tierras.

Los ganaderos castellanos se dedicaban al cuidado de una ganadería trashumante cuyo principal objetivo era la obtención de lana de alta calidad para la exportación. Alrededor de la exportación de lana de la oveja merina a Flandes se asociaban los grandes intereses económicos del reino, desde la Corona pasando por los grandes comerciantes del Consulado de Burgos hasta los transportistas bilbaínos. En este sentido, la limitación de los privilegios concedidos a la Mesta podía hacer peligrar directamente los impuestos que la misma Corona cobraba de la corporación (29).

Noel Salomón ha estudiado la distribución de la propiedad de la tierra. Sólo una pequeña minoría del campesinado poseía los instrumentos de trabajo y otra más pequeña era propietaria. La mayoría son campesinos arrendatarios en los señoríos territoriales de nobles y eclesiásticos, es sobre ellos sobre los que se abaten toda clase de impuestos: derechos señoriales, diezmo eclesiástico, impuesto sobre la tierra, usura. Nobles y eclesiásticos eran quienes detentaban la mayoría de la propiedad.

Tres tipos de impuestos tenían que satisfacer los campesinos; la renta territorial, en dinero o en especie; el diezmo de la producción, quizá el impuesto más fuerte, que a la vez se dividía en tres partes, destinadas al rey al señor feudal y al eclesiástico y por último los diferentes impuestos reales ordinarios o «extraordinarios» que llegaban a veces a ser la gota que colmaba el vaso de la

(28) Cortes IV, págs. 228-229.

(29) Ya SÁNCHEZ ALBORNOZ, en su famosa obra (1956): *España, un enigma histórico*, t. II, Ed. Sudamericana, señaló la dependencia de la Corona de la poderosa corporación de los ganaderos castellanos, págs. 136-146.

pobreza y de la miseria (30). No nos debe extrañar por tanto la típica «ansia de libertad» del campesino castellano, tampoco el hecho de que declaraciones públicas como la que hizo el predicador Pedro Martínez en 1511: «Ningún labrador irá al infierno» sean consideradas por los tribunales inquisitoriales como directamente subversivas y castigadas como tales (31).

Si a ésto se agrega la complicidad de las autoridades municipales con los grandes para minar las propiedades comunales, la conclusión de N. Salomón es clara: una dinámica de progresiva disminución de la propiedad campesina y el consiguiente incremento de la emigración a las ciudades.

El fenómeno clave para la apertura de nuevas posibilidades en las ciudades era, como ocurre hoy en día, el aumento de la industria, en aquella época el crecimiento de la manufactura, de la industria textil.

Las actividades del textil se regularon mediante las ordenanzas de Sevilla de 1511 que implicaban a las actividades de varias corporaciones: tundidores, pelaires, tejedores, cardadores, tintoreros. Ahora bien, de nuevo la Mesta, la lana utilizada era de mala calidad; la corporación ganadera monopolizaba y acaparaba la lana de calidad comprando con antelación al esquila toda la producción y al precio que fijaban los grandes propietarios. Los manufactureros lograron de los reyes en 1462 que se dedicara un tercio de la lana producida a satisfacer las demandas de la industria nacional, sin embargo la medida fue de dudoso cumplimiento (32); había muy poderosos intereses en juego, no sólo comerciantes, sino también «factores» bancarios genoveses y flamencos y hasta la propia Corona. Para 1512 la industria textil castellana había entrado en crisis, todos los manufactureros protestan al rey Fernando del incumplimiento de la medida y el rey decide restaurar la medida en 1514, política continuada por Cisneros; los grandes ganaderos son ahora los que van a elevar sus protestas al cardenal en 1515 sin resultado, por ello ensayarán medidas «límite»: acudir al tutor del heredero, todavía menor de edad, el príncipe Carlos de Gante, en cuya corte se reúnen los grandes intereses comerciales flamencos indirectamente afectados por los nuevos vientos proteccionistas.

El cardenal regente por lo visto consideró con atención dos obras que le fueron dirigidas, pioneras de la ciencia económica, los memoriales de Pedro de Burgos y Rodrigo de Luján (33). El me-

(30) N. SALOMÓN [16], pág. 17.

(31) En S. CIRAC ESTOPAÑÁN (1965): *Registro de los documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza*, I, Cuenca-Barcelona, pág. 93.

(32) J. PÉREZ [24], pág. 93.

(33) *Ibid.*, págs. 98 y 99.

morial de Pedro de Burgos ataca directamente la organización del esquila y propone dos medidas proteccionistas complementarias: prohibir la importación de productos textiles, prohibir la exportación de parte de la mejor lana. El memorial de Rodrigo de Luján, más técnico, analiza las causas de pérdida de dinero metálico castellano y propone igualmente la limitación de importaciones de paños. El cardenal regente tenía pues buenos motivos para continuar la política económica de Fernando el Católico. No obstante se abocaba a un conflicto directo con los grandes comerciantes de Burgos y de Flandes que no se iban a quedar con los brazos cruzados. Su atrevimiento llegó al extremo; violando todas las tradiciones, el cabildo de la ciudad de Burgos controlado por los grandes comerciantes convoca Cortes en 1517 para pedir la venida próxima del heredero Carlos; Cisneros intenta anular la convocatoria sin resultado puesto que la misma corte flamenca ha decidido emancipar a Carlos y viajar a Castilla para tomar posesión del reino. No sin razón los de Burgos pensaban que los flamencos anularían rápidamente una política económica tan contraria para sus propios intereses.

Los acontecimientos se sucedieron con mucha rapidez, Cisneros muere cuando viaja para recibir al nuevo rey, éste y su suntuosa corte flamenca hacen su entrada triunfal en Valladolid en medio de grandes fiestas que se prolongan meses provocando un aumento extraordinario de los gastos. A la vez, las decisiones del joven rey Carlos, acostumbrado a considerar el reino como un bien patrimonial, consuma las tendencias crecientes de corrupción de la burocracia, las constantes prebendas, la venta generalizada de cargos públicos de Castilla y de Indias. Desde luego, una de las primeras medidas es derogar las limitaciones a las exportaciones de paños, recuperando así la Mesta y los comerciantes de Burgos sus privilegios; para colmo de males suben vertiginosamente los precios del trigo durante 1518. No debe extrañar que prácticamente al día siguiente de abandonar Valladolid camino de Aragón comenzaran las primeras voces de protesta.

Joseph Pérez estudió en un pequeño pero precioso artículo las protestas registradas en Valladolid entre 1518 y 1519, en los prolegómenos mismos de la rebelión popular conocida como guerra de Las Comunidades (34). Nos interesa resaltar estas protestas tanto más cuanto fueron miembros de las órdenes mendicantes, sobre todo franciscanos, los principales agitadores. El día 15 de abril de

(34) J. PÉREZ (1965): "Moines frondeurs et sermons subversif en Castille pendant le premier séjour de Charles V", *Bull. Hisp.* 67, pág. 9.

1518 un monje sorprende a su auditorio desde el púlpito proclamando que «los flamencos tenían preso al rey» (35). Durante los últimos días del año se agudizan las denuncias, el 11 de noviembre en la iglesia de San Martín, fray Juan de San Vicente explica que Dios permite un gobierno extranjero en Castilla para castigar los pecados castellanos. El propio fray Juan, el 28 de diciembre, en la iglesia de San Sebastián pasa de la simple denuncia a las protestas políticas, paso trascendental, abre perspectivas para una ilusión inédita: la reforma del Estado.

1.3. *El sueño de la reforma del Estado*

Fray Juan tiene que comentar ese día la visión apocalíptica de San Esteban consignada en Hechos, 7,56: «Yo veo los cielos abiertos y el Hijo del Hombre sentado a la diestra de Dios», ante las expectativas finales «buscad entre vosotros siete hermanos, siete hombres de buena reputación, repletos de Espíritu y de la sabiduría» para evitar discordias; comenta entonces la elección de siete diáconos, en la Iglesia primitiva, ante la separación de hebreos y griegos, para vigilar las cuestiones de organización material. Uno de ellos precisamente era San Esteban, que fue luego lapidado. De súbito fray Juan anuncia que a él le podría pasar lo mismo porque va a dar a continuación su opinión sobre la gobernación del país. La situación de Castilla en ese invierno de 1518 le parece análoga a la de la comunidad cristiana de Jerusalem antes de la elección de los diáconos, dividida como está la comunidad nacional por la presencia de extranjeros en su seno. Chocan con las costumbres de Castilla, no respetan el derecho de asilo de las iglesias, no administran al país con vistas al bien común sino al propio; también han despreciado a la nobleza nacional acaparando los cargos: la Corte ha retirado a los herederos del Gran Capitán dominios que a éste, los anteriores reyes, le habían concedido: ¿Por qué no imitar la sabiduría de los Apóstoles?. Fray Juan invita a los grandes a unirse a los representantes del pueblo para designar siete personas reputadas por su sabiduría y por su bondad. Ellos serían los encargados de organizar la administración del reino y de reformar los abusos; ahora bien, he aquí la novedad: la nobleza castellana se halla descalificada ante la opinión, son «como perros», no sienten el interés general, otros castellanos juiciosos (clase media, hidalgos, frailes y bajo clero) deben ser los elegidos (36).

(35) *Ibid.*, pág. 5.

(36) *Ibid.*, págs. 11-12.

Las nuevas circunstancias de 1519 desencadenarían definitivamente la rebelión. El rey de las Españas, Carlos I, se presentaba favorito a la elección de emperador de Alemania tras la muerte de su abuelo Maximiliano, el problema era «comprar» adecuadamente a los electores (un pequeño grupo de príncipes). Los banqueros Fugger prestaron inmediatamente a Carlos la enorme suma de medio millón de florines con la que éste no tuvo problema en salir elegido por unanimidad, pero los castellanos tenían ahora que financiar la deuda contraída por el rey con un extranjero judío y pagar fabulosos gastos de viaje de la corte a Alemania para la coronación. Convocó pues inmediatamente Cortes del reino para el 12 de febrero de 1520 en La Coruña pero antes ya se desencadenó la ira popular pues, primero, gravó al clero con un subsidio extraordinario, luego aumentó los impuestos y modificó el sistema de cobro, por último en La Coruña solicitó a las Cortes la aprobación de un «servicio» (impuesto extraordinario) a todas las ciudades.

Van a ser, en este momento decisivo, los monjes, esta vez un grupo de Salamanca, los que van a concretar las reivindicaciones populares a las Cortes. Nos son conocidos los nombres de dos franciscanos: fray Juan de Bilbao, guardián del convento de Salamanca y fray Francisco de Santana, y de cuatro dominicos: fray Antonio de Villegas, fray Alonso de Medina, fray Alonso de Bustillo y fray Pablo de León. Juntos elaboraron una carta de oposición que asumida por el cabildo de Salamanca fue enviada al resto de las ciudades (37). En ella efectúan nueve demandas: 1.ª, que se alarguen las Cortes por medio año; 2.ª, que se prohíba sacar dinero castellano; 3.ª, que los oficios y beneficios se ocupen por naturales; 4.ª, ídem para los pueblos de Indias; 5.ª, que se rechace el «servicio»; 6.ª, que sólo se permita al rey abandonar Castilla si antes se casa y deja heredero; 7.ª, que «las Comunidades» sólo rindan cuentas a la Nación (Cortes) y no a los cortesanos (petición muy radical); 8.ª, que el rey velaría la independencia nacional; 9.ª, no gastaría en otra parte dinero español. A raíz de esta carta los monjes se convierten en la principal fuerza difusora del movimiento.

A pesar de la represión subsiguiente a la rebelión nos ha quedado algún testimonio del tipo de sermón que se generalizó en aquellos días; fray Pablo de León, posteriormente rehabilitado, deslizó en una obra posterior titulada «*Guía del Cielo*», algunas ideas como éstas, referentes a la codicia y a la lujuria:

«Y nunca tanto fue este impedimento agravado como hoy, que ni a religiosos ni seglares ni clérigos hasta llegar los príncipes gran-

(37) J. PÉREZ [24], págs. 142 y 483.

des no ha dejado de entrar hasta las entrañas. Y a esta causa ni entre religiosos ni clérigos ni seglares no hay entera paz, sino todo revuelto. Es cierto que la principal parte de esto es el amor de las cosas temporales, las cuales no estimarían si las tuviesen debajo del pie. Que es maravilla la rabia y guerra que hay entre frailes sobre adquirir limosnas, y más de lo necesario hartas veces; clérigos sobre beneficios y rentas; entre gente común, pleitos; entre príncipes, sobre señoríos y rentas» (38).

En cuanto a la lujuria: «Este maldito pecado es tan grande que toda la Iglesia está infernada en él, y cuanto mayores son y más ejemplo habían de dar, tanto más corruptos están en este vicio. Apenas se verá una iglesia catedral o colegial que todos por la mayor parte no estén amancebados, llenos de hijos. Que los unos hacen mayorazgos de los bienes de la Iglesia, y no los casan como a pobres, sino como a nobles; otros a hijos renuncian las rentas, de manera que padres e hijos todos son canónigos o arcidiáconos, o otras dignidades. Y como comúnmente están exentos de los obispos, y si no están ellos se eximen, nunca hay castigo. Y como ellos son malos, los clérigos del obispado todos o casi todos son así. Y como los obispos los más tienen más cuidados de las rentas que de las ánimas, nunca hay castigo; y aún todos ellos no son limpios de este pecado.

Todo este mal viene de donde había de venir la perfección, que es de Roma. De allí viene toda maldad. Que así como las iglesias catedrales habían de ser espejos de todo el mundo, y los clérigos allá habían de ir, no por beneficios, sino a depender perfección, como los de estudios y escuelas particulares van a perfeccionarse a las universidades.

Pero por nuestros pecados, en Roma es el abismo de estos males y otros semejantes. Y como los más eclesiásticos de las iglesias catedrales van a Roma, casi todos cuando vienen traen esa pestilencia, y así nunca la dejan hasta que mueren, y así los mayores dependen los menores, y así todo va perdido en la Iglesia de Dios» (39).

La corrupción de Roma es también signo anunciador del fin de los tiempos, pero además, en la *Guía* encontramos otro motivo altamente subversivo: el perdón para los pobres, junto la llamada a cuentas a todos aquellos «que no se contentan con las vestiduras de la hechura de la tierra, sino de otras tierras, para ser mirados y loados. Traen vestidos de Italia, de Nápoles, de Alemaña, de no sé donde...» o a los que «... en lugar de reconocer al necesitado se

(38) Pablo de LEÓN (1553): *Guía del Cielo*, Alcalá de Henares. Reeditada y comentada por P. Beltrán de Heredia (1963), Barcelona.

(39) *Ibid.*, 1963, págs. 554-555.

malgastan la hacienda en convites» (¿alusión al rey?). A través de esta denuncia sobre los productos textiles obsérvese cómo el discurso integra la lucha de clases de la época.

El sueño de la reforma del Estado deviene en el programa revolucionario de la Junta de Comunidades de Castilla,alzada en armas y ejerciendo el antiguo derecho escolástico de rebelión frente a la tiranía (40). Basando su acción en la teoría del contrato entre pueblo y rey como fuente legítima del poder (Carlos lo veía como un bien patrimonial), pide la incorporación al poder de «la comunidad» porque alega: «la boz del pueblo es boz de Dios». Inspirándose en el concejo tradicional castellano y en el modelo comunal italiano, la Junta rebelde lucha por convertir Castilla en una federación de ciudades libres, gestionada permanentemente por unas Cortes y representadas sólo por el rey. En el punto álgido de la lucha (finales de 1520) exigen: 1.º, la recuperación al poder de la reina Juana; 2.º, la ampliación del derecho de Cortes y garantías de transparencia en la elección de representantes; 3.º, fiscalización administrativa; 4.º, control de los gastos reales; 5.º, reforma de los impuestos, supresión del odiado «servicio»; 6.º, mejorar a los humildes; 7.º, la mitad de la lana para la nación (41). Después de lo dicho más arriba no es difícil entender cada una de las reivindicaciones. La derrota de Villalar, con el concurso de los grandes comerciantes de Burgos, de la nobleza y del rey dio al traste con tantas esperanzas. No es del caso detallar el proceso revolucionario ni la represión posterior, sólo hemos pretendido destacarlo como acontecimiento central que fue y punto de referencia del resto de las iniciativas ideológicas y políticas del siglo. El pueblo había fracasado, cualquier iniciativa emancipadora pasó a depender exclusivamente de las veleidades e intereses de la Corona. En realidad, el triunfo de Fernando el Católico, después de muerto, no hubiera podido ser mayor.

Las consecuencias de la derrota debieron de producir en la apocalíptica española de la época una modificación profunda: el abandono de la creencia de que el «pueblo llano» de Castilla fuese el sujeto de la transformación histórica del milenio. Por un lado, las tendencias apocalípticas interiores sobrevivirán a costa de aceptar la creencia en el papel providencial de la Corona; por otro, la apocalíptica misionera intentará que sean otros pueblos los protagonistas, como va a ocurrir en México y Perú.

Este es al menos el caso de las nuevas iniciativas milenaristas

(40) Sobre la filosofía política de la rebelión, J. A. MARAVALL (1963): "Las Comunidades de Castilla", *Revista de Occidente*, Madrid. Y también J. PÉREZ [24], págs. 509-562.

(41) J. PÉREZ [24], págs. 536 ss.

que surgen durante estas fechas. La beata Francisca Hernández, a semejanza de sor María de Santo Domingo, pero a mucha menor escala, encarnará una serie de expectativas proclamadas por dos franciscanos, fray Juan de Olmillos y fray Santander, en las que, junto a Francisca, que posee «luz para reformar los espíritus», irían a Roma, depondrían a Clemente VII y colocarían al verdadero papa reformador: fray Santander (42). El marqués de Villena, su señor feudal, sería el brazo secular ejecutor y el exiguo pueblo de Escalona participaría en la empresa. Ahora bien, aparte de este curioso fenómeno, conviene destacar el hecho de que, denunciados, los inquisidores no toman mayores iniciativas contra el grupo. Como ha destacado José Nieto, ésto demuestra el ascendiente que este tipo de fenómeno tenía en la alta jerarquía eclesiástica y nobiliaria de Castilla. Fue el propio Ministro General de la orden franciscana, fray Francisco de los Angeles, quien en 1523 envía la primera misión franciscana a México, elegida dentro del grupo milenarista de los franciscanos españoles. Se trata de los famosos «doce» primeros «apóstoles» de México, dirigidos por su prior, fray Martín de Valencia. Pero no nos precipitemos. Fray Martín era destacado miembro de la Custodia fundada por fray Juan de Guadalupe, así como fray Toribio de Benavente. ¿Hay evidencias de milenarismo en fray Martín y fray Toribio?

1.4. *El sueño de una Nueva España*

Miembro destacado de la Custodia de San Gabriel, antes del Santo Evangelio, fray Martín era ya famoso en su comunidad por su intensa creencia en la inminencia del milenio (43). Un compañero suyo nos ha dado testimonio de una de sus oraciones:

“O quando será esto, cuando se cumplirá ésta profecía, quando será ésta tarde! ¿Por ventura no es ya? ¿No será éste tiempo? ¿No sería yo digno de ver éste convertimiento, pues ya estamos en las visperas y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?” (44).

En esta oración, quizá el más antiguo testimonio de las creencias milenaristas de fray Martín en España, hay que destacar ya

(42) Recogido en José C. NIETO (1981): *Juan de Valdés y los inicios de la Reforma en España e Italia*, F. C. E., México, Apéndice IV: “Los alumbrados franciscanos y la tradición proféticoapocalíptica”, págs. 593 y 594 .

(43) La principal fuente para la biografía de fray Martín es la escrita por su compañero de misión fray Francisco Jiménez y publicada por P. Atanasio LÓPEZ (1926): “Vida de fray Martín de Valencia”, *Archivo Iberoamericano*, págs. 48-83.

(44) *Ibid.*, pág. 58.

desde el principio *el interés misional*. Predicación universal del Evangelio e inminencia del fin se corresponden estrechamente y no de cualquier manera. Los evangelistas habían justificado la tardanza del fin con argumentos de que previamente la predicación del Evangelio debía efectuarse a todo el mundo. En este sentido, el descubrimiento del Nuevo Mundo anunciaba la proximidad del fin de la tarea misional, del plazo dado a los apóstoles para la predicación; el monje no podía ser infiel a esta urgencia, puesto que caería entonces sobre él la responsabilidad de la condenación de gran parte de la humanidad y con ello iría su propia condenación. Estos temas forman el núcleo de las inquietudes de fray Martín de Valencia en España; se pregunta, «¿... no sería yo digno de ver este convertimiento?». Pensamos que aquí está lo que motivó la consulta que fray Martín hizo a la beata de Piedrahíta, sor María de Santo Domingo (45). En tanto que mujer versada en las intenciones divinas, debería conocer la urgencia de la predicación en Indias. La beata le aconseja esperar y que cese en las penitencias y mortificación. Se vuelve a incorporar fray Martín a San Gabriel.

Un día, estando con sus compañeros rezando maitines, lee el siguiente pasaje del salmo «Convertentur ad vesperam et fanem patientur ut canes» y entra repentinamente en un éxtasis que le duró varios días. Se trata del mismo tema: la urgencia misional en la perspectiva de lo que el Nuevo Testamento llama «Kayrós», *experiencia del fin de la Historia* y que, como hemos apuntado, es el núcleo del Apocalipsis.

Es muy abundante la bibliografía existente sobre la persistencia de corrientes milenaristas en la orden franciscana; es muy posible que el propio fundador participara algo de ellas, pero la intervención oficial de las primitivas tradiciones del santo impiden cualquier conclusión definitiva al respecto. No obstante, Elsa Cecilia Frost destacó en un interesante trabajo la incitación, quizá más primitiva, del milenarismo en la orden: un sueño del propio San Francisco (46). El relator, el biógrafo del santo, Tomás de Celano, lo titula: «Visión referente a la pobreza».

“Cierta noche terminada ya la larga oración, quedose poco a poco dormido. Su santa alma fue introducida en el santuario de Dios, y en sueño vió, en compañía de otras muchas, 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

(45) La crónica del encuentro, en la obra anterior y en J. MENDIETA (1973): “Historia Eclesiástica Indiana”, lib. V, 1.ª parte, cap. IV, págs. 20-21. *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid.

(46) Elsa Cecilia FROST (1976): “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, 1, XXVI, págs. 3-28.

hierro; su estatura era alta; el talle esbelto; la proporción armoniosa. Mas la señora ocultaba sus delicadas formas con asqueroso manto..." (47).

El santo se lo contó a fray Pacífico, «pero sin desentrañar el significado», por lo que se abría la posibilidad de interpretarlo de forma variada. Aunque Celano pone en boca de fray Pacífico: «... muchos aplicaban este oráculo a la religión, según la sucesión de los tiempos, a estilo de la interpretación de Daniel» (48).

Este antiquísimo sueño se halla consignado en el capítulo 2 del libro del profeta Daniel. Es el sueño de Nabucodonosor, que el profeta visionario interpretó como una secuencia degeneratoria de imperios, cuatro, que serían sucesivamente destruidos. Quizá Celano, de un modo sutil, nos explica el último sentido de la pobreza franciscana: lo absurdo de las riquezas y posesiones ante la perspectiva del acabamiento de la Historia.

Esta debió de ser la materia de más o menos secretas especulaciones dentro de la orden, en todo caso mínimamente consignada por escrito, pero formando parte de tradiciones orales definidas.

La presencia de estos temas en la primera misión franciscana a México se puede testar perfectamente en los conocidos *Memoriales* de fray Toribio Motolinia, otro de los hombres influidos por la beata sor María. Allí consigna de modo clave, en el apartado referente a «cronología», las edades del mundo en relación al sueño de San Francisco, pero además se hace eco del mismo versículo del salmo cuya lectura produjo el éxtasis a fray Martín: «*convertentur ad vesperam...*».

El sueño de la estatua, tal como lo interpretó Daniel, vino desde entonces funcionando como la *traducción espacial de una secuencia temporal*. Pero hay otra idea de Motolinia que también nos interesa destacar, y es el argumento inverso: *la traducción temporal de una ordenación espacial*:

“¿No llegará la fe y gracia de Dios a do llegan las naos. Sí y muy más adelante. ¿Dejarán por aventura los siervos de Dios de anunciar y predicar su palabra a todas las gentes y en toda la grande Yglesia de Dios?. No, ca escrito está: *Annuntiavi justitiam tuam in ecclesia magna*. Preguntará qué tan grande es su Yglesia: dígotte que *'a solis ortu usque ad occasum'* desde oriente hasta occidente; y en toda esta grande Yglesia de Dios es y ha de ser el nombre de Dios loado y glorificado; y como floreció en el principio la Yglesia en oriente, *que es principio del mundo, bien así agora*

(47) En la "Vida segunda", de Tomás de CELANO, B. A. C., págs. 388-389.

(48) *Ibid.*, pág. 389.

en el fin de los siglos ha de florecer en occidente, que es fin del mundo (49).

Aquí, Motolinia no hace más que invertir un argumento que ya se utilizó en la Península. Bataillon descubrió que Charles de Bovelles, el lulista y discípulo de Nicolás de Cusa, amigo de Cisneros, lo desarrolla en una de sus cartas al cardenal a propósito de la conquista castellana de Orán (50). Sin embargo, el argumento se halla invertido: ya que la Iglesia comenzó por oriente y se extendió a occidente, tiene que volver a recuperar oriente para la fe antes de la llegada del milenio. Es una profecía integrada en la intensa campaña que desarrolló Ramón Lull para renovar a comienzos del siglo XIV el espíritu de cruzada y de lucha y sometimiento del Islam. A la vez declara también la antigua convicción de que España (*Finis-terrae*) era el extremo del mundo. Motolina, pues, y con él la primera misión franciscana, incorpora la novedad de América y *la integra en un orden espacial que trastoca el tiempo histórico*: no es ya hacia el oriente donde están las esperanzas de emancipación, es en occidente, más allá de las Españas, en una nueva España.

Así lo anuncia el mismo libro de la Apocalipsis, donde a propósito de la experiencia-revelación de los acontecimientos finales se desvela una compleja *visión universalista de la Historia*. La opresión humana ha entrado en una dinámica de acabamiento mediante el advenimiento de la justicia divina. Desde la resurrección de Cristo las posibilidades de Satanás son nulas; sin embargo, por voluntad divina el mal ha quedado libre y «Satanás engaña a las naciones de los cuatro extremos de la tierra» (Ap. 2). Ahora bien, el Apocalipsis no limita a consignar esa revelación, sino que analiza detalladamente los mecanismos de dominación, quizá el análisis más profundo del poder y de la opresión humanas efectuado hasta la Edad Moderna.

El mal, en realidad, estaría estructurado en una triple apariencia que remite a una unidad:

1.º Una organización imperialista creada por *una ciudad anti-humana*: Babilonia. Metafóricamente la designa como La Bestia.

2.º Su poder dominador concreto, sus organizaciones represivas, que se hallan igualmente *unificadas*: El Dragón.

3.º Una encarnación antihumano-divina de ese poderío, imperio y fuerzas represivas: el Anticristo, Satanás, el Diablo o Falso Profeta, que son todos los nombres con que consigna el Apocalipsis

(49) Toribio MOTOLINIA, "Memoriales", B. A. E., t. 240, Madrid, págs. 86-87, 1970.

(50) Véase M. BATAILLON [7], págs. 51-61.

esta figura, según quiera resaltar unos u otros aspectos de su personalidad.

Todos los pueblos se hallarían atacados así por este mal, pero mientras la mayoría lo sufren en tanto dominadores encuadrados en una organización imperial, la minoría lo sufre como dominados; minoría y debilidad impedirían cualquier esperanza si no fuera por la desequilibradora acción de la inminente justicia divina (51). Esta se inicia en un tiempo especialmente intenso de represión y calamidades, señalando a un resto santo, a una porción de humanidad elegida: «Estos son los que siguen al Cordero a donde quiera que vaya; éstos fueron los primeros rescatados de entre los hombres para ser de Dios y del Cordero. Su boca no supo de mentiras: son irrepreensibles.» He aquí *la autoconciencia del misionero*: ser como el ángel de Dios, «indicador» del *pueblo elegido*, sucesor del resto de Israel. En el contexto de la destrucción del último imperio, el misionero fraile, que ha hecho específica invocación de pureza moral, debe, anunciando el Evangelio, lograr que los hombres, pueblos y naciones dominados por el Falso Profeta dejen de adorar a Satanás (dioses); preparar la desvinculación política del imperio-ciudad; instaurar la recta relación con el verdadero Dios, visión de la Paz (Jerusalem).

Creemos que esta triplicidad de motivos, en el orden expuesto, define las características de la empresa misional franciscana en México.

Otro aspecto esencial, ya apuntado, del Apocalipsis consiste en *la consideración finita del tiempo histórico*. A la mentalidad apocalíptica, como a los antiguos mexicanos, les es totalmente extraña nociones como «infinitud» o «progreso indefinido». El tiempo histórico es finito, consumable, y conforme pasa termina. En el siglo XII el abad calabrés Joaquín de Fiore aportó una complicada calculística al objeto de precisar el *grado de acabamiento del tiempo* (52). Su obra tuvo una repercusión enorme en la cultura occidental bajomedieval; apenas estudiada con rigor, inauguró una verdadera profetología con incidencia en toda la vida política, social y cultural del occidente europeo. Las edades del mundo fueron divididas y subdivididas de muchos gustos y maneras; ahora el Kayrós (la experiencia del fin) exigía que la acción del presente se situara justo antes del comienzo del milenio definitivo. Un «espiritual» del siglo XIV, Pierre Olivi, situaba su tiempo en una sexta

(51) Para una reciente exégesis del Apocalipsis, G. S. GORGULHO-A. F. ANDERSON, *Apocalipsis*, 1981, Madrid, Ed. Paulinas.

(52) Hemos accedido a las obras de Joaquín de Fiore a través de la traducción francesa de E. ABGENTER (1928): *L'Evangi le Eternel*, París, t. II.

etapa de la segunda edad (la tercera es el mismo milenio, de acuerdo con Joaquín de Fiore); durante este tiempo se produciría la aparición de San Francisco, la conversión de los judíos y, lo que es más importante: *la restauración de la Iglesia primitiva*. La Iglesia oficial estaba destinada a la destrucción. Como se puede notar, la profecía integra incluso el mito de la vuelta al origen: restauración original y futuro definitivo se confunden; pero aquí la vuelta no es un retorno a una época preadánica, sino a la pureza original del cristianismo, tal como aparece en el libro de los Hechos de los Apóstoles (53).

Estas son las expectativas con las que salió de España la primera misión franciscana. Así quedó consignado en el diario del cardenal de Santa Cruz, fray Francisco de los Angeles, Ministro General de la orden:

“A veinticuatro del mes de octubre de 1523, llegué al convento de Belvis, de la provincia de San Gabriel y allí celebré la Congregación intermedia de la dicha provincia en la cual confirme de nuevo a fray Francisco de Fregenal en su oficio de Ministro Provincial, porque a mí y a todos los padres de la Congregación nos pareció ser de muy buen gobierno. Desta misma provincia envié a tierras de Yucatán, dichas Nueva España, que eran de gentiles idólatras, a trece frailes de aprobada vida, y al más antiguo de ellos, llamado fray Martín de Valencia, instituí por Prelado de los otros doce, y mandé le llamasen Custodio del Santo Evangelio. A todos los cuales trece frailes, con la bendición de Dios y de nuestro Seráfico Padre San Francisco y la mía, envié a aquellas partes de infieles, para que en ellos plantasen el Santo Evangelio, y introduzcan nuestro evangélico modo de vivir” (54).

¿Hasta qué punto se cumplieron las expectativas? Esto sería dudoso evaluarlo realmente, pero que aún así se vieron satisfechas lo podemos deducir de la carta-informe que fray Martín de Valencia dirige desde México al capítulo de la orden reunido en Toulouse años más tarde:

“Entre todos principalmente nos dan larga esperanza de bien. Los niños y mozos hijos de los grandes naturales de acá: porque son enseñados nuestros frailes y son criados con costumbres y vida religiosa: porque en los monasterios que acá tenemos: que son ya veinte, y cada día se multiplican; porque los mismos indios los edifican con ferviente devoción: y en cada uno de estos monasterios en otras casas que están junto a ellos. Tenemos quinientos mozos, en algunas poco más o menos, en otras muchos más, los cuales en la doctrina cristiana están ya bien enseñados. Y los hijos predicán

(53) *Ibid.*, págs. 105 ss.

(54) Recogido de M. ANGEL (1912): “La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements du Charles V”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 26, págs. 167-168.

a los padres, y también en los lugares públicos predicaban con maravilloso modo. Muchos de ellos enseñan a otros mozos: los cuales cantan ya las horas de nuestra señora cada día, y se levantan a decir los maitines en su iglesia a las mismas horas que los frailes nos levantamos; y cantan solemnemente su misa: son en gran manera buenos de enseñar: y lo que les enseñan retienen lo mucho en la memoria, y son muy vivos de ingenio: son muy pacíficos, entre ellos no hay diferencias ni riñen unos con otros: hablan sumisa y baja voz, y los ojos bajos. Las mujeres resplandecen con increíble honestidad y la vergüenza femenil naturalmente está en ellas, las confesiones de todos: principalmente de las mujeres son de incomparable pureza y de una claridad inaudita, el sacro santo sacramento de la eucaristía reciben con abundantísimo derramamiento de lágrimas. A los religiosos principalmente a los menores tienen en mucho: porque fueron los primeros que conocieron y por la gracia y bondad de Dios reciben de ellos siempre buen ejemplo, en muy gran manera les obedecen: y los ayunos y otros ejercicios penitenciales que por ellos les son impuestos, con muy gran devoción los reciben y cumplen: en la doctrina cristiana aprovechan mucho y se aficionan en gran manera a aquellas cosas que son de nuestra católica fe e cuanto mejor la defienden que los mozos españoles es de espantar..." (55).

He aquí, pues, totalmente idealizado el trasunto de la comunidad primitiva cristiana, incluso de la predicción joaquinista, según la cual en el milenio ya no harán falta ni templos ni sacerdotes, porque cada uno enseñará a otro. El editor de la carta, Alonso de la Isla, agrega lo que fray Martín no se ha atrevido directamente a decir: «Cierto a mí se me figura que será entre ellos lo que era en la primitiva Iglesia. Según se lee en las Actas de los Apóstoles, donde dice: Que eran todos de un corazón e de una ánima e que todas las cosas eran de ellos en común. No creo que será menos en estos convertidos y enseñados por aquellos doce varones apostólicos, los que allá viven e de aquella gustan: con verdad pueden decir que aquél es el siglo dorado, y no el que los poetas fingieron» (56).

Pero pensamos que es un párrafo de los *Memoriales* de Motolinía el que acaba de cerrar en Nueva España el ciclo profético comenzado en España por fray Martín de Valencia, consecuente con todo lo que acabamos de decir.

A propósito del versículo del salmo que provocó el éxtasis de fray Martín, comenta fray Toribio:

“Los que buscan la confesión son muchos, y los confesores son pocos, y como los menos se pueden confesar, son muchos los que andan de un confesor en otro, y de un monasterio en otro, que

(55) *Ibid.*, pág. 171.

(56) *Ibid.*, pág. 172.

parecen canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida, tanto que cualquiera que los viere, creará y dirá que de éstos se entiende la letra de lo escrito en el Salmo: *convertentur ad vespram et fanem patientur ut canes, et circuibunt civitatem* (Sal. 58, 7.15). No hay nadie que ve a estos convertidos a la tarde y fin de los tiempos, que no confiese en ellos ser cumplida la dicha profecía" (57).

Pensamos que en esta declaración de los *Memoriales* se encierra la explicación de por qué los monjes menores proyectaron sobre los pueblos mexicas las esperanzas apocalípticas traídas de España. Tanto Maravall como Baudot han destacado las descripciones que los propios frailes efectúan del «espíritu de humildad», pobreza y obediencia indígena»; sin embargo, el citado párrafo referente a la confesión indígena puede suministrar una hipótesis más sugestiva. No sólo coinciden en él las expectativas del fin, sino además coincide con el motivo fundamental de las experiencias estáticas del prior fray Martín de Valencia en España y con una motivación más profunda de la misión franciscana en México, como hemos explicado. Por encima de todo esto, ¿se trata de una referencia a un fenómeno real? Sean o no verdaderas las pretendidas ansias colectivas de confesión, un hecho insoslayable es la tradición indígena de confesarse *una vez en la vida*. Fray Bernardino de Sahagún cuenta con mucha precisión en qué consistía este ritual, muy parecido al sacramento católico; al final, agrega: «En lo arriba no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenían por obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe» (58). Debido a ello, la confesión se posponía lo más posible y era propia de los viejos. Ahora bien, la «visión de los vencidos» del fenómeno de la destrucción y sojuzgamiento de Tenochtitlán sabemos fue sentida como los indicios de una crisis cósmica global clausuradora de un «sol», de una época histórica. La represión, las catástrofes demográficas subsiguientes no harían más que confirmar la impresión de la catástrofe definitiva(59). No es pues extraño que la confesión se generalizara a todas las edades.

Si esto es cierto, tanto la población indígena como la primitiva misión franciscana habrían desarrollano *la misma interpretación de los sucesos que estaban ocurriendo*. Motolinia, en los *Memoriales*, interpreta como diez plagas semejantes a las de Egipto, pero

(57) Toribio MOTOLINIA [49], pág. 54.

(58) Fr. Bernardino de SAHAGÚN (1982): *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ed. preparada por Angel María Garibay K. Porrúa, México, pág. 38.

(59) Sobre todo la literatura de presagios en *Visión de los Vencidos* (1985), recopilación de Miguel LEÓN-PORTILLA, Historia 16, Madrid, pág. 56.

también dentro de los grandes padecimientos anunciados para el fin de los tiempos por el Apocalipsis (60); el indígena asistía al acabamiento del «quinto sol». Para ambos, Dios o dioses habían decidido clausurar la Historia e iniciaban el cumplimiento de augurios o profecías; dice Motolinia: «Estos soles o edades no saben cuantos años duraron cada uno de ellos: quedóles memoria de los nombres de ellos y cómo perecieron, y la gente también, que toda diz que moría y perecía juntamente con el sol...» (61). Hay, pues, una *común consideración del significado de los tiempos presentes, posibilitada por la también común consideración del tiempo histórico como finito*. Ahora bien, *la interpretación global del tiempo* en que se integra el significado del presente es totalmente diversa, por no decir opuesta. Si para el indígena la clausuración alumbraría otra configuración histórica, para el apocalíptico franciscano alumbraba la edad definitiva, *el milenio*. Todo el difícil y enigmático capítulo 28 del libro de los *Memoriales* titulado «En que cuenta las edades del mundo, según los sabios desta tierra de Anavac, presuponiendo la que los católicos y santos dicen que ha habido, y las que dicen los poetas y otros gentiles que ha habido», está dirigido a integrar la cosmovisión histórica indígena en la apocalíptica cristiana. Motolinia declara dos tipos de *división del tiempo histórico*: la poética, como es la contenida en el sueño de la estatua de San Francisco, y «la de los católicos varones y santos», que dividen este tiempo *en seis edades...* Estamos, pues, en la sexta edad, que es después del advenimiento de Cristo hasta la fin del mundo...» (62). Esa no es más que la división joaquinista del tiempo: cinco edades correspondientes al Antiguo Testamento, la sexta y actual, desde la Encarnación, y la séptima, que es la edad del milenio definitivo. El hecho de que los mesoamericanos, sin conocer el cristianismo, hayan contado *cinco soles* sería un nuevo testimonio de su lucidez, puesto que apenas la Buena Nueva de la sexta edad les acababa de llegar. Es sintomático que cuando Motolinia describe las *ciudades* de Nueva España utilice constantemente las profecías y citas bíblicas referentes a la *Nueva Jerusalem*, Guatemala, Tlaxcala, Puebla o México, tal como se presentan a los ojos de nuestro ensoñador autor, es decir, *después de cristianizadas y conquistadas* tienen características paradisiacas. No todos estarían destinados para su gozo, sólo «el pueblo elegido», que acepta y sigue los dictados de los misioneros, estaría legítimamente preparado para ello.

(60) Fray Toribio MOTOLINIA [49], págs. 10 ss.

(61) *Ibid.*, pág. 184.

(62) *Ibid.*, pág. 184.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA CULTURA

La concreción de un *programa misional* consecuente con las expectativas descritas por parte de la primitiva misión franciscana se ordenó en una triplicidad característica: 1.º, destrucción de las religiones indígenas; 2.º, lograr la máxima autonomía política para la empresa; 3.º, construir una nueva cultura en adecuada relación con la divinidad.

Respecto al primer punto, como ya es conocido, los misioneros procedieron sin mayores contemplaciones (63); en cuanto al segundo, lucharon, sobre todo en la década de los veinte, para gozar de grandes privilegios económicos y políticos desde los que influyeron en los planes de la segunda Audiencia de México, en la lucha contra la encomienda y el trabajo servil, así como en la implantación de nuevas actividades productivas, creación y defensa de propiedades comunales, etc. Por último, la instalación de una nueva cultura capaz de asegurar y consolidar una *Iglesia Indiana* (64). Muy otra fue la empresa dominicana en México, como claramente se desprende de los estudios de Daniel Ulloa (65); la misión dominicana se dedicó a establecer y promover la cultura española. *La eliminación de la idolatría no tenía por qué venir acompañada de reivindicaciones políticas y menos de la construcción de una Iglesia indiana con acusados rasgos diferenciales.*

Ahora bien, los proyectos culturales de los franciscanos requerían, en correspondencia con su actividad política y religiosa, la edificación de una barrera constante al peligro de la castellanización cultural, y ello sólo era posible si se lograba una profunda transformación del náhuatl, con toda su variedad dialectal. La *uniformización de la lengua* indígena mediante la transferencia del programa elaborado por Antonio de Nebrija para el castellano era quehacer previo y fundamental para el buen éxito de la misión. Las *Gramáticas* y los *Vocabularios* de las diferentes lenguas mesoamericanas fueron aspecto básico de la actividad misional (66).

Sobre la base de la uniformización de la lengua se procedió a construir el *complejo institucional* de la nueva cultura: *las escuelas conventuales*, donde se aprendía a leer y escribir con *Catecismos*

(63) He aquí el inequívoco ejemplo de fray Diego de Landa.

(64) Fray Jerónimo de Mendieta es el más autorizado portavoz de estos proyectos, véase al respecto el trabajo de Francisco de SOLANO (1973): *Estudio preliminar en Jerónimo Mendieta* [45].

(65) Daniel ULLOA (1977): *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, El Colegio de México, México. Véase págs. 226 y ss.

(66) Véase R. RICARD [2], pág. 72.

y *Doctrinas*; las *escuelas de artes y oficios*, donde se impartía la enseñanza del trabajo artesanal; los *hospitales* y, por fin, el *Colegio de Santa Cruz Tlatelolco*, colegio de humanidades destinado a la formación de un clero elegido entre la nobleza indígena (67).

Los grandes tropiezos y fracasos del proyecto cultural franciscano a lo largo del siglo XVI no fueron suficientes para imposibilitar el que una serie de corrientes culturales fuertemente reprimidas en la Península fueran transferidas con éxito a la dinámica sociedad novohispana.

Queremos agradecer a la doctora Josefina Mac Gregor, coordinadora del Colegio de Historia de la UNAM, su interés en atender nuestras peticiones para llevar a término este trabajo; sin su colaboración ello habría sido imposible. También a los doctores Horacio Cerutti y Elsa Frost, del Centro de Difusión de Estudios Latinoamericanos, con los que hemos mantenido diálogos muy orientativos.

(67) La bibliografía sobre cada institución ya es abundante, como primera aproximación general sigue siendo útil la obra de Robert RICARD ya citada.